

## Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst?

Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips<sup>1</sup>

Von Stephan Goertz

### 1. Ein perfekter Widerspruch zur Tradition?

»Jenseits von Stand und Klasse«, unter diesem Titel veröffentlicht Ulrich Beck 1983 einen Text, den er im Abstand eines Jahrzehnts – 1994 – selbst nicht ohne Grund als einen der zentralen Bezugstexte der neueren sozialwissenschaftlichen ›Individualisierungs-Debatte‹ bewertet. Beck behauptet darin, ein »Wertsystem der Individualisierung«<sup>2</sup> beschreiben zu können, das vom »Ziel der Selbsterfüllung«<sup>3</sup> bestimmt wird. Und er fährt fort: »Dieses Wertesystem [...] enthält zugleich auch Ansätze einer neuen Ethik, die auf dem Prinzip der ›Pflichten gegen sich selbst‹ beruht. Dies stellt für die traditionelle Ethik einen perfekten Widerspruch dar, da Pflichten notwendig Sozialcharakter haben und das Tun des einzelnen mit dem Ganzen abstimmen und in es einbinden. Diese neuen Wertorientierungen werden daher auch leicht als Ausdruck von Egoismus und Narzissmus missverstanden. Damit wird jedoch der Kern des Neuen, der hier hervorbricht, verkannt. Dieser richtet sich auf Selbstaufklärung und Selbstbefreiung als eigentätigen, lebenspraktischen Prozess; dies schließt die Suche nach neuen Sozialbeziehungen in Familie, Arbeit und Politik mit ein.«<sup>4</sup>

Bemerkenswert an dieser am Beginn der bis heute virulenten Individualisierungsdebatte stehenden Diagnose ist die These Becks, dass die ›neue Ethik‹ auf dem Prinzip der Pflichten gegen sich selbst basiert und damit ein perfekter Widerspruch zur traditionellen Ethik vorliegt. Gehört das Naturrecht der Aufklärung, gehört Kant und gehört schließlich die Moraltheologie nicht mehr zur traditionellen Ethik? Zugegeben – es gibt ethische Ansätze, die Pflichten gegen sich selbst abgelehnt haben und auch heute ablehnen. Davon wird noch zu sprechen sein. Wird von Pflichten gegen sich selbst gesprochen, ist aber in keiner Weise ein Kriterium gewonnen, eine neue von einer alten Ethik unterscheiden zu können. Die These Becks ist in ihrem kontradiktorischen Aspekt nicht zu halten – aber, so eine erste Beobachtung, sie belegt, dass der traditionelle Ausdruck der Pflichten gegen sich selbst unter den Bedingungen modernisierter Gesellschaften als reaktivierungswürdig erachtet wird. Das Verständnis des Selbst, dem Adressaten der Verpflichtung, so meine These, wandelt sich jedoch in charakteristischer Weise und setzt besonders bestimmte Aspekte der katholischen moraltheologischen Tradition unter Revisionsdruck. Zudem ist die Frage aufzuwerfen, welche normative Ebene mit dem neuen Verständnis der Pflichten gegen sich selbst betreten wird. Und schließlich: wie kann das Plädoyer für die Selbstsorge, das bei Beck anklingt, so ausgelegt werden, dass es nicht gegen Geltungsgründe für ein allgemeines Sollen in Stellung gebracht wird?

## 2. Die Traditionen der Pflichten gegen sich selbst

Die Vorstellung, dass der Mensch in Hinsicht auf sich selbst zu Bestimmtem verpflichtet ist, schlägt sich bis heute, auch hier führt Becks These in die Irre, nicht zuletzt in moraltheologischen Positionen zu Fragen der angewandten Ethik nieder. Gezeigt werden könnte diese Argumentationsfigur sowohl am Beispiel der Sexualmoral als auch entlang bioethischer Fragen. Ich beschränke mich auf das vielleicht prominenteste Feld: die Frage der Sterbehilfe. In seinem 2001 veröffentlichten Artikel »Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion«<sup>5</sup> stützt Franz-Josef Bormann seine These von der moralischen Asymmetrie zwischen aktiver und passiver Euthanasie durch die Vorstellung eines natürlichen Todes, auf den der Mensch ein Recht habe. Diesem Recht korrespondiert, so Bormann, eine »strenge moralische Pflicht [...], sich einer substantiellen Verformung des natürlichen Todes zu enthalten, da die vorzeitige Preisgabe der Befähigung zu sittlichem Handeln nicht rational gewollt werden kann.«<sup>6</sup> Diese Argumentation wird zuletzt von Ruth Scholz in ihrer moraltheologischen Dissertation »Die Diskussion um die Euthanasie« (Münster 2002) aufgegriffen und bekräftigt. Die aktive Sterbehilfe verstößt demnach gegen eine Pflicht, die wir Menschen gegen uns selbst haben, nämlich uns als sittlich Handelnde zu erhalten. Hier fließen m.E. zwei Traditionslinien zusammen: eine klassisch moraltheologische und eine kantianische. Warum, so könnte gefragt werden, sind wir überhaupt einem *natürlichen* Geschehen unseres Selbst gegenüber verpflichtet? Und wie ist diese Pflicht mit dem *Autonomieanspruch* des Subjekts zu vereinbaren? Zur Beantwortung dieser Fragen ist es notwendig, die Redeweise von den Pflichten gegen sich selbst wenigstens in Umrissen in ihrer Genese und Geltung zu klären. Dabei sind beide Elemente des Terminus – die Pflicht und das Selbst – zu reflektieren.

Ethik als *Pflichtenlehre* zu konzipieren, ist eine keineswegs neuzeitliche Erfindung, auch wenn sich das antike vom neuzeitlichen Verständnis in markanter Weise unterscheidet. Ursprünglich meint der von Cicero mit »officium« wiedergegebene Begriff *καθήκον* in der antiken Tradition »das Zukommende, Anstehende, Erforderliche und Geeignete«<sup>7</sup>, das die Stoa als das versteht, was dem naturgemäßen Leben entspricht und es bewahrt. Der Gedanke der teleologischen Zweckgerichtetheit des Handelns dient als Rechtfertigungsgrund. Gleichfalls umfasst der Begriff über die bloße Materialität des Tuns hinaus aber auch das Moment der Handlungsdisposition (die *κατορθώματα*). Über Ambrosius Schrift *De officiis ministrorum*, obwohl für den Klerus geschrieben, doch als erste eigenständige christliche Morallehre rezipiert, wird der Pflichtbegriff dann ins Christliche transformiert.<sup>8</sup> Seine von Cicero übernommene, gegen das ursprüngliche Verständnis nun *extensionale* Aufteilung in *media officia*, die sich auf den Dekalog stützen, und *perfecta officia*, die supererogatorischen Werke, wird für die folgende Tradition prägend. Ambrosius Pflichtenbuch gilt als Vorbild für die Gattung von Offizienbüchern, die sich in der Folgezeit weniger als streng ethische, denn als kompilatorische Werke praktischen Charakters präsentieren, »mit detaillierten Vorschriften christlichen Lebens«.<sup>9</sup> Bei Thomas wird die Ethik dann nicht als Lehre von den Pflichten, sondern als Tugendlehre konzipiert. Mit seinem Obligationsverständnis antizipiert er jedoch, und das ist keineswegs eine binnentheologische Wahrnehmung, Gedanken neuzeitlicher Pflicht-Theorien, insofern die Verpflichtungskraft nicht aus einem voluntaristisch gedachten göttlichen Ge-

wolltsein resultiert, sondern aus der normativen Schöpfungsordnung.<sup>10</sup> Die verpflichtenden Vorschriften des Naturrechts gelten als vernünftige. Diese Differenz zwischen einer externen und internen Verpflichtungstheorie ist bis heute von systematischer Bedeutung. Es geht dabei um die für die Ethik zentrale Frage, ob eine Selbstverpflichtung möglich ist oder ob jede Verpflichtung nur durch einen dem Subjekt externen Willen konstituiert wird. Noch in der Moralenzyklika Johannes Paul II. *Veritatis splendor* (1993) heißt es in diesem Zusammenhang: »Die Kraft des Gesetzes beruht in der Tat auf seiner Autorität, Verpflichtungen aufzuerlegen, Recht zu verleihen und gewisse Verhaltensweisen mit Lohn oder Strafe zu belegen. ›Das alles könnte sich im Menschen nicht finden, würde er selbst als oberster Gesetzgeber sich die Normen für seine Handlungen geben‹. [...] Das Naturgesetz ››ist die ewige Vernunft des Schöpfers selbst und des die ganze Welt regierenden Gottes‹‹ (Nr. 44, mit Zitaten Leo XIII.).

Die *Dreiteilung* der Pflichten (*divisio officiorum secundum obiecta*) in die Pflichten a) gegen Gott, b) gegen andere und c) – das ist unser Thema – gegen sich selbst geht auf Pufendorf zurück. Theologisch wurde diese Dreiteilung zuweilen auf Tit 2,12 gestützt: Die Gnade Gottes erzieht uns, »*besonnen, gerecht und fromm* in dieser Welt zu leben«. <sup>11</sup> Weiterhin wird unterschieden zwischen den *unvollkommenen* und den *vollkommenen* Pflichten, nur letztere sind erzwingbare Schuldigkeiten auf der Basis von Rechten. Die Inhaltsseite der Verpflichtung wird bei Christian Wolff in typischer Weise bestimmt – das Wesen des Menschen, natürlichen und göttlichen Ursprungs zugleich, ist Norm des Handelns. Als Imperativ folgt daraus: »*Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet.*«<sup>12</sup> Das zu erkennende natürliche Gute bindet den Menschen in seinen Handlungen und führt zur Pflicht. Auch diese Bindung des Menschen an die eigene Wesensnatur ist ein klassischer moraltheologischer Topos bis heute, wobei der Begriff erst durch seine näheren Bestimmungen (Natur der Vernunft, Wesensnatur, Natur der Handlungen) seine volle ethische Kraft entwickelt. Auch hier nur ein Beispiel: »*Richte dein Verhalten in Bezug auf dich selbst so ein, wie es sich für dich nach deiner vernünftigen Natur und deiner Stellung im Weltganzen geziemt.*«<sup>13</sup> Die moralisch ausgezeichnete Selbstbezüglichkeit des Menschen findet in der christlichen Selbstliebe ihre Legitimation. Sich selbst zu lieben gilt der Tradition nicht als Ausdruck von Egoismus, sondern ist eine berechnete individuelle ethische Forderung, weil es darum geht, die individuelle Vollendung als leib-seelisches Geschöpf anzustreben.<sup>14</sup>

So ist also bereits vor Kant der Pflichtgedanke in der Naturrechtstradition beheimatet. Er dringt im 17. und 18. Jahrhundert auch in die protestantische und katholische Ethik ein. Moraltheologie als Pflichtenlehre anzulegen, entspricht damit einer verbreiteten Tendenz jener Zeit, über deren Motive es verschiedene Mutmaßungen gibt. Als *pragmatischer* Grund gilt die Möglichkeit, mit den Pflichtenkreisen eine größere Breite des Sollens abdecken zu können als mit dem Tugend- oder Dekalogschema. Noch 1959 wird den drei Pflichtenkreisen von Ernst Hirschbrich »die meiste Zukunft als Einteilungsschema für die spezielle Moraltheologie«<sup>15</sup> zugesprochen. Und selbst in Franz Furgers *Ethik der Lebensbereiche* (Freiburg 1985) ist das Schema unschwer wiederzufinden. Seine »grundsätzlichen Vorüberlegungen« beginnen mit einem der klassischen moralischen Imperative schlechthin: *Erkenne dich selbst.* Als *pädago-*

gischer Grund könnte auf den für die Unterweisung günstigen lehrmäßigen Charakter der Pflichtenlehre hingewiesen werden. Als *soziohistorisches* Motiv vermutet Johannes Reiter die neuzeitliche Hochschätzung der menschlichen Handlung gegenüber den sittlichen Anlagen.<sup>16</sup> Ein Gedanke, der sich durch den Hinweis auf den göttlichen *actus purus* theologisch gut integrieren ließ. Schließlich eignet sich eine Pflichtenlehre – der Plural ist hier entscheidend – zur präzisen Bestimmung dessen, was einzelne konkret, an ihrer Stelle im sozialen Gefüge, jeweils zu tun haben. Kasuistik füllt den Pflichtbegriff material auf, der Pflichtbegriff verleiht den kasuistischen Bestimmungen Festigkeit.<sup>17</sup> Diese Verquickung produziert eine Vielfalt an tatorientierten und gesetzhaften Konkretisierungen, die den Pflichtbegriff veräußerlichen, entpersonalisieren und ihn so in Verruf bringen.<sup>18</sup> Dadurch entfernt sich die Pflichtenlehre von dem, was als ihr entscheidendes *ethisches* Motiv auszumachen ist, nämlich für die Unbedingtheit des autonomen Sollensanspruch des Sittlichen einzustehen. Pflicht ist für Kant Handeln aus Achtung vor dem selbstgegebenen sittlichen Gesetz. Die überragende Bedeutung Kants für den Pflichtbegriff ist hier zu erinnern. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (Akad. Ausgabe V, 86) schreibt Kant: »Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtbes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken [...]«.

Kants Pflichtenlehre, aufgeteilt in Rechts- und Tugendpflichten – abhängig davon, ob es um Handlungsnormen oder Zweckprinzipien geht –, greift traditionelle Bestimmungen auf und verleiht ihnen eine neue Konsistenz. Bei Kant verpflichtet sich das Selbst selbst, es erfährt den unbedingten Anspruch des Sittlichen als Nötigung durch die eigene Vernunft. Die autonome Person wird nicht länger von einer ihr äußeren Instanz heteronom in Pflicht genommen. Das Selbst wird nicht nur zum Adressaten, sondern nun auch zum Autor der Verpflichtung. Dieser Gedanke trennt Kant von den moraltheologischen Handbüchern, die sich zu dieser Zeit gleichfalls als Pflichtenlehre präsentieren. So heißt es etwa bei Johann Michael Sailer: »Die neueren Sittenlehrer erblicken im Sittengesetz nur eine Regel für die Freithätigkeit [...] Die älteren giengen tiefer und erblickten in dem Gesetze nicht nur die Richtschnur des freien Handelns, sondern auch einen bindenden, richtenden und machthabenden Willen, der die Richtschnur zum eigentlichen Gesetze macht, der [...] belohnet, die Uebertretung straft; also einen göttlichen [...]«<sup>19</sup> Pflicht als sittliche Nötigung geht für Sailer aus dem heiligen göttlichen Willen hervor. Der Mensch kann seinen freien Willen nicht selbst binden. Die Pflichten gegen sich selbst werden von Kant als wirkliche Selbstverpflichtungen verstanden. Was als Pflicht gegen sich selbst begriffen wird, entscheidet sich daran, als was dieses Selbst verstanden wird. »Der Begriff der *Autonomie* macht in seinen Komponenten klar, worauf es in der Moral ankommt: Zunächst und vor allem auf das Selbst (τό αυτό), das hier in der *Doppelrolle als Akteur und Adressat* fungiert: Vom Selbst geht etwas aus, was primär für das Selbst gültig ist.«<sup>20</sup>

Für Kant ist es der *Zweck der Menschheit in meiner eigenen Person*, der begründet, warum es für mich als vernünftiges Naturwesen eine Pflicht gegen mich selbst überhaupt geben kann.

Auf dieser *Begründungsebene*, nicht auf der Ebene des materialen Pflichtenkatalogs – der ist nicht originell –, liegt die Bedeutung Kants. Ich soll meine eigene Würde als sittliches Wesen bewahren und fördern. Die Idee des homo noumenon hat praktische Konsequenzen. Die Selbsterkenntnis der eigenen Würde und die daraus resultierenden Pflichten gegen sich selbst gelten Kant zudem als schlechthin fundamental für das Verständnis von Sittlichkeit. Nur wer die eigene Würde erkennt und achtet, wird auch die anderen Personen entsprechend ihrer Würde behandeln.<sup>21</sup> Pflichten gegen sich selbst zielen auf freie Selbstverwirklichung und bezeichnen ein paradoxales Geschehen, denn das Subjekt soll werden, was es ist, es soll zu sich selbst kommen.<sup>22</sup> Weil es das nicht immer schon will, deshalb spricht Kant von Pflichten gegen sich selbst. Anthropologische Differenzen, das ist deutlich geworden, führen zu Differenzen im Pflichtverständnis. Wer den Menschen als Selbstzweck nicht bereit ist anzuerkennen, wird die Bewahrung der Freiheit nicht ins Zentrum der Selbstverpflichtungen stellen wollen.

### 3. *Pflichten gegen sich selbst?*

Die zahlreichen Spielarten der Kritik der kantianischen Ethik führen im 19. und 20. Jahrhundert auch zu einer Ablehnung seiner Vorstellung der Pflichten gegen sich selbst. Dies kann hier nur in Stichworten angedeutet werden. Bei Hegel werden die Pflichten gemäß seinem Verständnis von Sittlichkeit dem Menschen durch seine Verhältnisse »vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt« (Rechtsphilosophie § 150). Schopenhauer lehnt den Gedanken eines unbedingten Sollens als religiöse Erblast ab und kann folglich auch den Pflichten gegen sich selbst nichts abgewinnen. Feuerbachs Naturalisierung der Ethik deutet die Pflichten gegen sich selbst als eudaimonistisch motivierte Verhaltensregeln. Nietzsche sieht den Menschen durch Kant zum »Automat[en] der ›Pflicht‹« (KSA VI, 177) degradiert. »Nichts ruiniert tiefer, innerlicher als jede ›unpersönliche‹ Pflicht, jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion« (ebd.), denn, so Nietzsche, eine »Tugend muss *unsre* Erfindung sein, *unsre* persönlichste Nothwehr und Nothdurft« (ebd.). Bei Scheler wird das Sollen nicht mehr über den Pflichtbegriff, sondern durch das Sein der Werte erschlossen und somit wieder externalisiert. Aus soziologischer Perspektive kann Simmel in den Pflichten gegen sich selbst nur die Verinnerlichung ursprünglich äußerer Verpflichtungen entdecken. Zuletzt hat Hans Krämer den Gedanken, der Mensch könne sich selbst gegenüber kategorisch verpflichtet sein, als Irreführung bezeichnet. Unbedingte Verbindlichkeit könne nicht in unserer Verfügung stehen, weil wir es durch unser *Wollen* jederzeit zurücknehmen könnten. Von welcher Instanz solle die Unbedingtheit ausgehen? Das Selbstverhältnis fällt für Krämer in den Zuständigkeitsbereich der *Strebenethik*. Ich zitiere eine längere Passage: »Es handelt sich bei solchen vermeintlichen Pflichten gegen sich selbst um stellvertretende Selbstüberwachung im Agentenstaat – pseudomoralisch, da die Außensteuerung verschleiert wird [...] Zu solcher verdeckter Fremdbestimmung können bereits fundamentalistisch fixierende Aussagen über ›den Menschen‹ gehören, die objektiv festlegen, wie er sein Selbstverhältnis zu gestalten habe. Systematisch gesehen kann es also unbedingte Pflichten gegenüber sich selbst in eigentlicher Bedeutung nicht geben.«<sup>23</sup> Der Gedanke des unbedingten Sollens, bei Kant Ausdruck von Autonomie, gilt Krämer als Bedrohung von Selbstbestimmung, letztlich als Signum »metaphysische(r) Fremdbe-

stimmung.«<sup>24</sup> Kurz: »Autonomie und Kategorizität des Sollens schließen einander aus.«<sup>25</sup> Krämer wiederholt einen altbekannten Vorwurf an Kant: »Traditionsgeschichtlich gesehen«, so seine Interpretation, »ist Kants Ethik des unbedingten Sollens eine radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie.«<sup>26</sup>

Dieses Panorama der widersprüchlichen Positionen zum Prinzip der Pflichten gegen sich selbst verstärkt die Verwunderung über das eingangs zitierte Urteil von Beck. Dieser hat dann auch kein Problem, das Prinzip der postulierten neuen Ethik 1998 wieder über Bord zu werfen und nun zu erklären: »An die Stelle der Pflichtethik treten weder Moral noch Orientierungslosigkeit, sondern eine Individualisierung der Moral«<sup>27</sup>, die darauf abzielt, *aus dem eigenen Leben ein Kunstwerk* zu machen. Und einen neuen Imperativ gibt es auch, einen lebensästhetischen: »Du sollst dein Leben nach eigenen, einmaligen, nur für dich geltenden Maßstäben einrichten, welche dies auch immer sein mögen – oder du wirst in der Hölle des Spießertums hier auf Erden schmoren.«<sup>28</sup> Diese neo-existentialistische Ästhetisierung der Ethik bricht mit dem ›Man‹ der alten »kollektive(n) Pflicht-Moral.«<sup>29</sup>

Dies alles findet sich literarisch durchgespielt – und keineswegs als Leichtigkeit präsentiert – bereits im 19. Jahrhundert. Auch hier wieder nur ein Beispiel. In *Das Bildnis des Dorian Gray* lässt Oscar Wilde Lord Henry verkünden: »Das Ziel des Lebens ist Selbstentfaltung. Das eigene Wesen voll zu verwirklichen – dazu sind wir hier. Die Menschen haben heutzutage Angst vor sich selber. Sie haben die höchste aller Pflichten vergessen, die Pflicht gegen sich selber. Natürlich sind sie mildtätig. Sie speisen den Hungernden und kleiden den Bettler. Aber ihre eigene Seele darbt und ist nackt. Der Mut ist unserem Geschlecht abhanden gekommen. Vielleicht haben wir ihn nie besessen. Der Terror der Gesellschaft, der die Grundlage der Moral ist, der Terror Gottes, der das Geheimnis der Religion ist – das sind die beiden Dinge, die uns beherrschen.« [...] »Ich glaube«, so geht es weiter, »dass ein einziger Mensch, wenn er sein Leben voll und ganz entfalten und jedem Gefühl Gestalt, jedem Gedanken Ausdruck und jedem Traum Wirklichkeit verleihen könnte – ich glaube, die Welt würde dann einen solchen neuen Anstoß der Freude erhalten, dass wir alle Krankheiten des mittelalterlichen Geistes vergäßen und zum hellenischen Ideal zurückfänden – vielleicht gar zu etwas Schönerem, Reicherem als dem hellenischen Ideal.«<sup>30</sup> Der Terminus Pflicht gegen sich selbst transportiert schon hier offensichtlich – darauf lenkt der Verweis auf die Antike hin – vor-kantianische, antike Motive der *Selbst-Sorge*, die im 20. Jahrhundert vor allem von Foucault für die Ethik neu entdeckt wurden.

#### 4. Von den Pflichten gegen sich selbst zur Sorge um das Selbst

Dass die Sorge um das Selbst erneut zum Thema der Ethik werden konnte, lässt sich m.E. durch das Schicksal des Selbst im Prozess der Modernisierung erklären. Es lohnt sich, zu diesem Zweck zumindest kurz auf Analysen Luhmanns über den Zusammenhang von gesellschaftlicher Differenzierung und Individualisierung einzugehen. Um 1800 verändert sich das Verständnis des Individuums dahingehend, dass der Mensch nun als ein Wesen bestimmt wird, »das sich selbst individualisiert: als selbstbezügliches Subjekt, das sich selbsttätig so viel Welt als möglich aneignet und sich dadurch selbst bestimmt.«<sup>31</sup> Begriffe wie Selbstbewusst-

sein, Selbstbildung oder Selbstverwirklichung machen Karriere. Diese Selbstreferenz hat eine auch christliche Traditionsgeschichte, natürlich – die Funktion der Beichte als Medium der Selbstthematization ist eines der bekanntesten Beispiele –, aber neu ist nach Luhmann, dass sie im Zuge gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse jedem/jeder einzelnen als ein *Muss* begegnet. Luhmann: »Individuum-Sein wird zur Pflicht.«<sup>32</sup> Vom Individuum wird erwartet, dass es über das eigene Selbst Auskunft geben kann. Und selbst auf die mögliche Frage, wie das denn gehen solle, eine eigene, unverwechselbare Identität zu gewinnen, wird die Antwort lauten: das musst Du selbst wissen! Tu was Du willst!<sup>33</sup> Für Thomas Luckmann ist die gesellschaftlich herbeigeführte Privatisierung der Identitätsfrage der »vielleicht [...] revolutionärste Zug der modernen Gesellschaft.«<sup>34</sup> Autonomie im Sinne einer qualitativ ausgezeichneten Individualität liegt damit soziologisch betrachtet zunächst jenseits des Wollens der Individuen. Was den Einzelnen als eigene Entscheidung zugeschrieben wird, dehnt sich dann immer weiter aus: die Wahl des Lebenspartners, ob er/sie Kinder haben will, welcher Beruf ergriffen wird, ob dem Leben ein religiöser Sinn gegeben wird, ob er/sie sich politisch engagiert, seine/ihre Rechte einklagt oder nicht, ja, so Luhmann, »in einem nicht unerheblichen Maße sogar: ob er sich für krank und für behandlungsbedürftig hält oder nicht.«<sup>35</sup> Die Freiheitskonzessionen nehmen zu. »Die Gesellschaft wird moralisch tolerant.«<sup>36</sup> Die dabei anfallenden Reflexionslasten, die Individuen sollen ja ein *unterscheidbares* Selbst ausbilden, können als die innersten Hoffnungen der Individuen gedeutet werden, aber auch als höchst ambivalentes Phänomen, wofür Luhmann plädiert: »Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über.«<sup>37</sup> Die Frage, was denn das wahre Selbst sei, tritt hinter die Aufgabe zurück, überhaupt ein Selbst zu gewinnen, wenn nicht gar auf diesen Anspruch ganz verzichtet wird und er nur noch mit dem Etikett des Identitätszwangs behaftet wird.

In dieser soziologisch diagnostizierten, ambivalenten Bewegung zum individuellen Selbstbezug wird Michel Foucault zum prominentesten Anwalt einer nötigen Sorge um das Selbst. Das Selbst soll zu sich eine sorgende Beziehung einnehmen, um sich im Machtgestrüpp der Moderne als Subjekt behaupten zu können. Wilhelm Schmid, der Foucault in diesem Sinne versteht, sieht die Selbstsorge als Erfordernis, »um eine Praxis der Freiheit zu realisieren.«<sup>38</sup> *Freiheit und Selbstsorge* gehen eine Allianz ein, denn Selbstsorge umfasst den »Widerstand gegen gesellschaftlich oktroyierte Subjektivierung und die Erfindung von anderen, selbstgewählten Subjektformen.«<sup>39</sup> Autonomie wird hier in der Tradition Nietzsches ausgedehnt auf die Erfindung eines eigenen, individuellen, nicht mehr eines allgemeinen Gesetzes. »Im selbst erfundenen Gesetz findet sich das Selbst«<sup>40</sup> und widersetzt sich so den allgegenwärtigen Disziplinierungsprozessen und Fremdbestimmungen. Ästhetisierung der Existenz steht, so Schmid, im Dienst der Autonomie.<sup>41</sup> Aspekte der kantischen Pflichten gegen sich selbst werden dabei für das Selbstsorgekonzept adoptiert, die Selbst-Regierung, die Selbst-Vervollkommnung, die Kultivierung seiner selbst. »Erst mit der Wiederaufnahme der autonomen Selbstsorge«, so noch einmal Schmid, »kann auch der Begriff der *Pflicht* neuen Sinn gewinnen, der jene selbstgewählte Pflege bezeichnet, die das Subjekt der Lebenskunst *klugerweise* zum Bestandteil seiner Ästhetik der Existenz macht und aus freien Stücken übernimmt. An den Sinn von Pflicht als Pflege, hervorgehend aus der Sorge, ist wieder zu erinnern; sie wahrzunehmen ist eine Frage der Autonomie.«<sup>42</sup> Die Selbstsorge wird also zum Bestandteil der Ästhetik der Existenz. Während jene fest in der christlichen Tradition verankert ist<sup>43</sup>, gilt diese als typisch

neuzeitliches Phänomen, weil das Geschöpf sich nun anschickt, schöpferisch sich selbst zu gestalten. Bei Montaigne lässt sich verfolgen, wie die Aufgabe, das eigene Leben als Künstler seiner selbst zu führen, durch die Erfahrungen äußerer und innerer Verunsicherungen initiiert wird, die die Geltung der bisherigen moralischen Standards erschüttern.<sup>44</sup>

Normativ ausschachten lässt sich eine solche neue Ethik der Selbst-Sorge nur begrenzt; das ist von Foucault explizit als Erwartung zurückgewiesen worden.<sup>45</sup> Ganz im Gegenteil zu den traditionellen Pflichten gegen sich selbst, die nicht selten zu einem Katalog von normativen Anweisungen wurden, denen der Zusammenhang mit dem verbindenden Prinzip, der Bewahrung des autonomen Selbst, nicht immer anzumerken war. Die Aversionen gegen den Pflichtbegriff haben sicher darin eine Ursache, dass so etwas wie eine Hierarchie der Pflichten nicht mehr erkennbar war und sich auch für uns heute abseitige Einzelnormen unter dem Dach des Pflichtbegriffs versammelten und von seiner Unbedingtheit profitieren wollten.

Welche normative Verbindlichkeit aber haben die nach-kantianischen ›Pflichten‹ der Sorge um das Selbst, die aus den Individualisierungsprozessen resultieren – wie Beck und Luhmann deutlich machen – und die in einer Ästhetik der Existenz von Nietzsche bis Foucault den Begriff der Autonomie von seiner *moralischen* zu seiner *ethischen* Seite verschoben haben, wenn man die habermassche Terminologie benutzen will? »Nicht als Pflicht, sondern nur als Empfehlung«<sup>46</sup> lässt sich die Selbstgesetzgebung der Lebenskunst vortragen, in einem unbedingten Sinn ist sie nicht mehr fundiert. Den »Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein«<sup>47</sup> hat Foucault immer bekämpft. Und bei Schmid, das ist vorhin zitiert worden, verlieren die Pflichten ihren kategorischen Charakter und werden zum Bestandteil einer *klugen* Lebensführung. Das foucaultsche Projekt der Konstituierung des Selbst als eines Subjekts ist als eine anti-normative Individualethik zu begreifen und steht in diesem Sinne quer zum normativen Ansatz der Pflichten gegen sich selbst.<sup>48</sup> Sind die Regeln der Selbstsorge damit zur Beliebigkeit verurteilt? Sanktioniert die Ethik die gesellschaftliche Individualisierung? Muss jede und jeder selbst wissen, was sie, was er will? Zumindest kann es nicht gewollt sein, das eigene Wollen aufzugeben. Sich von Zwängen zu befreien, muss gewollt sein, zumindest, wenn sie permanent und total zu werden drohen.<sup>49</sup> Die Klärung des eigenen Wollens kann als eine »förderliche Bedingung für Moralität«<sup>50</sup> gelten, insofern es ihr um das geht, was alle wahrhaft wollen könnten. Ein ähnlich starkes Argument findet sich für die individuelle Identitätsbildung des Selbst jedoch nicht. Muss ich ein besonderes Individuum, muss ich, so fragt Früchtl, ein »Heros der Selbsterschaffung à la Foucault oder Rorty«<sup>51</sup> werden? Demgegenüber ist es jedoch einsichtig zu machen, dass der Versuch, das eigene, eigentliche Wollen zu erkunden, nicht in gleicher Weise ins freie Belieben gestellt ist, weil es zu den Bedingungen des *positiven* Gebrauchs unserer Freiheit gehört. Früchtl weist zurecht darauf hin, dass das Idealbild der Originalität der eigenen Existenz ein quasi »säkularisierter Theismus«<sup>52</sup> ist, der das eigene Selbst sakralisiert, der aber inzwischen etwa in der populären Kultur »genüsslich ramponiert«<sup>53</sup> wird. Die Originalitätssucht hat ihre Aura verloren. Die Individuen beginnen, sich des Zwangs zur Individualität zu entledigen. Damit ist die vorerst letzte Stufe der Individualisierung erreicht. »Der moderne, individualisierte Mensch ist, so könnte man sagen, auch Knecht, nur dass er gegenüber dem vormodernen Menschen, der den Herrn außer sich hat, den Herrn in sich trägt und nun sich von diesem lösen, sich nach der Freisetzung aus Natur, Kultur, Kollektiv, aus sich selbst freisetzen will.«<sup>54</sup>



## 5. »Wo immer ein Selbst ist [...]«

«Wo immer ein Selbst ist, es mag auf der Erde oder im Andromedanebel sein, wird die Idee von Gott aufkommen.« Dieses Bekenntnis John Updikes in seinen autobiographischen Erinnerungen *Selbst-Bewusstsein*<sup>55</sup> soll uns abschließend noch einmal explizit auf die Ebene der theologisch-ethischen Reflexion führen.

*Welches Selbst kommt auf welche Idee Gottes?* Die moraltheologische Tradition ist hier durchaus zu unterschiedlichen Antworten gelangt. Mit den Pflichten gegen sich selbst war lange ein Paradigma theologisch-ethischen Denkens verknüpft, das den Heteronomie-Verdacht kaum ausräumen konnte und sich in der inhaltlichen Bestimmung der Pflichten oft an gewohnte, eingespielte Üblichkeiten hielt. Weniger dem *Warum*, als dem *Was* der Pflicht galt das Interesse. Das Selbst war hier nicht Autor, sondern lediglich Adressat der Pflichten. Verpflichtet wurde das Subjekt gegenüber der eigenen Wesensnatur – und hinter dieser stand wiederum die Ordnung stiftende Autorität Gottes, der also dem Subjekt in einer Externalität der eigenen Freiheit begegnete. Gott steht in dieser Pflichtenlehre auf der Seite des uns selbst in uns selbst Entzogenen. Gott spricht durch unsere Geschöpflichkeit zu unseren Gunsten zu uns, denn es geht um unser Wohlgeordnetsein.

Im Paradigma einer autonomen Moral im christlichen Kontext wird der Anspruch Gottes an den Menschen anders gedacht, vermittelt der *Selbsterfahrung der Freiheit* – in ihrer Unbedingtheit wie in ihrer Endlichkeit. Kommt der Mensch nicht frei zu sich selbst, dann kommt er auch nicht zu Gott, weil Gott nicht jenseits menschlicher Freiheit zum Menschen kommen will. Nur einem frei sein wollenden Selbst kommt die Idee eines Gottes, der die Freiheit aller will. Durch diesen Wechsel in der theologischen Begründung wird die theologische Ethik überhaupt erst in die Lage versetzt, sich nicht gegen die moderne Selbstthematization des Menschen behaupten zu müssen. Diese nachgeholte Modernisierung der Moraltheologie findet in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts statt und hat eminente Konsequenzen bis in die spezielle Moral hinein.

Was in dieser Phase der autonomen Moral aber noch nicht, oder kaum, im Blick ist, das sind die *Ambivalenzen der Individualisierung*. Das aufklärerische Versprechen der Autonomie ist durch Individualisierung nicht einfach Wirklichkeit geworden, statt dessen sehen sich die Individuen vor bisher ungeahnte Identitätsanforderungen gestellt. Mit dieser Problemverschiebung ist keineswegs ein Zurück hinter das Konzept der autonomen Moral intendiert. M.E. aber wird sich theologische Ethik über den Begründungszusammenhang sittlicher Forderungen und sittlichen Personseins hinaus mit Aspekten anreichern müssen, die auf die konkrete Realisierung einer autonomen Lebenspraxis abzielen – und dies nicht jenseits der gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte, sondern unter ihren Bedingungen. Es wird also nicht mehr nur »nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen [sein], durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren«<sup>56</sup>, um die »Evidenz des Freiheitsdenkens«<sup>57</sup> zu sichern, sondern nun auch danach, wie inmitten des Zwangs zur Individualität befreiende und identitätsstützende Erfahrungen gemacht werden können. Nicht nur an der Verpflichtung zur Freiheit, auch an der Sorge um das Selbst kann theologische Reflexion anknüpfen und ihre humanisierende Kraft erweisen. Hierzu sollen abschließend einige Vermutungen angestellt werden.<sup>58</sup>

Wie kann, so lautet nach der präsentierten zeitdiagnostischen Kurzbesichtigung die neue Frage an die Theologie, der Glaube an die Fremdreferenz Gott aussehen, damit er der notwendigen selbstreferentiellen Identität in nicht-heteronomer Weise zur Handlungsfähigkeit verhilft?

Ausgangspunkt ist die These einer im ganzen *ambivalenten* Entwicklung der individualisierten Gesellschaft. Weder produziert die Moderne nur *gefährliche*, weil egoistisch-anomische Individuen, noch endet sie beim *gefährdeten*, weil zur Unfreiheit verdamnten Individuum. Individualisierung, so Markus Schroer, der diese Differenz markiert, ist ein *riskantes* Unternehmen, das neue Kompetenzen des Selbstbezugs fordert. Den Individuen von heute ist mit den Worten von Zygmunt Bauman aufgetragen: »sich um sich selbst zu kümmern, auf ihren Körper zu achten, ihre eigenen einzigartigen Persönlichkeiten zu formen, ihrem ›wirklichen Potential‹ freien Lauf zu lassen, sich stets von dem abzuheben, was sie schon gewesen sind [...]«<sup>59</sup> Wer aber hilft uns, »mit all diesen verwirrenden Pflichten um[zu]gehen«<sup>60</sup>? Der Terminus Pflicht taucht hier sicher nicht zufällig auf – er deutet an, dass uns die Selbst-Sorge als Forderung begegnet.

Gesucht wird angesichts des angedeuteten ständigen Zwangs der Selbst-Wahl, der auf individueller Ebene die moderne Ideologie des permanenten Wandels abbildet, nicht die weitere Steigerung von Individualitätsanforderungen, sondern die Befreiung aus der endlosen Qual der Wahl. Dies setzt aber offensichtlich voraus, dass das Selbst zu einer Haltung der Opposition gegenüber dem Kommando der Individualisierung in der Lage ist. Der amerikanische Schriftsteller Jonathan Franzen spricht von der Notwendigkeit der selbstgewählten, heilsamen Abgeschlossenheit, von der »Kunst des Allein- bzw. Einsamseins«<sup>61</sup>, um sich als Individuum zu bewahren. Das Abseits ist kein Makel mehr, sondern Auszeichnung. Das Individuum spürt seine Gefährdung und reagiert mit partiellen Verweigerungen gegenüber der scheinbar unaufhörlichen Optionssteigerung. Kann in dieser Situation nicht gerade aus dem Glauben daran, dass Gott sich für uns schon immer entschieden hat, eine befreiende Gelassenheit und Sorglosigkeit resultieren, sich nicht ständig selbst erfinden zu müssen? Der Glaube ermöglicht gleichsam einen zusätzlichen und relativierenden Blick von Außen auf die immanente Wirklichkeit und ihre immer neuen Zwänge. Die theologische Auszeichnung des Menschen, Ebenbild Gottes zu sein, ermutigt zum Verzicht auf Originalität um der Originalität willen und ebnet den Weg zu einer Praxis der Aneignung bewährten Menschseins.<sup>62</sup>

Zugleich, weil es zu den Charakteristika der Moderne gehört, Gegensätzliches steigern zu können, gibt es die Erfahrung der eingeschränkten Wahlfreiheiten durch die Monotonie und Konformität der standardisierten, modernen Massenkultur, die das Selbst in den Griff bekommen will. »In einer Zeit der Gleichförmigkeit ist es das Subversivste, was man tun kann«, so Vivienne Westwood, »den Menschen eine Wahl zu bieten.«<sup>63</sup> Wird Gott in dieser Situation als der schöpferische Andere geglaubt, dann kann daraus vielleicht die Kraft zu Neuem und Ungewohntem entspringen. Glauben ist in diesem Sinne Protest gegen die Immanenz und Bedeutungslosigkeit des Immer-Gleichen, des *more of the same*.

Neben diese beiden Aspekte – die Bewahrung des Selbst durch Distanz und durch Offenhalten einer Alternative – tritt schließlich ein dritter, ein religiöser: das Selbst wird unter den geschilderten Bedingungen individualisierter Gesellschaften, auch das hat Luckmann in *Die unsichtbare Religion* gezeigt, zum, wie er sich ausdrückt, *religiösen Thema*. Das Individuum erhält »so etwas wie einen sakralen Status.«<sup>64</sup> Der Selbstverwirklichung wird letzte Bedeu-

tung beigemessen. Sie ist das Ganze, auf das sich Religion noch beziehen kann, nachdem die Differenzierungsprozesse zu einer immer nur noch partiellen, funktionspezifischen Inklusion des Individuums geführt haben. Entscheidend aber ist, welches Selbst sakralisiert wird, das *freie* oder das *eigene* Selbst? Nur im letzten Fall droht *Selbstreferenz* (Selbstbezüglichkeit) in *Selbstverehrung* (Selbstverehrung) umzukippen, wie Kaufmann vor einem Jahrzehnt pointiert konstatiert hat.<sup>65</sup> Selbstverabsolutierung produziert eine ängstliche Selbst-Sorge, nicht verwechselt zu werden und nimmt die anderen nur noch im Interesse der eigenen Selbstverwirklichung wahr. Das *freie* Selbst, oder anders gesagt: die Person in ihrer unbedingten Würde zu sakralisieren, kann demgegenüber zur Sicherung der Wahrung der Menschenrechte beitragen. Sakralisierung meint dann *Unantastbarkeit*.<sup>66</sup> Bereits auf anthropologischer Ebene aber muss der Versuch scheitern, das *eigene* Selbst zu sakralisieren, denn die Selbst-Sorge kann nicht allein gelingen, weil Identität sich nur in sozialer Interaktion herausbildet und stabilisiert, genauer: in *Anerkennungsverhältnissen*. Das eigene Wollen kann nicht durch reine Introspektion gefunden werden. Auch auf der Ebene der ethischen Autonomie gehört die Anerkennung der Anderen zu den Bedingungen der Freiheit. Sie ist aber nicht nur klug, sondern unbedingt gesollt. Hier stößt das Selbstsorge-Denken an eine Begründungsgrenze, insofern die moralische Autonomie aller erst die Begründung dafür ist, dass alle im Interesse der Bewahrung der Freiheit das eigene Selbst zum Gegenstand der Sorge, nicht aber der Verehrung machen sollen. Dem christlichen Glauben ist eine permanente Endlichkeitserinnerung eingestiftet, die zu einer befreienden Ent-Sakralisierung des Selbst führen kann.

Durch die Unterscheidung zwischen dem freien und dem eigenen Selbst wird es nun möglich, die Selbst-Sorge in ein Verhältnis zu dem zu setzen, was kantianisch mit den Pflichten gegen sich selbst intendiert ist. Diese drücken aus, dass ich mich selbst – und dann auch die anderen – als Wesen mit einer unbedingten Würde zu begreifen habe. Also darf ich mit mir selbst nicht in beliebiger Weise umgehen. Vielleicht transportiert heute eher als der Begriff der Pflicht derjenige der Verantwortung diesen Gedanken. Sorgt sich aber die Person nicht um das eigene, individuelle Selbst, dann droht sie das zu verlieren, was zu ihrer Würde gehört, nämlich ein eigenes Leben führen zu können. Eine übersteigerte Sorge um das Selbst kann jedoch auch die eigene Freiheit bedrohen, weil sie in die Angst treibt und die anderen nur noch instrumentalisiert für eigene Interessen.

Die Selbstsorge, so lautet die abschließende These, ist ein Feld, auf dem der christliche Glaube als Kraft zur Kritik und zur Distanz seine Relevanz für die Identität des Individuums unter Beweis stellen kann. Dadurch gewinnt er eine größere Nähe zur spezifischen Erfahrung der Moderne, dass die Freiheitsgewinne ohne eine Sorge um das Selbst auf dem Spiel stehen. Die Entzauberung der Welt geht deshalb weiter, nun richtet sie sich auf das individualisierte Individuum. Anders als manche Protagonisten der Selbstsorge aber insistiert christlicher Glaube darauf, dass es nicht nur klug, sondern begründeterweise und unbedingt gesollt ist, sich um die eigene Würde zu sorgen, wie um die der anderen, aller anderen.

*HD Dr. Stephan Goertz*  
*Seminar für Moraltheologie*  
*Johannisstr. 8-10*  
*D-48143 Münster*

## Abstract

What can be understood as one's duty to oneself is decided by one's understanding of what the ‚self‘ is. This holds for philosophical as much as for theological ethics. The article tries to show that Christian faith, in the interests of a culture of common freedom, should take up a differentiated position towards the (post)modern care of the self.

## Anmerkungen

1. Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens des Verfassers am 27. Juni 2003 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster. Der Text wurde für die Veröffentlichung nur geringfügig verändert.
2. Beck, Ulrich, *Jenseits von Stand und Klasse?* (1983), Wiederabdruck in: U. Beck/E. Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994, 43-60, 56.
3. Ebd.
4. Ebd. (Hervorh. S.G.)
5. In: ThPh 76 (2001) 63-99.
6. Ebd. 98.
7. Kersting, Wilhelm, *Pflicht*, in: HWP 7, 405-433, 405.
8. Vgl. dazu Sauer, Roland, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, Phil. Diss. Würzburg 1981.
9. Stelzenberger, Johannes, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933, 243.
10. Kersting, *Pflicht*, 408.
11. So u.a. noch bei Linsenmann, Franz Xaver, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg i.Br. 1878, 250.
12. Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, Gesammelte Werke I,4, 12; vgl. dazu kurz Pieper, Annemarie, *Ethik der aufgeklärten Vernunft*, in: Dies. (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik Bd. 1*, Tübingen/Basel 1992, 66-80.
13. Cathrein, Viktor, *Moralphilosophie*, Bd. 2: *Besondere Moralphilosophie*. Freiburg i.Br. 1891, 43.
14. Vgl. Linsenmann, *Lehrbuch*, 249ff.; Hoffmann, Monika, *Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos*, Paderborn 2002.
15. Hirschbrich, Ernst, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburg 1959, 147.
16. Reiter, Johannes, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816-1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik* (Moraltheologische Studien, Hist. Abt. Bd. 4), Düsseldorf 1978, 209.
17. Vgl. ebd. 215f.
18. So das Urteil von Hofmann, Rudolf, *Pflicht(en)*, in: SM II, 1151-1157, 1156.
19. Sailer, Johann Michael, *Handbuch der christlichen Moral Bd. 2*, Neue, rev. und verm. Aufl. Sulzbach 1834, 6.
20. Gerhardt, Volker, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, 412.
21. Vgl. Durán Casas, Vicente, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants ›Metaphysik der Sitten‹*, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 144ff.
22. Vgl. Gerhard, *Selbstbestimmung*, 448f.
23. Krämer, Hans, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995, 17.
24. Ebd. 15.
25. Ebd. 16.
26. Ebd. 20.
27. Beck, Ulrich, *Gesamtkunstwerk Ich*, in: R. van Dülmen (Hg.), *Erfindungen des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*, Köln/Weimar 1998, 637-654, 637.
28. Ebd. 640.
29. Ebd. 648.
30. Wilde, Oscar, *Das Bildnis des Dorian Gray*, München 192002, 27.
31. Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung, 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 127.
32. Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*, Frankfurt a.M. 1989, 251.
33. Vgl. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 132.
34. Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1993, 139. Zum Thema vgl. auch Hettlage, Robert/Vogt, Ludgera (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000.
35. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 100.

36. Ebd.
37. Ebd. 132.
38. Schmid, Wilhelm, *Selbstsorge*, in: HWP 9, 528-535, 534.
39. Schroer, Markus, *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachrone Theorieperspektiven*, Frankfurt a.M. 2001, 115f.
40. Früchtl, Josef, *Spielerische Selbstbeherrschung. Ein Beitrag zur ›Ästhetik der Existenz‹*, in: H. Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt a.M. 1998, 124-148, 128.
41. Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1999, 175.
42. Ebd. 249f.
43. Hier wäre an all die Übungen und Techniken zu erinnern, die das Selbst in Spiritualität, Asketik und Mystik zum Gegenstand der eigenen Sorge haben werden lassen. Strittig ist jedoch, mit welchem Ziel diese Selbstsorge verbunden war. Ging es um die Stärkung des Selbst im Interesse seiner Autonomie oder darum, es für den religiösen Dienst bereit und des Heiligen würdig zu machen, wie Alois Hahn vermutet, vgl. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, 400-403. Die Unterschiede in den Beziehungen des Selbst zu sich selbst zwischen antiker und christlicher Praxis sind vor allem von Foucault immer wieder herausgearbeitet worden, vgl. Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit. 3. Bd. Die Sorge um sich*, Frankfurt 1986; dazu: Köhler, Oskar, *Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum*, in: StZ 117 (1992) 17-28.
44. Vgl. Rieger, Markus, *Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der ›Technologien des Selbst‹ anhand der ›Essais‹ von Michel de Montaigne*, Münster u.a. 1997.
45. Vgl. Schroer, *Individuum*, 122.
46. Früchtl, *Selbstbeherrschung*, 132.
47. *Wahrheit, Macht, Selbst*. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982), in: Foucault, Michel u.a., *Technologien des Selbst*, hg. von L.H. Martin u.a., Frankfurt a.M. 1993, 15-23, 17.
48. Vgl. Pfannkuchen, Markus, *Archäologie der Moral. Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik* (StdM, Beihefte 6), Münster 2000, 101.
49. Vgl. Früchtl, *Selbstbeherrschung* 136.
50. Ebd. 137.
51. Ebd. 141.
52. Ebd. 146.
53. Ebd.
54. Gross, Peter, *Ich-Jagd*, Frankfurt a.M. 1999, 183.
55. Updike, John, *Selbst-Bewußtsein. Erinnerungen*, Reinbek bei Hamburg 1990, 300.
56. Pröpper, Thomas, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung*, in: JCSW 36 (1995) 11-26, 26.
57. Ebd. 25.
58. Vgl. zum folgenden auch Gabriel, Karl, *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne*, in: H. Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Innsbruck-Wien 1999, 205-227.
59. Bauman, Zygmunt, *Biologie und das Projekt der Moderne*, in: *Mittelweg* 36, 2. Jg., H. 4, 3-16, 12 (zitiert nach Schroer, *Individuum*, 449).
60. Ebd.
61. Franzen, Jonathan, *Anleitung zum Einsamsein*, Reinbek bei Hamburg 2002, 15.
62. Vgl. Meuter, Norbert, *Müssen Individuen individuell sein?*, in: Jürgen Straub/Joachim Renn (Hg.), *Transitorische Identität*, Frankfurt/New York 2002, 187-210, 202.
63. *Süddeutsche Zeitung* vom 25./26.1.2003.
64. Luckmann, *Religion*, 153.
65. Kaufmann, Franz-Xaver, *Selbstreferenz oder Selbstverrenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung*, in: *Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann*. Eine Dokumentation, hg. von der Ruhr-Universität Bochum, Bochum 1993, 25-46.
66. Vgl. Kron, Thomas, *Postmoderne Ethik und Individualisierung*, in: Ders. (Hg.), *Individualisierung und soziologische Theorie*, Opladen 2000, 219-239, 233f.