

*Franz-Xaver Kaufmann*

## CHRISTENTUM UND CHRISTENHEIT

### *1. Das Christentum als historischer und soziologischer Gegenstand*

Es wird hier von Christentum nicht in einem theologischen oder konfessorischen, sondern in einem historischen und soziologischen Sinn die Rede sein. Mit einer Formel der spätmittelalterlichen Philosophie: „Etsi Deus non daretur“, d. h. als ob es Gott nicht gäbe. Diese Redeweise steht natürlich in einer Spannung zum Gegenstand, der sich selbst theologisch und konfessorisch versteht. Ich möchte diejenigen unter Ihnen, die mit dem Christentum etwas im Sinn haben, um Geduld und Verständnis bitten, wenn Ihre Anliegen erst sehr allmählich aus der nüchtern gemeinten Analyse hervortreten.

Sodann: Das Christentum ist ein historisches Phänomen von nunmehr bald 2000jähriger Dauer, und auch die mit dem Wort Christenheit zu bezeichnenden Phänomene erstrecken sich je nach Perspektive über 500 bis 1000 Jahre. Es bedarf selbst für einen Vertreter der ohnehin zu historischen Verkürzungen neigenden Soziologie einer gewissen Waghalsigkeit, sich einem so umfassenden Gegenstand in der gebotenen Kürze zu nähern. Verkürzungen und Vereinfachungen sind dabei unvermeidlich, und den möglichen Vorwurf des historischen Diletterens werde ich nicht entkräften können.<sup>1</sup>

Für einen Soziologen ist es wesentlich leichter, sich einen Begriff der Christenheit als des Christentums zu bilden. „*Christenheit*“ ist auch nach gemeinchristlichem Selbstverständnis die Bezeichnung für eine historische Epoche des abendländischen Christentums, als deren Eckdaten die Jahre 1054 und 1555 gelten können. Im Jahr 1054 trennten sich Ostkirche und Westkirche durch den wechselseitigen Bannstrahl ihrer Patriarchen in bisher endgültiger Weise. Damit begann die unabhängige Entwicklung der päpstlichen Westkirche und in etwa auch das, was wir seit Max Weber als den *abendländischen Sonderweg* bezeich-

nen. Im Jahr 1555 wurde die Spaltung der abendländischen Christenheit durch Beschlüsse des kaiserlichen Reichstags besiegelt, derer wir uns unter dem Namen „Augsburger Religionsfriede“ erinnern. Hierbei wurde den Reichsständen zugestanden, eigene Glaubens- und Kirchenordnungen aufzurichten, woraus sich dann der Grundsatz „Cuius regio, eius religio“ entwickelte, der die konfessionellen Verhältnisse in Europa bis zum Wiener Kongreß von 1815 im wesentlichen bestimmt hat. Im Anschluß daran beginnt die moderne Epoche der Christentumsgeschichte, die durch verstärkte Beziehungen zwischen den Konfessionen im Rahmen von sich grundsätzlich konfessionell neutral verstandenen politischen Gemeinwesen zu kennzeichnen ist.

Mit dem Namen Christenheit sei somit jene weiträumige mittelalterliche Vergesellschaftungsform des Abendlandes bezeichnet, welche zum einen aus den karolingischen und ottonischen Reichsgründungen, zum anderen aus der religiösen und politischen Erstarkung des Papsttums resultierte. Wie aber kann der Soziologe das *Christentum* in einer einheitlichen Perspektive begreifen? Die historische Vielfalt sowohl der Bekenntnisse als auch der Sozialformen des Christentums scheint sich einer vereinheitlichenden Begrifflichkeit von vornherein zu verweigern. Dennoch gibt es auch hier ein einigermaßen handhabbares soziales Abgrenzungskriterium; nämlich die Anhängerschaft an jenen Christus, als den alle Christen gemäß vielfacher urchristlicher Zeugnisse den gekreuzigten Jesus von Nazaret bekennen. Auch wenn im einzelnen die Art dieses Bekenntnisses Unterschiede aufweist, die häufig soziale Trennungen der Christen und Versuche der Ausschließung ganzer Bekenntnisse aus dem Kreis des Christlichen hervorgebracht haben, so bleibt eben doch eine historisch faßbare Gemeinsamkeit des Bekenntnisses, das seinen Bezugspunkt in der Person Jesus Christus findet. Ein soziologischer Begriff des Christentums bezieht sich also auf die Anhänger und Verfechter derjenigen Botschaft, die in den sog. Evangelien und sonstigen kanonischen Schriften enthalten ist. Diese Anhänger haben sich je nach den politischen und gesellschaftlichen Umständen in sehr unterschiedlichen Sozialformen des Christentums verfaßt, unter denen die als „Christenheit“ bezeichnete Konfiguration eine bestimmte und historisch besonders wirkungsvolle gewesen ist.

## *2. Die soziale Tradierung des Christentums als Bezugsproblem*

Wenn wir das Christentum nur von seiner in heiligen Büchern enthaltenen Botschaft und ihren bekenntnisspezifischen Ausdeutungen her begreifen, wie dies der theologischen und kirchlichen Tradition entspricht, so wird in keiner Weise sichtbar, wie und warum es dem Christentum gelungen ist, in seiner wechselhaften 2000jährigen Geschichte in so historisch erfolgreicher Weise zu überdauern. Vom Anfang her gesehen ist das ja ein höchst unwahrscheinliches Ergebnis. Wie wir heute wissen, war der historische Jesus keineswegs der einzige Messiasanwärter seiner Zeit, sondern konkurrierte vermutlich mit einer Vielzahl anderer jüdischer Wanderprediger, unter denen auch Johannes der Täufer war. Warum hat sich Jesus von Nazaret in der „Messiaskonkurrenz“ durchgesetzt? Warum haben seine Jünger nach der schändlichen Kreuzigung ihres Rabbi nicht aufgegeben? Und warum gelang es der sich nach seinem Tod bildenden jüdischen Sekte der Christen, das römische Weltreich zu unterwandern und zunächst zur erlaubten, dann zur herrschenden Religion aufzusteigen? Warum und wie ist es trotz aller politischen Verflechtungen und Machtkämpfe immer wieder gelungen, aus der Botschaft selbst neue Impulse freizusetzen, welche die Geschichte des Abendlandes geprägt haben? Und wie stehen die Chancen des Christentums, auch die Folgen der neuzeitlichen Säkularisierung zu überdauern?

Mit diesen Fragen ist das Bezugsproblem dieser Vorlesungen angedeutet: Wie konnte die soziale Tradierung des Christentums über so lange Zeiträume gelingen? Ich schlage Ihnen vor, den Gedanken ernst zu nehmen, *daß die christliche Botschaft von ihrer wirksamen Weitergabe durch Menschen abhängt*, die von ihrer Bedeutung – worin auch immer sie im einzelnen bestehen mag – überzeugt sind. In verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten waren es nicht immer die gleichen Merkmale der christlichen Botschaft, welche die Menschen bewegten oder auch beruhigten, ihnen Kraft zum Widerstand oder auch Anleitung zum Gehorsam gaben. Aber offensichtlich hat die Botschaft immer wieder Motive freigesetzt oder sich mit Motiven verbunden, welche eine Weitergabe der Botschaft über die Generationen und überdies in vielen Fällen eine Art Mission ermöglichten, welche der Ausbreitung des Christentums dienlich war. Wie nicht zuletzt die Veranstaltungen dieser Salzburger Hochschulwochen deutlich machen, hat diese Mission allerdings keineswegs nur religiöse, sondern oft sehr profane

Ursachen und Begleiterscheinungen gehabt, die teilweise dem Inhalt der Botschaft geradezu widersprachen.

Die Tradierung des Christentums durch die Geschichte ist daher kein Triumphzug der reinen Lehre über die böse Welt, sondern ein Prozeß, in dem das historisch Unwahrscheinliche geschieht, daß nämlich die Impulse der ursprünglichen Lehre trotz ihrer fortgesetzten Vermengung mit andersartigen Motiven und Gegebenheiten immer wieder virulent geworden sind. Tradierung und Ausbreitung des Christentums wurden oft von politischen Entscheidungen und Ereignissen bestimmt, die mit dem Inhalt der christlichen Lehre so gut wie nichts zu tun hatten und deren sich zum mindesten heute Christen schämen. Das Motto von Paul Claudels „Seidenem Schuh“ – „Gott schreibt gerade auch auf krummen Zeilen“ – kommt als gläubige Deutung der Geschichte den historischen Beobachtungen wohl noch am nächsten. Die Frage nach der Tradierbarkeit des Christentums ist aber auch für uns Heutige von besonderer Bedeutung, weil der offensichtliche Rückgang des christlichen Glaubens – zumal im deutschen Sprachraum – die Frage nach den Gründen für dieses Mißlingen der Tradierungsaufgabe aufwirft.

Christentum und Christenheit: Wir können die mit den beiden Begriffen sich andeutende Spannung auch verstehen als *Frage nach den sozialen Bedingungen der Inkulturation des Christentums und der daraus resultierenden Ambivalenz*. Offensichtlich ist es niemals gelungen, das Christentum in sozusagen chemisch reiner Form zu tradieren. Die Botschaft ist vielmehr in ihrer Tradierung immer an ein soziales Substrat gebunden, das nicht nur von der Botschaft, sondern zugleich von einer Vielzahl ökonomischer, politischer und sonstiger gesellschaftlicher Faktoren geprägt ist. Wie und unter welchen Bedingungen kann sich das Christliche darin behaupten? Dies ist die soziologische Perspektive, welche diesen Ausführungen zugrunde liegt. Diese weitreichende Frage kann hier selbstverständlich nur skizzenhaft angegangen werden, und ihre Behandlung setzt eine Gratwanderung zwischen historischer und systematischer Analyse voraus. Für die Zwecke dieser Ausarbeitung habe ich mich entschlossen, der theoretisch informierten historischen Skizze den Vorrang zu geben vor einer systematischen Explikation ihrer theoretischen Grundlagen, zu denen die Wissenssoziologie ebenso gehört wie die Gesellschaftstheorie und die Sozialisationstheorie.<sup>2</sup> Ich betrachte soziologische Theorien nicht als Selbstzweck, sondern als Werkzeuge zum besseren Verständnis sozialer Wirklichkeiten.

### 3. Die Durchsetzung des Christentums im Abendland und die Entstehung der Christenheit

Zahlreiche Studien machen deutlich, daß sich die Christentums-geschichte des ersten Jahrtausends als Sequenz unterschiedlicher In-kulturationen beschreiben läßt, die untereinander nur lose Beziehungen aufweisen, aber durch eindeutige Übergänge kontinuierlich verbunden sind. Die urchristlichen Gemeinden lassen sich am ehesten als religiös-soziale Bewegung im Rahmen des Judentums kennzeichnen.<sup>3</sup> Innerhalb der Bewegung blieben zunächst die Augenzeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu die maßgeblichen Autoritäten, doch ereigneten sich offenbar auch weiterhin charismatische Berufungen, deren prominente den Apostel Paulus betraf. Die geistlichen Führer der Bewegung scheinen im wesentlichen weiterhin als Wanderprediger gewirkt zu haben, wie das dem jesuanischen Gebot entsprach. Ihre Botschaft richtete sich an Menschen aller Stände, und so bildeten die frühchristlichen Gemeinden auch in dieser Hinsicht einen Gegensatz zu ihrer Umgebung: Sie waren zwar nicht revolutionär, aber alternativ.

Die urchristlichen Gemeinden lebten aufgrund der apostolischen Verkündigung *eschatologisch*, d. h. in der Erwartung auf eine *nahe* Wiederkunft Christi. In dem Maße, als die sog. Parusie sich verzögerte, die unmittelbaren Zeitzeugen des Lebens Jesu starben und die Gemeinden sich vergrößerten sowie untereinander in Kontakt traten, wurde es immer unvermeidlicher, daß sich die Gemeinden eigene Leitungen gaben und die Prinzipien des Gemeindelebens untereinander abstimmten. Dabei fällt auf, daß die Urgemeinden die Ordnungsvorstellungen ihrer politisch-sozialen Umwelt zunächst nicht übernahmen, sondern eigene Ordnungsbegriffe wie *Diakonia* und *Charisma* entwickelten. Diese Vorstellungen genügten aber offensichtlich nicht, um interne Spaltungen infolge von Glaubensunterschieden oder Rangkonkurrenzen zu beheben, zu deren Schlichtung die umherziehenden geistlichen Führer oft nicht in der Lage waren. So entstanden – zunächst örtlich durch apostolische Einsetzung – gemeindegebundene *Ämter*, für die sich die Namen „Episkop/Bischof“ und „Diakon“ (so vorwiegend in den heidenchristlichen Gemeinden) und „Presbyter/Älteste“ (so vorwiegend in judenchristlichen Gemeinden) einbürgerten. Sie setzten sich gegen die vorher höher bewerteten Propheten und Lehrer durch, weil sie nicht wie diese umherzogen, sondern kontinuierlich ihren Gemeinden zur Verfügung standen. Nachdem eine solche erste *hierarchische Differenz* innerhalb der Gemeinde einmal etabliert war, scheint sich im

Laufe des 2. Jahrhunderts die Trennung zwischen Klerus und Laien verallgemeinert zu haben, und zwar im Sinne eines Verhältnisses von Über- und Unterordnung. Dabei wurden zunehmend hierarchische Deutungselemente der römisch-hellenistischen Umgebung in modifizierter Form aufgenommen und durch die Vorstellung einer hierarchisch geordneten Himmelsordnung für das christliche Gemeindeleben verbindlich gemacht: Bischof, Priester/Presbyter, Diakon. In der Tat zeichnete sich nämlich das römische Ordnungsdenken durch einen ausgeprägten Zug zur hierarchischen Rangordnung aus.<sup>4</sup> Da die christliche Botschaft keine neue soziale Ordnung, sondern nur eine innere Distanz zur bestehenden sozialen Ordnung um des Reiches Gottes willen predigte, ist es sehr plausibel, daß sich auch die Christen bei der Ordnung ihrer Verhältnisse an erfolgreichen Lösungen und Modellen in ihrer Umgebung orientierten, sie jedoch stets in eigensinniger Weise umdeuteten. Dies läßt sich ebenso für die spätere Reichskirche, aber auch für das Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Ordnung in der frühen Neuzeit dar- tun, wie nicht zuletzt die Parallelisierung von Kirche und Staat in der katholischen Societas-Perfecta-Lehre zeigt.

Die erfolgreiche Institutionalisierung der christlichen Gemeinden und ihres überregionalen Zusammenhangs ist selbstverständlich noch keine ausreichende Erklärung für den *historischen Erfolg des Christentums*. Offensichtlich erwies sich jedoch die kirchliche Organisation über Jahrhunderte hinweg als stabiler denn die sie umgebenden politischen Ordnungsformen. Christliche Gemeinden beeindruckten die Zeitgenossen nicht nur durch das Maß der Disziplin ihrer Angehörigen und deren sozialen Zusammenhalt über Standesgrenzen hinweg, sondern auch durch ein „einzigartiges Fürsorgewesen“, in dem zunehmend auch die Frauen eine erhebliche und anerkannte Rolle spielten.<sup>5</sup>

Die öffentliche Anerkennung und Unterstützung des Christentums durch den römischen Kaiser sollte die Christentumsgeschichte nachhaltig verändern. Alle religiösen Spaltungen erhielten nunmehr auch politischen Charakter, und politische Interessen wie Konflikte wirkten auf die religiösen Verhältnisse zurück. Das Christentum war damit in ein bis weit in die Neuzeit hinein unauflösliches Verhältnis zu den politischen Herrschaftsbedingungen geraten.

Nur einige wenige Konsequenzen der sog. *Konstantinischen Wende* seien hier angedeutet:

a) Es stabilisierte sich die grundlegende Zuwendung der Christen zur Welt in ihren konkreten institutionellen Gegebenheiten. Indem nunmehr die alternative Weltanschauung der Christen zur herrschenden

wurde, verlor sie jedoch ihren oppositionellen, weltdistanzierenden Charakter und wurde allmählich zu einem zentralen kulturellen und politischen Integrationsfaktor Europas.

b) War das Christentum bis dahin eine vorwiegend städtische Erscheinung, so breitete es sich nunmehr auch auf dem Lande aus und wurde mehr und mehr zum integrierenden Bestandteil einer sich mit dem Niedergang des Römischen Reiches reagrarisierenden Welt. Die Massentaufen bedeuteten aber häufig nur eine oberflächliche Christianisierung, welche die bisherigen heidnisch geprägten Lebensverhältnisse kaum veränderte. Deshalb fanden zunehmend auch naturreligiöse und magische Elemente Eingang in das nun offiziell christliche Weltverständnis. Eine zyklische Natur- und Weltauffassung überlagerte den ursprünglichen eschatologischen Charakter der christlichen Weltanschauung.

c) Religion und Politik verbanden sich zu einer untrennbaren Einheit, die allerdings im Osten und im Westen des Reiches eine unterschiedliche Form annahm: Im Osten entwickelte sich ein reichskirchliches *cäsaropapistisches* System, im Rahmen dessen die Leitung der Kirche in den Händen des Kaisers von Byzanz lag. Im Westen dagegen traten mit dem allmählichen Zerfall der römischen Reichsstrukturen im 5. und 6. Jahrhundert mehr und mehr die kirchlichen Würdenträger in politische Funktionen ein, in besonders prominenter Weise der Bischof von Rom, der seinen Herrschaftsanspruch mit der Nachfolge des heiligen Petrus begründete. Wir können hier von einem *hierokratischen*, also priesterherrschaftlichen System sprechen.

Das Schwergewicht der Verbreitung des Christentums lag im Altertum eindeutig im östlichen Raum, und dementsprechend blieb der kirchliche Einfluß des Westens zunächst bescheiden. Ost-Rom wußte sich auch besser gegen die Wellen der Völkerwanderung abzusichern, die den Zerfall des Westreiches heraufgeführt haben. Erst mit der Bekehrung einflußreicher Stämme zum römischen Christentum gewannen die Bischöfe von Rom allmählich an Einfluß, wobei die Päpste durch gezielte Missionsarbeit ihren Einflußbereich auch außerhalb der römischen Reichsgrenzen zu stärken suchten. Die geschichtlich weitreichende Bekehrung des Frankenkönigs Chlodwig zum römischen Christentum (und nicht zu dem bei den Goten vorherrschenden Arianismus) war wohl in erster Linie eine Folge politischer Überlegungen, wird aber auch mit einem durch die Anrufung Christi errungenen Sieg der Franken über die Alemannen in Verbindung gebracht. Während die vielfach häretischen Stämme in Nordafrika und Spanien dem Ansturm

des Islams unterlagen, vermochten die katholischen Franken zu widerstehen und nach Jahrhunderten politischer Desorganisation im 7. und 8. Jahrhundert wiederum ein Großreich im Westen zu konsolidieren. Unter dem Druck der langobardischen Bedrohung, der Byzanz nicht mit Energie entgegentrat, suchten die Päpste zunehmend Schutz bei den fränkischen Herrschern, und nachdem Karl der Große den fränkischen Einfluß auf Italien ausgedehnt und auch die römische Oberhoheit übernommen hatte, wurde ihm von Papst Leo III. unter bis heute nicht voll geklärten Umständen im Jahr 800 die damals in Byzanz vakante Kaiserwürde übertragen. De facto entstand damit im Westen ein neues, germanisches Kaisertum, das sich eine ähnliche Oberhoheit über die Kirche zusprach, wie sie in Byzanz üblich war.

Die römisch-katholische Kirchengeschichtsschreibung neigt dazu, die Rolle des Bischofs von Rom in den Auseinandersetzungen mit den kaiserlichen Gewalten aufzuwerten, um eine möglichst ununterbrochene Behauptung des päpstlichen Primatsanspruchs seit der Frühzeit plausibel zu machen. Angesichts der für das Frühmittelalter insgesamt fragmentarischen Quellenlage bleibt hier für ungesicherte Einschätzungen ein weites Feld. Es ist aber wohl schwerlich zu bestreiten, daß nach der vorherrschenden Auffassung der Zeit dem Kaiser die Leitung des Reiches und gleichzeitig der Schutz und die Festigung der Kirche zukamen, während dem Papst allein geistliche Funktionen zugesprochen wurden. Es ist daher Eugen Rosenstock-Huessy zuzustimmen, wenn er den *Dictatus Papae* von Gregor VII. (1075) und den darauf folgenden Investiturstreit als die erste abendländische Revolution bezeichnet.<sup>6</sup> Der Anspruch des Papstes auf die *Libertas Ecclesiae*, auf die Befreiung von der politischen Vormundschaft des Kaisers, brach mit allen Traditionen seit der Konstantinischen Wende und läutete ein neues Zeitalter ein, das wir rückblickend und in gesellschaftstheoretischer Absicht als das *Zeitalter der gesellschaftlichen Differenzierung* bezeichnen können.

Während das byzantinische Mönchtum stets ein tendenziell ungezügelter, abweichendes Element mit Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung blieb, hat das Mönchtum im Abendland insbesondere durch die Verbreitung der Regel des Benedikt von Nursia einen einheitlicheren und disziplinierteren, damit aber auch vielfach etablierteren Charakter erhalten. Charakteristisch für die Form des Mönchtums im Westen wurde die Sozialform des *Ordens*, d. h. einer zahlreiche Mönchsgemeinschaften zusammenfassenden Ordnung, und ein gewisses Maß an wechselseitiger Kontrolle der dabei entstehenden Klöster. Zwar haben



auch diese Formen einer ihrem Anspruch nach radikalen Christusbefolgung häufig aufgrund ihres eigenen ökonomischen Erfolges Verfallserscheinungen gezeigt, auf die jedoch immer wieder religiös motivierte Reformen reagierten, von denen neue Impulse einer religiösen Vitalisierung des Christentums ausgingen. Eine der wichtigsten dieser Reformen ging ab 910 von der Benediktinerabtei in Cluny aus; ihre Konsequenzen sollten – vermittelt über den Investiturstreit – weltgeschichtliche Folgen zeitigen.

#### 4. Der Investiturstreit und seine Folgen

Vergleicht man die Christenheit mit anderen Formen religiös fundierter Reichsbildung, so fällt auf, daß von Anfang an kein problemloses Ineinander von Religion und Herrschaft, sondern eine *innere Distanz* zwischen beiden Phänomenen bestand, aus der stets erneute historische Spannungen resultierten. Selbst das byzantinische Kaisertum ging nie so weit, sich selbst priesterliche Funktionen anzumaßen, und noch deutlicher war im Westen das spannungsreiche Verhältnis von Kaiser und Papst. Insbesondere aber war es in Ost und West das Mönchtum, dessen alternative Lebensweise den radikalen Anspruch des Christentums sozial weitertrug und in eigene asketische Lebensformen goß.

Die entstehenden germanischen Kaiserreiche orientierten sich in ihrem Selbstverständnis und Anspruch zunächst am byzantinischen Vorbild, um dessen gleichberechtigte Anerkennung sie lange ringen mußten. Erst nach dem großen Schisma von 1054 wird der abendländische Sonderweg offenkundig, der auf der institutionalisierten Spannung und Komplementarität zwischen Kaiser und Papst beruht und im Wormser Konkordat von 1122 seine Grundlage fand. Hier wurde erstmals die Differenz zwischen „geistlich“ und „weltlich“ zum Anknüpfungspunkt der Zuweisung unterschiedlicher Funktionen an Kaiser und Papst gemacht, und ich betrachte dies als die entscheidende Weichenstellung für den Prozeß funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung, der gemäß der neueren soziologischen Gesellschaftstheorie als zentraler Mechanismus der Modernisierung gelten kann. Es lohnt sich daher, Vorgeschichte und Wirkungen des den Investiturstreit formell abschließenden Wormser Konkordates genauer zu bedenken.

Im 10. Jahrhundert entstand in Frankreich und Deutschland eine religiöse Reformbewegung. Hintergrund dieser Reformbewegung, die wesentlich breiter war als die heute zumeist erwähnte cluniazensische

Klosterreform, war eine weitgehende *Desorganisation* der politischen, ökonomischen und religiösen Verhältnisse in Westeuropa. Infolge einer Reihe unfähiger Herrscher war das Karolingerreich schwach geworden; die Bischofswürde von Rom war zum Streitgegenstand römischer Adelsgeschlechter verkommen; Normannen, Sarazenen und Ungarn hatten weite Landstriche Westeuropas bei ihren Beutezügen geplündert und zerstört; in weiten Gebieten lagen die Grundherren in permanenter Fehde untereinander; das Raubrittertum florierte. Selten läßt sich in der Geschichte des Abendlandes so sehr eine direkte gesellschaftliche Wirkung christlichen Gedankengutes und kirchlicher Führerschaft feststellen wie in dieser Situation. Es war vor allem der Gedanke des *Gottesfriedens*, der zu einer Begrenzung des Fehderechtes und damit der Wiederherstellung von Ordnung führte. Gleichzeitig wurden die Klöster zu Zentren des Wiederaufbaus und der Kultur. Bemerkenswert ist jedoch, daß diese Reformbewegungen nicht allein von den *Klöstern*, sondern ebenso sehr von den *Laien*, sprich den Lehensherren, ausgingen, und als solcher verstand sich auch der Kaiser gegenüber dem Papsttum. So haben sich die Kaiser Otto III., Heinrich II. und Heinrich III. um die Wiederherstellung des Papsttums als reichsweitem Sacerdotium und um die Kirchenreform bemüht. Diese nahm jedoch eine überraschende, die Kirchenhoheit des Kaisers in Frage stellende Wendung.

Im Jahr 909 war in Burgund die Abtei Cluny gegründet worden, und zwar mit für jene Zeit ungewöhnlichen Privilegien: Papstunmittelbarkeit, Immunität des Klostergutes und freie Abtwahl durch die Mönche. Üblicherweise gehörte das Klostergut in jener Zeit einem weltlichen Lehensherrn, der auch die Äbte, häufig seine unverheirateten Verwandten, einsetzte. Ähnliches galt auch für die Bischofsstühle, nicht selten wurden zudem erhebliche Summen für die Erlangung kirchlicher Ämter gefordert und bezahlt (Simonie). Das Modell der politischen und ökonomischen Unabhängigkeit kirchlicher Einrichtungen wurde zum Leitbild der cluniazensischen Reformbewegung, welche die *Libertas Ecclesiae*, die Freiheit der Kirche von der politischen Herrschaft der Zeit forderte. Als entscheidendes Moment galt dabei die Forderung, daß geistliche Ämter nur von Klerikern und durch Kleriker besetzt werden dürften. Dem stand jedoch das hergebrachte Lehensrecht entgegen.

Der Streit eskalierte, als der ehemals cluniazensische Mönch Hildebrand im Jahr 1073 als Papst Gregor VII. gewählt wurde. Charakteristischerweise forderte er nunmehr seinerseits die Oberhoheit über den Kaiser: Das Kaisertum sollte ein Lehen der Kirche werden. Beide Par-

teien gingen somit von einer *eindimensionalen* Vorstellung von Herrschaft aus, in der geistliches und weltliches Element *ungeschieden* enthalten waren. Diese unversöhnbaren Positionen führten zur Absetzung des Papstes durch den Kaiser und zur Bannung des Kaisers durch den Papst und entfesselten jenen furchtbaren reichsweiten Bürgerkrieg, der als Investiturstreit in die Geschichte eingegangen ist.

Auf der Basis der bisherigen Rechtsauffassungen gab es keine Lösung dieses Streits. Es bedurfte vielmehr eines innovativen Kompromisses, der eben das Wesentliche des Wormser Konkordates von 1122 ausmachte: die Trennung der kirchlichen Weihe von der Übertragung des Lehens. Die Investitur eines Abtes oder Bischofs vollzog sich ab dann als zweistufiger Prozeß: Der König oder Lehensherr übergibt die Lehensrechte (ausgedrückt durch das Zepter), die die Weihe vollziehenden Kleriker übergeben Ring und Stab als Ausdruck der geistlichen Gewalt.

Damit gelang etwas bisher nie Dagewesenes: *die Öffnung eines dritten Weges zwischen Cäsaropapismus und Hierokratie*. Die in den Begriffen des Regnum und Sacerdotium schon alte Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt hatte nun eine klare Abgrenzung und Komplementarität gefunden, die ihr bis dahin gefehlt hatte.

### *5. Das Christentum als Ferment der europäischen Freiheitsgeschichte*

Die Forderung nach der „*Libertas Ecclesiae*“ ist die älteste der Freiheitsforderungen, welche die europäische Freiheitsgeschichte vorangebracht haben. Sie war radikal, weil sie die weltliche Herrschaft über die Kirche nicht mehr anerkannte, und sie war asketisch, da sie mit einer Erneuerung des Mönchtums und der Forderung nach Gottesfrieden einherging. Wie auch immer man die juristischen und theologischen Argumente der Zeit werten mag – die päpstlichen Ansprüche beriefen sich in hohem Umfang auf uns heute als historische Fälschungen bekannte Dokumente –, für den Religionssoziologen ist der im strengen Sinn religiöse und christlich inspirierte Charakter der Bewegung offenkundig.

Dennoch wurde auch diese Reformbewegung rasch in die weltlichen Verhältnisse verstrickt, und eben dadurch hat sie nachhaltig zur Richtung der damaligen Veränderungen beigetragen. Etwa gleichzeitig ermöglichte die Einführung der Dreifelderwirtschaft agrarische Über-

schüsse und damit das *Wiedererstehen städtischer Zentren*, die im Frühmittelalter weitgehend zerfallen waren. Unmittelbar ausgehend von der mönchischen Bildung entwickelten sich Theologie, Philosophie und Jurisprudenz als die Kernfächer der entstehenden *Universitäten*. Die Baukunst nahm mit der Romanik erstmals seit dem Altertum einen neuen Aufschwung. Das 11. und 12. Jahrhundert ist somit auf der ganzen Breite der Entwicklungen eine Art Achsenzeit, in der die Grundlagen für neuzeitliche Entwicklungen gelegt wurden. Hierauf haben in jüngster Zeit vor allem die Arbeiten von Harold Berman und Benjamin Nelson hingewiesen.<sup>7</sup>

Einmal abgesehen von den unmittelbar religiösen Impulsen, die das mittelalterliche Leben in hohem Maße bewegten, interessiert in unserem Zusammenhang die Wirkung der stabilisierten Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Sie äußerte sich in Jahrhunderte dauernden Kontroversen zwischen den Intellektuellen der Zeit, die bald der kaiserlichen, bald der päpstlichen Partei nahestanden. Die wechselseitige Anerkennung der beiden Gewalten verhinderte jedoch weithin die Unterdrückung ihrer Meinungen und führte zum *Prinzip der Wahrheitssuche in freier Disputation*, das für die abendländische Universität stilprägend wurde. Von den Auseinandersetzungen zwischen Klerus und Adel profitierten weiterhin die Städte in ihrer Entwicklung, und bald suchten auch sie ähnliche „*Libertates*“ gegenüber dem Adel zu erreichen, wie dies den kirchlichen Einrichtungen gelungen war. Die bürgerliche Stadt wurde so zur Keimzelle kollegialer und partizipatorischer Regierungsformen und zur Infrastruktur für die Entstehung von Märkten und die Ausweitung des überregionalen Handels. Die *wechselseitige Begrenzung der geistlichen und der weltlichen Gewalt ermöglichte somit neuartige Handlungsspielräume*, die zur Entwicklung neuer Differenzen – zwischen Stadt und Land, zwischen Korporationen jeglicher Art – im Sinne einer fortschreitenden Autonomisierung und Arbeitsteilung innerhalb der Städte führte. Das flache Land dagegen blieb weiterhin in der Hand der geistlichen oder weltlichen Grundherren, deren Zahl sich jedoch in den Krisen des Spätmittelalters drastisch reduzierte und zum allmählichen Übergang von der Grundherrschaft zur Landherrschaft und damit zur Vorstufe des modernen Staates führte.

Während die fortschreitende institutionelle Differenzierung ein eher unfreiwilliges Produkt des Kampfes um die Freiheit der Kirche gewesen ist, führten andere Impulse des mittelalterlichen Glaubens in recht direkter Weise zu wesentlichen Errungenschaften der Moderne.

Ich denke dabei vor allem an die mittelalterliche Erlösungslehre und die scholastische Philosophie. Der Einfluß der letzteren auf die Entwicklung der Universität und der Wissenschaften wurde bereits erwähnt, hier interessiert ein spezieller Zusammenhang, nämlich die *Entwicklung der Menschen- und Freiheitsrechte*.

Um das Jahr 1000 änderte sich die eschatologische Erwartung der Wiederkunft Christi im Sinne der Vorstellung eines Gerichts, vor dem sich jeder einzelne Mensch zu verantworten habe. Gleichzeitig gewann die Vorstellung einer unsterblichen Individualseele, die in einer Übergangszeit zwischen Tod und Jüngstem Gericht für ihre persönlichen Sünden im Fegefeuer zu büßen habe, den Charakter eines Glaubenssatzes. Die Einführung des Festes Allerseelen gab diesem Glauben pastorales Gewicht, und die Vorstellung einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit, welche – wie Dantes „Göttliche Komödie“ später anschaulich machte – Mächtige ebenso trifft wie Arme, erhöhte gleichzeitig die Attraktivität und die disziplinierende Kraft des christlichen Glaubens.<sup>8</sup> Natürlich gab diese Perspektive *Anlaß zur Suche nach Heilsgewißheit*, ein Motiv, dessen Bedeutung Max Weber im Zusammenhang mit der calvinistischen Prädestinationslehre herausgearbeitet hat. Die Scholastik dagegen formulierte die Lehre vom individuellen Gewissen, das als göttliche Stimme im Menschen Gut und Böse zu unterscheiden vermöge. Diese Lehre vom individuellen Gewissen hatte eine komplexe Wirkungsgeschichte, die hier nur angedeutet werden kann.<sup>9</sup> Auf die Gewissensfreiheit beriefen sich insbesondere die britischen Calvinisten in ihrer Auseinandersetzung mit der englischen Krone, und nachdem in der amerikanischen Emigration sich zunehmend das Problem des Zusammenlebens unterschiedlicher Bekenntnisse stellte, wurde dieses Problem im Sinne einer *Trennung von Kirche und Staat* sowie der *Anerkennung der Gewissens- und Kultusfreiheit* entschieden. Die Vorstellung, daß dem Menschen unveräußerliche Rechte von Gott verliehen seien, die jede politische Gewalt zu respektieren habe, ist aber auch über die spanische Spätscholastik in die Naturrechtslehren der Aufklärung und damit in die Verfassungsdiskussion der Neuzeit transportiert worden.

## 6. Der Zerfall der Christenheit: Kirche und Staat

Die *Reformation* begann wiederum als innerkirchlich gemeinte Reformbewegung und bezog ihre Legitimation ausdrücklich aus einer Rückkehr zu den Quellen des Urchristentums. Aber weder Papst noch Kaiser waren imstande, die neuen religiösen Impulse im Sinne der Einheit fruchtbar werden zu lassen, und so wurde die Reformation zum Offenbarungseid der zerfallenden Christenheit. Aus soziologischer Sicht hat nicht die Reformation die Christenheit zerstört, sie hat lediglich den Zustand ihres Zerfalls offenkundig gemacht. Die Einheit der Gesellschaft sollte in Zukunft nicht mehr religiös, sondern politisch konstituiert werden. Der Augsburger Religionsfrieden legte die kirchliche Ordnung in die Hand der Reichsstände. Dies bedeutete gegenüber der im Hochmittelalter erreichten Bipolarität von geistlicher und weltlicher Gewalt einen *Rückschritt*, der sich aber schon in vorreformatorischer Zeit angedeutet hatte. Das nunmehr konfessionalisierte Christentum wurde erneut zum politischen Integrationsmittel, aber nunmehr lediglich auf der Ebene der einzelnen Staaten.

Angesichts der geringen Mobilität der Bevölkerung blieben trotz seiner Spaltung die sozialen Tradierungsbedingungen des Christentums weitgehend intakt. Während in den katholischen Gebieten die Gegenreformation neue Formen der Volksfrömmigkeit entstehen ließ, war es im protestantischen Bereich vor allem die Familie, deren „Hausvater“ im Sinne eines allgemeinen Priestertums die Verantwortung für die religiöse Erziehung übernahm. Zudem entwickelte sich nunmehr allmählich das Schulwesen und mit der Verbilligung des Buchdrucks auch die Verbreitung religiöser Schriften. Während im Mittelalter die Lese- und Schreibkundigkeit ganz überwiegend dem Klerus vorbehalten blieb und ihm schon dadurch eine gewisse Autorität verlieh, setzte nun eine Verbreiterung des religiösen Wissens ein, die allerdings zunächst unter strenger kirchlicher Kontrolle blieb. Institutionell übernahmen die entstehenden Staatsverwaltungen zunehmend die Verwaltung der Kirchenangelegenheiten.

Die *Konfessionalisierung des Christentums* war kein friedlicher Prozeß, sondern das Ergebnis erbitterter religiöser und politischer Auseinandersetzungen, die nicht selten bürgerkriegsähnliche Formen annahmen und auch wesentliche Impulse für den Dreißigjährigen Krieg abgaben. Erst die Westfälischen Friedensschlüsse von 1648 auf dem Kontinent und die Glorious Revolution in England (1688) führten zu

einer Konsolidierung der konfessionellen Verhältnisse in Europa. Die Religionskriege machten deutlich, daß politische Ordnung nicht mehr auf religiöser Grundlage geschaffen werden konnte. Vielmehr mußte der Staat aus eigenem Recht den konfessionellen Bürgerkrieg verhindern, wie vor allem die englische Staatstheorie von Hobbes und Locke verdeutlichte.

Die Einheit der Religion wird nunmehr zur politischen Aufgabe, auch im katholischen Raum, wie insbesondere die Beispiele Frankreichs und Österreichs zeigen. Die Idee der Souveränität ersetzt die politische Theologie, um die Legitimität der Herrschaft zu sichern. Der Souverän bedient sich jedoch der Religion, um seine Untertanen zu disziplinieren. Das Bedürfnis nach sozialer Disziplinierung der Unterschichten und der Entfaltung ihrer „Industriosität“ lag im Interesse der merkantilistisch denkenden Fürsten, und die Kirchenvertreter aller Konfessionen scheinen an dieser ihnen zugedachten Aufgabe freudig mitgewirkt zu haben. Es ist diese Instrumentalisierung der Religion, welche uns heute als Freiheitsfeindlichkeit des Christentums in Erinnerung ist. Die fragwürdige Verbindung von Thron und Altar hat zum Autoritätsverlust des Christentums in seinen kirchlichen Formen maßgeblich beigetragen und die aufklärerische Suche nach einer „Religion“ jenseits der sichtbaren Kirchen angestoßen. Die aufklärerische Kritik des absolutistischen Staates mußte die mit ihm verbundenen Kirchen um so härter treffen, je umfassender deren religiöser Anspruch blieb. Dieser war im Falle des Katholizismus besonders ausgeprägt, und so sind es vor allem die katholischen Staaten, in denen die Aufklärung den Charakter einer antiklerikalen, laizistischen Bewegung angenommen hat. In protestantischen Gebieten dagegen blieb die Aufklärung in einer mehr oder weniger wohlwollenden Distanz zur herrschenden religiösen Ordnung und verstand sich selbst durchaus als religiös.

Der Kampf zwischen *Kirche und Staat*, wie der Slogan des 19. Jahrhunderts hieß, hatte in Verbindung mit dem aufkommenden Verfassungsstaat und der ihn tragenden liberalen Bewegung häufig unfreiwillig liberalisierende Effekte. Auf neuer Ebene war nunmehr die mittelalterliche Bipolarität von *Regnum* und *Sacerdotium* wiederhergestellt worden, als Verhältnis von Kirche und Staat. Die soziale Konfiguration war jedoch eine völlig verschiedene. Nicht mehr ein sakramentales Kaisertum, das sich doch selbst von der kirchlichen Legitimation abhängig wußte, bildete den Gegensatz, sondern eine Vielzahl mehr oder weniger säkularisierter Staaten, die ihren Untertanen zwar die Wahl der Konfession und die Ausübung ihres Kultus

freistellten, dabei aber häufig eine bestimmte Konfession als Staatskirche förderten und im übrigen Politik als ein weltlich Ding betrachteten, das die Kirchen nichts anging. *Der unmittelbare politische Einfluß der Religion war durch die Differenz von Kirche und Staat gebrochen*, welche sich vielfach bis zur Trennung erweiterte. Damit schwand aber auch ein wesentliches Mittel der sozialen Kontrolle der christlichen Religion, welches bis dahin oft besser als alle Indoktrinierung die historische Kontinuität des Christentums sichergestellt hatte. Das Ende des Christentums oder aber eine neue Epoche der Christentumsgeschichte deutete sich an. Es ist eine Epoche, in der die aus christlichem Gedankengut hervorgegangene Freiheitsgeschichte Europas auf die institutionalisierten Formen des Christentums zurückwirkt.

### 7. Christentum und Moderne

Man mag darüber streiten, ob die Moderne ein legitimes oder ein illegitimes Kind des Christentums ist.<sup>10</sup> Aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist die im Christentum von Anfang angelegte Spannung zwischen der Transzendenz Gottes und der Immanenz der erfahrbaren Welt ein alle historischen Gegebenheiten abwertendes und daher implizit dynamisierendes Moment, das sich in dem Maße auch gegen die kirchlichen Verhältnisse wenden konnte und kann, als diese als Bestandteile der gegebenen Verhältnisse erscheinen. „Konservative und revolutionäre Elemente“ attestierte daher bereits Ernst Troeltsch dem Christentum.<sup>11</sup> Und es spricht vieles dafür, daß die verschiedenen revolutionären Schübe, welche das moderne Zeitalter hervorgebracht haben, ihren geistigen Impuls direkt oder indirekt aus Ideen und Wertvorstellungen der christlichen Botschaft bezogen haben.<sup>12</sup> Die Spannung zwischen Priestertum und Prophetentum, welche bereits die jüdische Religion prägte, findet sich im Christentum in abgewandelter Form, insbesondere auch als Spannung zwischen dem Mönchtum und der Territorialkirche wieder. Wie Max Weber in der bedeutenden „Zwischenbetrachtung“ seiner Religionssoziologie ausführt, leben „prophetische und Heilandsreligionen ... in einem großen und entwicklungsgeschichtlich besonders wichtigen Bruchteil der Fälle ... in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen. Und zwar, je mehr sie eigentliche Erlösungsreligionen waren, desto mehr.“<sup>13</sup> Wesentliche Leitbilder der Moderne erscheinen als transformiertes christliches Ideengut: So verweist z. B. der Fortschrittsglaube der Aufklärung und



überhaupt unsere lineare Zeitauffassung auf das eschatologische Denken, und die Vorstellungen der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – haben ihre Quellen in christlichen Glaubensvorstellungen.

Die Denkfigur der Säkularisierung, mit der heute das Verhältnis von Christentum und Moderne durch Theologen und Sozialwissenschaftler gerne beschrieben wird, geht davon aus, daß diese nunmehr modernen Ideen ihrem christlichen Ursprung enteignet seien, daß also ein Kontinuitätsbruch zur christlichen Tradition stattgefunden habe, so daß dem Christentum für die entfaltete Moderne keine konstitutive Bedeutung mehr zugeschrieben werden könne. So dachte auch Max Weber. Andere, zumeist konservative und kirchennahe Interpreten gehen dagegen von einer ungebrochenen abendländischen Tradition aus und postulieren die fortgesetzte Gültigkeit des christlichen Wertsystems für moderne Gesellschaften. Demgegenüber betonen Apologeten der Neuzeit wie Hans Blumenberg, daß die wesentlichen Errungenschaften der Moderne gegen den Widerstand der Kirchen und ihren theologischen Absolutismus erkämpft werden mußten. Deshalb schulde und verdanke die Moderne ihren christlichen Voraussetzungen nichts. Ich kann mich keiner dieser Auffassungen anschließen, sondern gehe davon aus, daß im Zuge der Modernisierung ein Gestaltwandel des Christentums stattfindet, der weder seine Sozialformen noch den Inhalt der vorherrschenden Ideen unberührt läßt.<sup>14</sup>

### *8. Katholizismus als konfessionelle Subkultur und soziales Milieu*

Die katholische Kirche hat sich im Gegensatz zu den meisten evangelischen Kirchen von Anfang an gegen die neuzeitlichen Tendenzen der Gewissens- und Religionsfreiheit gewehrt. Pius VI. hat 1790 die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte als Ungeheuerlichkeit verdammt: „Kann man etwas Unsinnigeres ausdenken, als eine derartige Gleichheit und Freiheit für alle zu dekretieren?“<sup>15</sup> In der Restaurationszeit nach dem Wiener Kongreß stellten sich die Päpste entschieden auf die Seite der Reaktion und erstickten alle innerkirchlichen Versuche einer Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Ideen und Problemen aus christlichem Geiste, unter Einschluß der Arbeiterfrage. Bis zum Ersten Weltkrieg haben die Päpste – mit Ausnahme von Leo XIII. – die politischen und kulturellen Entwicklungen

der Moderne entschieden abgelehnt und für sich selbst wesentliche Prärogativen der Staatsmacht in Anspruch genommen, ohne sie jedoch im Regelfall politisch durchsetzen zu können. Wie ist es zu erklären, daß trotz des Wegfalls der politischen Kontrollen die katholische Tradition des Christentums im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in der Sozialform des Katholizismus eine allen Prognosen über das Absterben der Religion hohnsprechende Blütezeit erlebte? Diese Frage müssen wir zunächst zu beantworten suchen, wenn wir die gegenwärtige Situation angemessen begreifen wollen.

Infolge der Enteignung des Kirchengutes und der Aufhebung der meisten Klöster war die bisherige ökonomische Infrastruktur der katholischen Kirche zusammengebrochen, aber gleichzeitig auch ihre Bindung an das mittelalterliche Feudalsystem gelöst. Die Kirche hatte ihre bisherigen institutionellen Grundlagen weitgehend verloren, Organisation und Pastoral mußten auf neue Grundlagen gestellt werden. Es war im wesentlichen das Verdienst des Kardinalstaatssekretärs Consalvi, daß das Papsttum aus dem Wiener Kongreß gestärkt hervorging und die kirchlichen Verhältnisse in den meisten Staaten Europas auf der Basis von Konkordaten neu geordnet werden konnten. Die Konsequenz war ein erheblicher Machtgewinn des Papsttums auf Kosten der bisher einflußreichen kirchlichen Mittelinstanzen und eine direkte Abhängigkeit der Bischöfe von Rom, wie sie in dieser Form bis dahin nie gegeben war. Die katholische Kirche wurde also im 19. Jahrhundert zu einer transnationalen Organisation, die sich selbst in Analogie zum Staat als „Societas Perfecta“ verstand, mit den Worten des Entwurfs einer Konstitution über die Kirche für das I. Vatikanische Konzil: „Die Kirche besitzt alle Eigenschaften einer wahren Gesellschaft ... Die Kirche ist nicht Glied oder Teil irgendeiner anderen Gesellschaft, mit keiner anderen irgendwie vermengt. In sich selbst ist sie so vollkommen, daß sie sich von allen menschlichen Gemeinschaften abhebt und weit über sie hinausragt.“<sup>16</sup>

Warum aber gelang es dem Papsttum, im Zeitalter nationaler Aufbrüche und Einigungen dieses von ihren Gegnern als ultramontan diffamierte Kirchenverständnis plausibel zu machen und de facto eine Weltkirche zu konstituieren? Wie ist es zu erklären, daß die europäischen Katholiken ein Maß an Anhänglichkeit und Treue gegenüber dem Papsttum entwickelten, das es in früheren Jahrhunderten nie gegeben hatte? Und wie erklärt sich die religiöse Vitalität dieses Katholizismus, die nicht zuletzt in der Gründung einer großen Zahl von Orden, Kongregationen und ähnlichen religiösen Gemeinschaften zum Ausdruck kam,

welche junge Menschen in großer Zahl anzogen und der Kirche damit das notwendige Personal zur Weltmission zur Verfügung stellten?

Den ersten Impuls einer religiösen Erneuerung nach der Aufklärung vermittelte die Romantik. Aber die im Kern liberalen Impulse der Romantik wurden von Rom abgelehnt und unterdrückt, während sie im Protestantismus und im Anglikanismus nachhaltige Bewegungen auslösten.

Für die *Entstehung des Katholizismus als einer konfessionsgebundenen transnationalen Vergesellschaftungsform* wichtiger wurde die politische Benachteiligung der Katholiken in großen Teilen Europas. Ich beschränke mich auf eine Skizzierung des deutschen Falles: Hier waren durch den Wiener Kongreß die meisten Katholiken als konfessionelle Minderheiten in protestantisch regierte Staaten integriert worden und unterlagen politischen wie sozialen Diskriminierungen unterschiedlicher Art. Nachdem der Kölner Erzbischof 1837 aufgrund seines Widerstandes gegen die preußische Mischehengesetzgebung ohne Gerichtsurteil inhaftiert worden war und der katholische Publizist Joseph Görres „dieses Ereignis in einer Flugschrift ‚Athanasius‘ in den Zusammenhang mit der Bedrohung der Kirche und des gesamten rheinischen Kultursystems durch Preußen stellte, kam es zu einer Solidarisierung des katholischen Bevölkerungsteils in Preußen und darüber hinaus in ganz Deutschland“.<sup>17</sup> Ab 1848 organisierte sich dann der deutsche Katholizismus in verschiedenen Vereinen und Verbänden, und bereits im Vorfeld der deutschen Einigung von 1870 bildete sich das Zentrum als katholische Partei. Hinzu kam, daß die Auseinandersetzungen um die italienische Einigung ab 1848 den damaligen Papst Pius IX. zunehmend als politisches Opfer einer laizistischen Nationalbewegung erscheinen ließen, so daß er sich als Identifikationsfigur anbot. Schließlich entwickelte sich auf der Grundlage der Neuscholastik und mit Hilfe verbesserter Ausbildungsformen im 19. Jahrhundert ein einheitliches katholisches Lehrgebäude, das zu einer qualitativen Verbesserung des Klerus und einer inhaltlichen Profilierung der katholischen Weltanschauung führte. Insbesondere im Zusammenhang mit dem I. Vatikanischen Konzil von 1870 gelang es den Päpsten, für die überwältigende Mehrheit der Katholiken eine unangefochtene Lehrautorität und damit ein Monopol der Weltauslegung zu gewinnen, das in schroffem Gegensatz zu den „modernistischen“ Entwicklungen der europäischen Kultur stand. So entwickelte sich insbesondere in Deutschland, aber auch in anderen Ländern Europas wie der Schweiz, Frankreich und Holland eine katholische Subkultur, welche dank des

hohen Organisationsgrades der Katholiken und ihrer starken Teilnahme an den kirchlichen Manifestationen eine feste soziale Verankerung fand.

Die Plausibilität dieser Subkultur wurde durch eine *Abgrenzungsstrategie* der Katholiken gegenüber ihrer Umwelt gesichert, die zum einen schon durch das Fortbestehen einer regionalen Konfessionshomogenität nahelag, jedoch durch die Minderheitensituation verstärkt und ideologisch durch den Antimodernismus überhöht wurde. Es war insbesondere die Naturrechtsdoktrin, welche einerseits die Universalität der katholischen Weltauslegung und andererseits ihren beschränkt katholischen Charakter vermittelbar halten sollte.<sup>18</sup> Ihre Plausibilität zog die katholische Subkultur zudem aus dem Umstand, daß sich Katholiken im wesentlichen aus den ländlichen und kleinbürgerlich-handwerklichen Schichten, also traditionsorientierten sozialen Gruppen rekrutierten und daß die katholische Seelsorge der Traditionspflege besondere Beachtung angedeihen ließ.

Wenn wir die religiöse Produktivität der christlichen Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus begreifen wollen, so bietet sich aus der hier vertretenen Perspektive die Vermutung an, daß sie in besonderer Weise geeignet war, die sozialintegrativen und die weltdistanzierenden Funktionen der Religion miteinander zu verbinden. Als bewußte Minderheit mit einer gegen die herrschende Kultur des „Modernismus“ gerichteten Weltanschauung glich sie sich gemäß den Worten des Apostels Paulus nicht dem Zeitalter an und vereinigte doch die Gesamtheit der Katholiken zu einer großräumigen, tendenziell weltweiten Gesellschaft. Man könnte auch sagen, daß die priesterlichen und die prophetischen Funktionen der christlichen Tradition in dieser Situation in einem geringeren Gegensatz zueinander standen als in den meisten anderen Zeiten der Christentumsgeschichte. So gelang es, die religiösen Energien in sozial produktiver Weise zu bündeln und von Europa aus durch die weltweite Missionstätigkeit den katholischen Glauben auf Weltebene zu verankern. Hierin ist wohl die nachhaltigste Wirkung dieser Sozialform des Christentums zu vermuten.

### *9. Traditionsverlust, Konzil und „Postmoderne“*

Wie die Älteren unter uns als Zeitgenossen noch miterlebt haben, ist diese soziale Konfiguration des Katholizismus in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr zusammengebrochen. Aus sozialwissenschaftlicher

Sicht scheinen die Erosion des katholischen Milieus und der Plausibilitätsverlust der katholischen Subkultur im wesentlichen eine Folge nicht mehr gelingender Abgrenzung der Katholiken gegenüber ihrer Umwelt zu sein. Diese Abgrenzungsstrategie verlor zunächst ihre religiöse Plausibilität, als in der Zeit des Dritten Reiches bekennende Christen beider Konfessionen in ähnlicher Weise verfolgt wurden und sich im Widerstand gegen die braune Gewalt trafen. Die Abgrenzung wurde ferner durch die aus Flucht und Vertreibung resultierende räumliche Vermischung der Konfessionen zunehmend erschwert. Die Wahrscheinlichkeit, daß sich in der Begegnung von Katholiken und Protestanten die früheren wechselseitigen Vorurteile nicht mehr halten ließen, wuchs dadurch ungemein. Aber auch der Minderheitenstatus der Katholiken und die damit verbundene Angst vor einer kulturellen Überfremdung entfiel nach Gründung der alten Bundesrepublik: Die evangelischen Stammlande Preußen und Sachsen gehörten dem neuen Staat nicht mehr an, die Konfessionsverteilung war nahezu paritätisch geworden. Hinzu kam, daß mit der Wahl von Konrad Adenauer zum Bundeskanzler die repräsentative Figur des neuen Deutschland ein Katholik geworden war und auch in der herrschenden Parteienkonstellation den Katholiken zum mindesten paritätische Einflußmöglichkeiten gegeben wurden. Schließlich war es vor allem das Fernsehen, das als öffentlich-rechtliche Veranstaltung unter gleichberechtigtem Einfluß unterschiedlicher politischer und weltanschaulicher Gruppen eine überkonfessionelle Einstellung der Öffentlichkeit zu Kirche und Religion förderte und zudem die Elemente der herrschenden Kultur auch in die bisher ausschließlich an katholische Massenmedien angeschlossenen katholischen Familien brachte. Schließlich führte der gegen den Widerstand der Bischöfe durchgesetzte politische Verzicht auf ein konfessionelles Schulwesen im Interesse einer Erhöhung der Bildungschancen der katholischen Jugend zu einer weiteren Annäherung der Bildungsinhalte und der Jugendlichen unterschiedlicher Konfession. Die Ökumene wurde zum neuen religiösen Ideal.

Die Auflösung der katholischen Subkultur, von den Katholiken selbst als „Öffnung der Kirche zur Welt“ und als christliche Mündigkeit gepriesen, wurde auch gesamtkirchlich durch das II. Vatikanische Konzil und seine Aussagen legitimiert. Auf diese Weise gelang es dem Katholizismus, aus dem Ghetto seines Sonderwissens auszubrechen und Anschluß und damit auch wiederum Einfluß auf die herrschende Kultur zu gewinnen, denn natürlich war die Abkapselung der Katholiken in ihrer eigenen Weltanschauung nicht ohne Folgen geblieben. Sie

galten als wissenschaftlich und intellektuell nicht mehr satisfaktionsfähig und zogen erhebliche Vorurteile auf sich. Die päpstlichen Äußerungen zeigten Wirkungen nur noch innerhalb des katholischen Raumes, nicht über ihn hinaus. Es ist die große Leistung des II. Vatikanischen Konzils und zumal des charismatischen Papstes Johannes XXIII. gewesen, den Katholizismus in einer breiten Weltöffentlichkeit wieder akzeptabel gemacht zu haben. In unserem Zusammenhang bedeutungsvoll ist insbesondere die erstmalige Reflexion der Geschichtlichkeit von Kirche als pilgerndem Volk Gottes in der Zeit (LG 9) sowie die Anerkennung der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36, 76), womit das Eigengewicht der wissenschaftlichen Wirklichkeitsdeutung anerkannt und gleichzeitig ein echter Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft als unmöglich behauptet wird, „weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben“. Aus diesen Grundideen lassen sich produktive Antworten im Hinblick auf den inzwischen eingetretenen Prozeß funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung entwickeln.

Dennoch hat das Konzil – wenigstens für Westeuropa – nicht die erhoffte neue Inkulturation des Glaubens in der Moderne gebracht. Vielmehr müssen die Repräsentanten des verkirchlichten Christentums derzeit konsterniert erleben, daß trotz aller kirchlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte, mit den Herausforderungen der Zeit Schritt zu halten, die Desillusionierung des Fortschrittsglaubens keine Rückkehr zu den Kirchen, sondern entweder oppositionelle Bewegungen am Rand bzw. außerhalb der Kirchen oder aber Formen der Heilssuche in neuen religiösen Bewegungen ausgelöst hat, die sich teilweise auf asiatische Vorbilder, teilweise auf astrologische Deutungen eines „New Age“ (übrigens eine typisch christliche Denkform!) berufen. Im übrigen sprechen die Statistiken eine deutliche Sprache: Die Kirchenbindung geht zurück bzw. sie entwickelt sich nur noch bei Minderheiten der jüngeren Generation; das religiöse Wissen verblaßt bei der Mehrheit zum Abklatsch massenmedialer Informationen; die Gottesdienstgemeinden überaltern. Ausgehend von einer breiten Basis vollzieht sich ein *Traditionsabbruch*, dessen Ende noch nicht absehbar ist. Was daran besonders nachdenklich stimmen sollte, ist der Umstand, daß diese Distanzierung fast ohne äußeren Druck, auf jeden Fall ohne erkennbare Antikirchlichkeit oder Antiklerikalismus vor sich geht.

Zwei Erklärungen bieten sich hierfür an: Zum einen der Verlust politischer und sozialer Kontrolle als Konsequenz der Trennung von

Kirche und Staat und der Zusammenbruch der konfessionellen Milieus; kirchliche Bindung wird immer stärker zu einer Frage freier Wahl und Zustimmung, was sie seit der Konstantinischen Wende nie mehr primär gewesen ist. Angesichts der Pluralität postmoderner Optionen und Orientierungen ist schon deshalb zu erwarten, daß sich in Zukunft nur noch Minderheiten zum Christentum bekennen werden.

Zum anderen hat es aber auch den Anschein, als ob das verkirchlichte Christentum seine innere Anziehungskraft, ja vielleicht sogar seine Glaubwürdigkeit verliere, als ob es immer weniger als die „bessere Alternative“ gelte. Mit dem schon alten Wort Goethes: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion. Wer beides nicht besitzt, der habe Religion.“ Inwiefern kann das Christentum noch als eine den profanen Entwicklungstendenzen überlegene, zukunftsweisende kulturelle Kraft verstanden werden? Oder weniger weltimmanent: Inwiefern kann das Christentum noch als heilvermittelnd erfahren werden? Die Verlegenheit vor solchen Fragen wirkt umso frappierender, als die bisherige, vielen zukunfts offenen Menschen als höherwertig geltende Alternative des Wissenschafts- und Fortschritts Glaubens der Aufklärung stark an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat und sich Ernüchterung über die ambivalenten Folgen der Modernisierung ausbreitet.

Diese Ambivalenz der Modernisierung kann hier nur angedeutet werden: Es ist das Zusammenspiel von fortgesetzter funktionsorientierter Differenzierung mit der Herausbildung von strukturell selbstständigen und sich durch eigene Theorien legitimierenden Funktionsbereichen einerseits, und die korrelativ dazu sich vollziehende Individualisierung der Lebensvollzüge andererseits, welche den entscheidenden langfristigen Trend ausmachen. Der moderne Mensch ist nicht mehr Teil einer umfassenden Gemeinschaft, sondern Mitglied in vielfältigen Organisationen, die sich ihrerseits unterschiedlichen Funktionsbereichen der Gesellschaft zuordnen. Die Vorstellung einer allumfassenden Rationalität löst sich im Übergang zur Spät- oder Postmoderne mehr und mehr auf zugunsten der Vorstellung einer Pluralität konkurrierender Rationalitäten, die jedoch alle nicht auf die individuelle Lebensführung zugeschnitten sind. Der einzelne steht nun „in sich kreuzenden sozialen Kreisen“ (G. Simmel) und wird gerade dadurch gezwungen, sich selbst zu finden, d. h. durch eine Vielzahl von Entscheidungen sein Leben zu gestalten. Was ein richtiges Leben heißt, kann nicht mehr als vorgegeben erfahren werden, *alles wird mehr und mehr zu einer Frage persönlicher Entscheidung*. Der einzelne steht vor

einem Übermaß an Alternativen, seine Umwelt ist wie ein Warenhaus, dessen Angebot die Möglichkeiten seiner Erlebnisverarbeitung und Bedürfnisbefriedigung überschreitet. Entscheidungsfähig kann der einzelne in einer solchen Situation nur durch eine bewußte Distanzierung von allzu weitgehenden Forderungen einzelner Institutionsbereiche bleiben. Man muß sich der Überforderung durch den Beruf ebenso erwehren wie derjenigen durch Politik, die Familie oder die Kirche. P. M. Zulehners Buchtitel „Vom Untertan zum Freiheitskünstler“ (Wien 1992) gibt den Entwicklungstrend der letzten zwanzig Jahre prägnant wieder.

Individualisierung besagt somit nicht nur Freiheitsgewinn, das ist der optimistische Aspekt, der in der frühmodernen, fortschrittsoptimistischen Phase der Modernisierung dominierte, sie besagt auch Verlust an Bindungen und Vorgegebenheiten, Gefahr der Außenlenkung oder Entfremdung und der Überforderung mit Entscheidungszumutungen. Es scheint bemerkenswert, daß gerade in dieser Situation auch in intellektuellen Kreisen religiöse Orientierungen wieder salonfähig werden. Von Religion wird eine Wiederherstellung des Orientierungshorizonts, die Erlösung aus dem „Unbehagen in der Modernität“ (P. Berger) erhofft.<sup>19</sup>

### 10. Chancen des Christentums?

Der Umstand, daß das wiedererwachte Interesse an Religion nicht zu einer Renaissance christlichen Glaubens zu führen scheint, müßte den Kirchen zu denken geben. Offensichtlich ist eine Glaubensform, die sich an die Struktur eines rechtlich verfaßten, in hohem Maße verbeamteten Christentums angelehnt hat und von dieser klerikalen Struktur her ihre Identität erfährt, an eine *kulturelle Schwelle* gelangt, die sie ohne tiefgreifende Veränderungen nicht zu überschreiten vermag. Was in dieser Situation von denen, die mit dem Christentum noch etwas (oder vieles) im Sinn haben, gefordert wird, läßt sich vielleicht mit der ignatianischen Formel von der „Unterscheidung der Geister“ auf den Begriff bringen: Es geht darum, in sehr präziser Weise die Errungenschaften und Gefährdungen der Moderne daraufhin zu befragen, was an ihnen den Hoffnungen eines christlich fundierten Person- und Gesellschaftsverständnisses entspricht oder widerspricht. Es geht darum, den Widerspruch zu den Gefährdungen des Zeitalters in bestimmter und gleichzeitig selbstkritischer Form zu artikulieren und



gleichzeitig Alternativen aus christlichem Geiste zu konkretisieren. Diese werden, so sie denn in Erscheinung treten, wahrscheinlich vielfältig und zunächst untereinander nur schwer vermittelbar sein, wie dies unserer spätmodernen Bewußtseinslage entspricht.<sup>20</sup>

Das Bewußtsein von einer Pluralität der Inkulturationsmöglichkeiten des Christentums kann uns zwar vor Intoleranz bewahren, aber es bedeutet noch keine Überschreitung der Schwelle, an der wir stehen. Aus soziologischer Sicht könnte ein Zeichen gelungener Schwellenüberschreitung die Entstehung von *neuen Sozialformen des Christentums* sein, deren Akzentuierung bestimmter christlicher Sinngehalte im Sinne einer bestimmten Praxis als Antwort auf bestimmte Aporien der Gegenwart verstanden und in diesem Sinne als „heilbringend“ erfahren wird. Derartige Aporien der Gegenwart sind *aus meiner Sicht* insbesondere die ökologische Gefährdung, die Verteilungsprobleme zwischen den reichen und armen Regionen unserer Erde und die Gefährdungen der Personalität des Menschen unter den Bedingungen zunehmender Anonymisierung.

Was die kirchliche Glaubensverkündigung in dieser Situation betrifft, so können hier nur abschließend einige Hinweise aus soziologischer Sicht gegeben werden.

a) Es ist damit zu rechnen, daß die Glaubwürdigkeitszumutungen an die kirchliche Verkündigung und Praxis steigen. Gerade in einer pluralistischen Kultur kann dem Trend zur Beliebigkeit nur dadurch entgegengewirkt werden, daß die Programmatik unterschiedlicher Orientierungen ernstgenommen und zum Maßstab ihrer eigenen Beurteilung gemacht wird.

b) Im Kontext einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft sind die Chancen einer Tradierung religiöser Sinngehalte nur durch Spezifizierung der Kommunikationsbedingungen sicherzustellen. Das heißt, Religion muß sich in der Art ihrer Kommunikation deutlich von den übrigen Gesellschaftsbereichen, insbesondere von Staat und Wirtschaft, abheben. Eine spezifische Distanz zu den Formen politischer und ökonomischer Macht dürfte heute Bedingung der Glaubwürdigkeit, der „geistigen Macht“ von Religion sein.

c) Die Plausibilitätschance der christlichen Glaubensverkündigung liegt vornehmlich im existentiellen Bereich, d. h. der Stärkung persönlicher und mitmenschlicher Ressourcen.

d) Glaubwürdig wird Religion nur in dem Maße, als sie die herrschenden Wertorientierungen und Grundsätze der Moralität respektiert. So gebietet die Wertorientierung der Freiheit, religiöse Bindung von

freiwilliger Zustimmung abhängig zu machen; die Wertorientierung der Gerechtigkeit macht besonders sensibel gegenüber Verletzungen kirchlicher Verfahren oder als unfair geltenden Verfahren im kirchlichen Raum; moralische und solidarische Verhaltensweisen werden von kirchlichen Repräsentanten in besonderem Maße eingefordert, auch nach Kriterien, denen man selbst nicht zu genügen bereit ist, wenn sie nur von kirchlicher Seite propagiert werden.

e) Aus alledem resultieren veränderte Glaubwürdigkeitsbedingungen der kirchlichen Glaubensverkündigung: Autorität bedarf nunmehr der freien Zustimmung, die bloße Behauptung und Beanspruchung von Autorität auf der Basis einer Machtposition trägt dazu bei, die Legitimität dieser Autorität zu zerstören.

f) Die Wahrscheinlichkeit, daß kirchliche „Signale“ angemessen verstanden werden, ist umso größer, je mehr diese den skizzierten Glaubwürdigkeitsbedingungen entsprechen.<sup>21</sup>

In Zusammenfassung dieser Hinweise läßt sich behaupten, daß die Plausibilität kirchlicher Glaubensverkündigung heute in weit stärkerem Maße als früher an soziale Bedingungen der Glaubwürdigkeit gekoppelt ist: Es wird der Kirche zugemutet, zum sichtbaren Zeichen des Reiches Gottes im Sinne der höchsten Werte zu werden, die das Christentum in die Kultur des Abendlandes eingebracht hat, welche heute aber in verselbständigter Weise auch als kritischer Maßstab gegen die Kirchen gewendet werden können.

Wenn ich Christen zutraue, aus den Widersprüchen unserer Situation produktive Schlüsse zu ziehen, so im wesentlichen aus dem einen Grund, weil ich Christen ein höheres Leidens- und Hoffnungspotential zutraue.<sup>22</sup> Auch wenn es heute vielen so scheint, als ob das Christentum den Errungenschaften des Zeitalters nichts mehr voraus hätte, so können die Christen doch mit Recht den Anspruch auf die höchsten Hoffnungen des Menschen erheben. Gott ist Mensch geworden, um den Menschen zu vergöttlichen – dies ist die zentrale Deutung des Evangeliums durch die Kirchenväter des Ostens wie des Westens.<sup>23</sup> Göttlich sind die höchsten Möglichkeiten der Menschen – und es ist uns verboten, uns mit einer geringeren Hoffnung zufrieden zu geben. Es ist uns verboten, das Heil von irgendeiner innerweltlichen Möglichkeit zu erwarten, denn unsere Sehnsucht ist größer als alle Möglichkeiten dieser Welt. Genau diese Wahrheit könnte in einer postmodernen Kultur erneut an Plausibilität gewinnen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Verwiesen sei auf zwei Bücher, die ein ähnliches Vorhaben aus unterschiedlicher Perspektive verfolgen: *A. Dempf*, *Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen*. München/Wien 1972. – *A. Mirgeler*, *Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum*. Mainz 1961 (auch als Herder-TB, Freiburg i. Br. 1969).
- <sup>2</sup> Eine Einführung in das soziologische Denken, die in etwa der hier entwickelten Perspektive kongruent ist, geben *P. Berger* und *Th. Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt 1969. – Von den Arbeiten des Verfassers sind hier insbesondere einschlägig: *Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg i. Br. 1979; *Religion und Modernität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen 1989.
- <sup>3</sup> Vgl. insbesondere *M. N. Ebertz*, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*. Tübingen 1989.
- <sup>4</sup> Hierzu nunmehr systematisch *R. Rilinger*, *Zum kaiserzeitlichen Leistungs- und Rangdenken in Staat und Kirche*. *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, X Convegno Internazionale* 1991. Napoli 1993 (im Druck).
- <sup>5</sup> Vgl. *E. A. Judge*, *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum III: Neues Testament*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 12. Berlin/New York 1984, 769.
- <sup>6</sup> Vgl. *E. Rosenstock-Huessy*, *Die europäischen Revolutionen*. Moers 1987.
- <sup>7</sup> *H. J. Berman*, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*. Frankfurt 1991. – *B. Nelson*, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*. Frankfurt 1977.
- <sup>8</sup> Auf die starke Angstbesetztheit dieser „Sündenmoral“ hat vor allem *J. Delumeau*, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident* (Paris 1983), hingewiesen.
- <sup>9</sup> Vgl. *H. J. Berman*, a. a. O., 169ff; *R. Schnur* (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt 1964.
- <sup>10</sup> Vgl. einerseits *K. Löwith*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart 1953, und andererseits *H. Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt 1966.
- <sup>11</sup> *E. Troeltsch*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1922, 50.
- <sup>12</sup> Vgl. *E. Rosenstock-Huessy*, a. a. O.
- <sup>13</sup> *M. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen 1934, 541.
- <sup>14</sup> Eine gründliche Ausarbeitung dieser These hat nunmehr *K. Gabriel* vorgelegt: *Christentum zwischen Tradition und „Post“-moderne*. Freiburg 1992.
- <sup>15</sup> Zit. nach *H. Kühne*, *Das Imperium der Päpste*. Frankfurt 1980, 326.
- <sup>16</sup> Zit. nach *J. Neuner/H. Roos* (Hg. K. Rahner), *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg 1965, 229f.
- <sup>17</sup> *H. Geller*, *Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozialform „Katholizismus“ in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. In: *K. Gabriel/F.-X. Kaufmann* (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz 1980, 75.
- <sup>18</sup> Vgl. hierzu zahlreiche Beiträge in *Gabriel/Kaufmann* (Hg.): a. a. O., sowie *F.-X. Kaufmann*, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*. In: *F. Böckle/E. W. Böckenförde* (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973, 126–164.
- <sup>19</sup> Vgl. *F.-X. Kaufmann*, *Religion und Modernität*, a. a. O., 48ff.

- <sup>20</sup> *K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und „Post“-moderne, a. a. O., 312ff, unterscheidet fünf „Sektoren“ innerhalb des sich pluralisierenden Katholizismus: einen fundamentalistischen Sektor, einen Sektor expliziter interaktiver Kirchlichkeit, einen Sektor diffuser Katholizität, den Sektor der organisatorischen und arbeitsrechtlich mit der Kirche Verbundenen und den „Bewegungs“-Sektor neuer christlicher Bewegungen geistlich-religiöser oder prophetisch-gesellschaftskritischer Art.*
- <sup>21</sup> *Es sei in diesem Zusammenhang auf die Ausführungen von Eugen Biser über die mediale Bedeutung der christlichen Botschaft erinnert. Vgl. in diesem Band S. 51ff.*
- <sup>22</sup> *Ein eindrückliches Zeugnis einer „postmodernen“ Wiederentdeckung des Christentums gibt J. Wichmann, Rückkehr von den fremden Göttern. Wiederbegegnung mit meinen ungeliebten christlichen Wurzeln. Stuttgart 1992.*
- <sup>23</sup> *„Factus est deus homo, ut homo fieret deus“ (Augustinus, Sermo 13).*