

Franz-Xaver Kaufmann

ZUR EINFÜHRUNG: ERKENNTNISINTERESSEN EINER
SOZIOLOGIE DES KATHOLIZISMUS

»Catholica non leguntur« – in diesem geflügelten Wort kommt gleichzeitig die Überheblichkeit der säkularen Wissenschaft und die bald trotzig, bald resignativ wahrgenommene gesellschaftliche Inferiorität der katholischen Intelligenz um die Wende zum 20. Jahrhundert zum Ausdruck. Katholiken galten als rückständig, in wissenschaftlicher Hinsicht als durch die Prämissen ihres Glaubens beschränkt, als nicht satisfaktionsfähige Partner im wissenschaftlichen Disput. Umgekehrt war es »selbstverständlich« ausgeschlossen, daß ein Nichtkatholik irgendeine Stelle innerhalb des katholischen Bildungswesens hätte erhalten können, während im 18. Jahrhundert Evangelische durchaus auf Lehrstühle an katholischen Universitäten berufen wurden. Der seit Papst Pius X. von allen Klerikern geforderte »Antimodernisten-Eid« wurde zum für Jahrzehnte als Vorurteil nachwirkenden Symptom der selbstgewählten Opposition und Isolation der katholischen Kirche im Hinblick auf die moderne Kultur.

Diese kulturelle Konstellation macht die auffallende Vernachlässigung unseres Untersuchungsgegenstandes begreiflich: Dem herrschenden Wissenschaftsbetrieb ein historisch überfälliges Relikt, den katholischen Wissenschaftlern eine nicht hinterfragte Selbstverständlichkeit, blieb der Katholizismus als Gegenstand einer makrosoziologischen Betrachtung weitgehend unbeachtet. Dies muß zumindest für den hier unmittelbar zuständigen Bereich der Religionssoziologie überraschen. Wir finden zwar – zumal bei Max Weber und Ernst Troeltsch – vielfältige Hinweise auf den spezifischen soziologischen Charakter der katholischen Kirche im Unterschied zu den anderen kirchlichen Glaubensgemeinschaften. Aber das Interesse beschränkte sich im wesentlichen auf die »amtskirchlichen« Manifestationen des Katholischen; insoweit als politische oder soziale Merkmale des Katholizismus in den Blick kamen, wurden sie im wesentlichen als Annex hierokratischer Herrschaft verstanden, also nicht als soziale Phänomene sui generis erkannt.

Im Unterschied zu den meisten protestantischen Sozialformen des Christentums entwickelte sich jedoch der Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert in zahlreichen Ländern Kontinentaleuropas zu einer gesamtgesellschaftlich wirksamen, politischen und sozialen Bewegung und vermochte sich in einigen Ländern, insbesondere in den Niederlanden und in der Schweiz, in einem Maße politisch und sozial zu festigen, daß die Rede von katholischen Sub- oder Teilgesellschaften keineswegs übertrieben erscheint. Die zusammenfassende Darstellung dieser historischen Gegebenheiten und ihre soziologische Aufarbeitung ist das Ziel des vorliegenden Bandes.

1. Die Herausforderung der Religionssoziologie durch eine Soziologie des Katholizismus

Soziologie als kulturell gebundene Wissenschaft – und dies ist sie zumindest bei der Untersuchung makrosoziologischer Fragestellungen allemal – sieht sich in besonderem Maße mit dem Problem der Objektivität ihrer Aussagen konfrontiert. Verfolgt man die neuere Diskussion, die im wesentlichen auf die *Marxsche* Formulierung des Ideologieproblems, auf die *Diltheyschen* Begründungsversuche einer eigenen geisteswissenschaftlichen Methode und den *Weberschen* Rekurs auf die »Kulturbedeutung« der zu untersuchenden Phänomene zurückgeht, so verdichtet sich der Eindruck, daß die Form des zu lösenden Problems sich immer mehr demjenigen Münchhausens annähert – sich nämlich am Zopf der eigenen Theorie aus dem Sumpf der kulturbedingten Voreingenommenheiten zu ziehen. Moderne soziologische Theoriebildung will selbstreferentiell (Luhmann) bzw. reflexiv (Gouldner) sein, d. h. sie sucht ihre eigenen Prämissen mit zu erörtern und ihre Selektivität innerhalb der Theorie selbst zu begründen. Leider sind die entsprechenden Versuche noch zu abstrakt, um bereits für gegenstandsbezogene Analysen fruchtbar zu werden. So befindet sich auch die Religionssoziologie noch weitgehend in einem vorreflexiven Stadium und weist charakteristische konfessionsspezifische Bedingtheiten auf. Der Anspruch einer »Soziologie des Katholizismus« ist geeignet, einige kulturelle Selbstverständlichkeiten der herrschenden Religionssoziologie in Frage zu stellen.

Die herrschende deutschsprachige Religionssoziologie steht seit ihren Anfängen in einer selbstverständlichen Beziehung zum Protestantismus. Dies läßt sich nicht nur an der sozialen Herkunft ihrer meisten Vertreter belegen, sondern ebenso an ihrer Themenwahl, an der Wahl der Begriffe (z. B. »Religion«, »Kirche«, »Sekte«) und insbesondere ihrer makrosoziologischen Orientierung. Sie steht dabei wie selbstverständlich im Horizont eines subjektbezogenen Religionsbegriffs, dessen Spannung zu den vorfindbaren kirchlichen Organisationsformen vorausgesetzt wird. Da der qualifiziert religiöse Bezug hier eine Frage der privaten Innerlichkeit ist, fällt es dem protestantischen Religionsverständnis nicht schwer, den Gesamtbereich der expliziten Religionsformen dem relativierenden Zugriff soziologischer Analyse zu überlassen. Lediglich *Thomas Luckmann* (1967) hat die selbst wiederum religiöse Qualität der subjektbezogenen Religionsauffassung der Moderne deutlich herausgearbeitet.

Diese Selbstverständlichkeit ist dem katholisierenden Religionsverständnis fremd: Die religiöse Qualität erscheint hier als von den sozialen Objekten nicht ablösbar, ihre soziologische Analyse somit zumindest reduktiv, wenn nicht mit dem katholischen Glauben unvereinbar. Der Beitrag von *N. Mette* zeigt charakteristische Optionen auf, die sich aus dieser Prämisse ergeben. Typischerweise sind die katholischen Stellungnahmen zur klassischen religionssoziologischen Problematik in der allgemeinen Diskussion kaum rezipiert worden!

Die zur professionellen Anerkennung gelangte katholische Religionssoziologie geht im wesentlichen auf die französische Schule (G. Le Bras) zurück. Sie ist historisch jünger und konzentriert sich auf den meso- bzw. mikrosoziologischen Bereich von Pfarrei und kirchlichen Gruppen bzw. das religiöse Verhalten der Kirchenmitglieder. Diese soziologischen Orientierungen sind nicht unabhängig von konfessionsspezifischen Interessen der Theologie zu sehen: So interessierte sich die protestantische Theologie unter dem Einfluß des Säkularisierungstheorems vor allem für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, während das auf der katholischen Seite dominierende pastorale Interesse einer empirisch-soziographischen Orientierung Vorschub leistete. Auch dort, wo Phänomene des Katholizismus in den Blick kamen, rückte die primär pastoral-soziologische Orientierung die makrosoziologischen Aspekte des Katholizismus in den Hintergrund.

Der Hinweis auf die soziale Herkunft ist unter dem Anspruch einer reflexiven Soziologie unvermeidlich: Es ist wissenssoziologisch von hohem Interesse, daß ein Großteil der meso- und mikrosoziologischen Studien über Kirchengemeinden, religiöse Rollen, kirchliche Verhaltensweisen und religiöse Einstellungen bis in jüngste Zeit von katholischen Autoren stammt, während fachwissenschaftlich akzeptierte Beiträge zu Problemen der Institutionalisierung von Religion auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, zum Funktionswandel von Kirchen und Religion im Modernisierungsprozeß u. ä. durchweg von nichtkatholischen Autoren stammen. Zwar hat sich in jünster Zeit auch auf evangelischer Seite eine der katholischen Pastoralsoziologie vergleichbare kirchensoziologische Forschung entwickelt (vgl. etwa Dahm 1972; Matthes [Hrsg.] 1975), doch dürfte gerade dies Symptom »einer Klerikalisierung – man könnte fast sagen: einer Rekatholisierung – der evangelischen Landeskirche (sein), die sich nur durch sehr gewagte und ebenfalls in der Tradition nicht verankerte theologische Konstruktionen mit der reformatorischen Überlieferung verbinden ließ« (Picht 1972:34 f.). Seit dem Verlust des staatskirchlichen Status läßt sich in der Tat auch auf evangelischer Seite eine zunehmende organisatorische Verselbständigung und ekklesiologische Reflexion des Kirchentums beobachten, wie sie für die Entwicklung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert charakteristisch ist. Religionssoziologische Erkenntnisinteressen sind bisher in hohem Maße konfessionsspezifisch und stehen nicht selten auch in einem erkennbaren Einklang mit Interessenlagen der jeweiligen Konfession oder Kirche.

Die herbe Kritik *Luckmanns* (1960; 1967) an der dominierenden Religionssoziologie als »Kirchensoziologie« besteht nach wie vor zu Recht. Sie hat jedoch nicht eigentlich zu einer Renaissance der klassischen Religionssoziologie, sondern allenfalls zu einer weitgehenden Substitution der Religionssoziologie durch Wissenssoziologie geführt. Mit der Reduktion der religionssoziologischen Fragestellung auf die Wissensdimension geraten jedoch sowohl die organisatorischen als auch die symbolischen und performativen Aspekte religiöser Phänomene aus dem Blickfeld. Die postulierte Universalisierung des Religionsbegriffs in seinen verschiedenen Varianten hat zur

Befruchtung der gesellschaftstheoretischen Reflexion kaum beigetragen – der Verdacht drängt sich auf, daß der in der spezifischen zeitgeschichtlichen Situation der Konfessionskriege entstandene allgemeine Religionsbegriff selbst religionssoziologisch zu hinterfragen ist.

Der Religionsbegriff der Religionswissenschaft versteht sich – wie auch immer er im einzelnen gefaßt sein mag – als wertfrei. Sein Ziel ist es, die allgemeinen Merkmale von Religion kategorial zu bestimmen, um sich desjenigen Ausschnitts der Wirklichkeit zu versichern, der der Religionswissenschaft als »Domäne« oder spezifische Sinnprovinz zukommt¹. Historisch betrachtet führt das Interesse an einem allgemeinen Religionsbegriff auf das aufklärerische Interesse an einer »natürlichen Religion« zurück, die als vernunftgemäßes Kriterium eine Distanzierung von dem herkömmlichen und zu dieser Zeit in sich gespaltenen, ja in seinen politischen Repräsentanten verfeindeten Christentum ermöglichen sollte, ohne doch den Grundgedanken der »vera religio« aufzugeben (vgl. Matthes 1967: 35 ff; Mensching o. J.: 23 ff). Der Gedanke einer allen Menschen ihrem Wesen nach gemeinsamen und nur in ihren jeweiligen historischen Erscheinungsformen verschiedenen *Religion* ist im Sinne der meisten systematischen Religionsbegriffe selbst *religiöser* Art. Die Charakterisierung der Aufklärung als »Vernunftreligion« deutet ebenso darauf hin wie die Überlegung, daß im Postulat einer allen Menschen jenseits ihrer gesellschaftlich vermittelten Religionsformen *gemeinsamen* »Religion« sich ein Anspruch auf die sinnhafte *Einheit der Weltgesellschaft* manifestiert, um die der Kampf erst nach dem Zweiten Weltkrieg offenkundig geworden ist. Es ist also zu vermuten, daß auch heute noch ein *praktisches* Interesse an einem allgemeinen Religionsbegriff besteht, das durch den Versuch »wertfreier« Definitionen nur verschleiert, jedoch nicht beseitigt werden kann.

Thematisch zielt der vorliegende Band genau auf diejenige Lücke der Religionssoziologie, die zwischen der protestantisch inspirierten »Religionssoziologie« und der katholisch inspirierten »Kirchensoziologie« offen geblieben ist. Auch wenn die Autoren dieses Bandes im einzelnen von recht unterschiedlichen theoretischen Positionen aus argumentieren, so ist ihnen doch die makrosoziologische Perspektive und die Bezugnahme auf Konzepte allgemeiner soziologischer Theorie gemeinsam. Die Entwicklung einer spezifisch religionssoziologischen Terminologie scheint dabei weithin entbehrlich, was zu einer stärkeren Entflechtung soziologischer und konfessionsspezifischer Argumentationen beiträgt. Selbst- und Fremdbezeichnungen der Träger bestimmter christlicher Traditionen wie »Kirche«, »Sekte«, »Priester«, »Laie« u. a. m. werden nur objektsprachlich und damit grundsätzlich im Sinn eines gegebenen konfessionsspezifischen Sprachgebrauchs eingesetzt.

¹ Soweit Religionssoziologen überhaupt an kategorialen Erwägungen interessiert sind, rekurren sie in der Regel direkt auf religionswissenschaftliche Begriffsbestimmungen, oder aber ihre Definitionsbemühungen führen in die gleichen Ambivalenzen und Vieldeutigkeiten.

Ohne die Autoren im einzelnen auf eine gemeinsame Programmatik festlegen zu wollen, lassen sich m. E. die spezifischen Merkmale des hier vorliegenden Versuchs (a) durch die Orientierung an einem historischen Religionsbegriff, (b) durch explizite Unterscheidung verschiedener Relationen religionssoziologischer Analyse und (c) durch Berücksichtigung der Vielschichtigkeit sozialer – und damit auch religiöser – Wirklichkeit im analytischen und methodischen Ansatz kennzeichnen.

a) *Soziologie des Christentums*

Die Beschäftigung mit dem Katholizismus erfolgt hier im Rahmen des religionssoziologischen Programms einer Soziologie des Christentums², dessen katholisch-neuzeitliche Variante der Forschung bisher weitgehend entgangen ist. Wir gehen also von einem historisch bestimmten, nicht von einem systematisch-abstrakten Religionsbegriff aus. Dieser Entscheidung für einen historischen Religionsbegriff können natürlich andere Erkenntnisinteressen entgegengehalten werden: Kümmert sich eine solche Religionssoziologie nicht nur um die vergehenden Formen herkömmlicher Religion und vernachlässigt damit neuartige Formen des Religiösen? Oder aber: Wird durch diese Entscheidung nicht das Interesse auf die institutionellen Formen der Religion fixiert und damit die eigentliche religiöse Problematik der Moderne, nämlich das Problem der Identitätsfindung oder der Konstituierung eines subjektbezogenen Lebenssinns ausgeklammert?

Es würde den Rahmen dieser Einleitung sprengen, hier auf das Verhältnis von Religion und Modernität einzugehen³. Nicht nur die erneute soziale und politische Virulenz des Islam, sondern auch christlich inspirierte Bewegungen – von Lateinamerika bis Polen – machen jedoch in Verbindung mit einem wachsenden Zivilisationspessimismus in den westlichen Industriestaaten deutlich, daß die Partie um den Sinnanspruch der Weltgesellschaft noch keineswegs zugunsten der säkularen Heilslehren entschieden ist. Ebenso erscheint die vor allem von protestantischen Kreisen ausgehende subjektivistische Verengung des Religionsbegriffs eher als Ausdruck einer für das herkömmliche Christentum kritisch gewordenen Situation denn als angemessenes begriffliches Instrument für die Analyse dieser Situation (vgl. Kaufmann 1979b). Die Beschäftigung mit den historischen Religionen vermag zwar das Thema »Religion«

² Diese Entwicklung postulierte Matthes (1967) als »Zukunft der Religionssoziologie«. Die Vermittelbarkeit einer Soziologie des Christentums mit einer allgemeinen Religionssoziologie ist nach dieser Auffassung von »den Möglichkeiten und Grenzen einer vergleichenden Soziologie kultureller und sozialer Systeme, nicht aber von funktionalen oder Wesensdefinitionen von Religion« abhängig, »die ihre eigene kulturelle Gebundenheit unter dem Mantel Universalität verbergen. Eine allgemeine Religionssoziologie . . . setzt eine entwickelte Soziologie jener Gebilde voraus, die wir gemeinhin als Religionen zusammenfassend zu bezeichnen pflegen« (ebd. S. 117).

³ Der Verfasser bereitet zu dieser Thematik einen Reader im Rahmen der »Neuen Wissenschaftlichen Bibliothek« vor.

in der Verschiedenheit seiner gegenwärtigen Bedeutungskontexte zweifellos nicht zu erschöpfen. Die historischen Religionen stellen jedoch – gerade in ihrer Vielfalt – den solidesten Prüfstein jeglicher sozialwissenschaftlichen Spekulation über Religion dar.

Will man den Aporien eines allgemeinen Religionsbegriffs und den kirchensoziologischen Verengungen der religionssoziologischen Fragestellung entgehen, so bietet sich im europäischen Kontext das Christentum als *die* historische Religion Europas in recht eindeutiger Weise an. Gerade in seinen Fazetten, Schismen, Spaltungen, Ausstrahlungen und Beeinflussungen (z. B. Judentum und Islam) haben wir hier sozusagen ein geschichtliches ›Experimentierfeld‹ vor uns, das historisch unvergleichlich gut aufgearbeitet ist und die vielfältigsten Interdependenzen zu Politik, Wirtschaft und Kultur aufweist. Insofern als auch nahezu alles, was heute als Modernität den Hauptgegenstand der Soziologie ausmacht, im Kontext von und in Auseinandersetzung mit christlich imprägnierten Traditionsbeständen entstanden ist, und da auch der allgemeine Religionsbegriff (dessen Anwendbarkeit auf japanische Verhältnisse von japanischen Soziologen z. B. bestritten wird) diesem Kontext entstammt, scheint das Programm einer Soziologie des Christentums zur Zeit noch am ehesten geeignet, die religionssoziologische Fragestellung im Kontext modernisierter Gesellschaften als eigenständige zur Geltung zu bringen.

Natürlich ist auch der Begriff des Christentums nicht wertungsfrei zu entwickeln und nicht frei von praktischen Interessen⁴. Die heutige gesellschaftliche Plausibilität des Begriffs wird durch die ökumenischen Interessen stark gestützt, welche ihrerseits keineswegs nur religiöse, sondern vermutlich in hohem Maße auch wirtschaftliche und politische Ursachen haben: Die Einigung Europas und die sich intensivierenden Wechselbeziehungen auf Weltebene werden ganz überwiegend durch den und im Interesse des wachsenden wirtschaftlichen Austauschs vorangetrieben. Die ungleichen Ausgangsbedingungen scheinen mit wachsender Interdependenz des Weltmarkts keineswegs zum Ausgleich zu tendieren, sondern eher scherenförmig zur ökonomischen Überentwicklung auf der einen und zur Unterentwicklung auf der anderen Seite zu führen⁵.

⁴ N. Mette hat in einer gründlichen Rezension meines Buches ›Kirche begreifen‹ (In: Katechetische Blätter, 1980/3, S. 224-228) darauf hingewiesen, daß die von mir bevorzugten ›Begriffe ›Christentum‹ und ›Christentumsgeschichte‹ Interpretamente sind, die sich selbst einer bestimmten Epoche, nämlich der Moderne, verdanken. Hier dürften zur Präzisierung noch einige Klärungen vonnöten sein.« – Die vorliegenden Ausführungen wollen hierzu beitragen. Dabei gehe ich davon aus, daß sich die Soziologie dem praktischen Kontext ihrer Erkenntnisinteressen nicht entziehen, sondern ihn nur reflexiv berücksichtigen kann. Nicht mehr zu leisten ist im vorliegenden Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsprogramm von Ernst Troeltsch (vgl. hierzu Apfelbacher 1978), das wie kein anderes die Spannung zwischen Geschichtlichkeit und Absolutheitsanspruch des Christentums reflektiert.

⁵ Vgl. als besonders prägnante Darstellung dieser Zusammenhänge Caldwell 1977.

Insoweit als die verschiedenen Weltreligionen ihr Schwergewicht in politischen Einheiten mit unterschiedlich strukturierten ökonomischen Interessenlagen besitzen, scheint auch in Zukunft der Einsatz religiöser Gemeinsamkeiten zur Formierung überstaatlicher Machtblöcke keineswegs unwahrscheinlich. Ob und in welcher Form die verschiedenen Weltreligionen sich im Prozeß der Weltvergesellschaftung ›funktionalisieren‹ lassen, scheint eine der spannendsten zukünftigen Fragen einer allgemeinen Religionssoziologie zu sein, die sich primär am Konzept historischer Religion orientiert. Die seriöse Behandlung derartiger Fragen setzt jedoch zunächst solide Analysen der Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen historischen Religionen und ihrem gesellschaftlichen Kontext voraus.

Man kann sich – zumal aus dem Horizont des ökumenischen Zeitgeistes – fragen, weshalb im Rahmen eines Interesses an der Soziologie des Christentums hier lediglich ein Beitrag zur Soziologie des Katholizismus vorgelegt wird. Neben dem praktischen Grund der immer erforderlichen thematischen Beschränkung und der damit verbundenen Absicht, eine spezifische Lücke im Programm einer Soziologie des Christentums zu schließen, läßt sich auch aus den vorangehenden Überlegungen folgern, daß eine solide Soziologie des Christentums nur in reflexiver Verarbeitung der jeweiligen konfessionsspezifischen Erkenntnisinteressen und -gegenstände entstehen kann.

b) *Relationen religionssoziologischer Analyse*

Die Soziologie des Christentums darf sich nicht nur mit den expliziten Formen kirchlich verfaßter Religion beschäftigen, sondern muß deren diachrone und synchrone Wechselbeziehung mit anderen gesellschaftlichen Gegebenheiten mit berücksichtigen. Prämisse jeglicher soziologischen Betrachtung ist ja die Annahme, daß ihre Gegenstände sozial konstituiert seien, daß also Erklärungen stets auf die (in einzelnen Theorien recht unterschiedlich bezeichneten) Strukturen und Prozesse menschlichen Zusammenlebens rekurrieren müssen. Für das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften, die zum Gegenstand einer soziologischen Betrachtung gemacht werden, ist eine solche Perspektive notwendigerweise häretisch (da auch eine wohlmeinende soziologische Betrachtung das Selbstverständnis einer sozialen Gruppe nur als *einen* Aspekt ihres Gegenstandes ansehen kann) und in vielen Fällen überdies polemisch, vor allem dann, wenn eine Religionsgemeinschaft sich selbst als »Societas perfecta« und ihr Oberhaupt als Sachwalter einer unfehlbaren Wirklichkeitsdefinition versteht⁶. Immerhin bietet der Versuch, die einzelnen Religionsgemeinschaften nicht nur in ihren gegenwärtigen (synchronen), sondern auch in ihren historischen (diachronen) Wechsel-

⁶ Auf das Verhältnis von Soziologie und Theologie bzw. kirchlichem Selbstverständnis kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Vgl. hierzu Kaufmann 1973b, bes. Kap. 2 und 1979a, bes. Kap. 1.

beziehungen zu erfassen, die günstigsten Aussichten für eine Verständigung zwischen Soziologie und Theologie über gemeinsame Gegenstände. Die Geschichte einer Religionsgemeinschaft, hierzulande heute zumeist »Kirchengeschichte« genannt, gehört selbst zum theologischen Bestand.

Aus dem Umstand, daß die Geschichte des Christentums überwiegend als »Kirchengeschichte« aufgearbeitet ist, ergeben sich jedoch spezifische Schwierigkeiten für eine Soziologie des Christentums. Wenngleich die Feststellung, das Christentum sei die Religion Europas und seine geschichtliche Entwicklung das Erfahrungsobjekt der Religionssoziologie, der Analyse einen soliden Ausgangspunkt zu bieten scheint, so wird der Untersuchungsgegenstand bei näherem Zusehen doch diffus. Der Umstand allerdings, daß alle christlichen Teiltraditionen (unter Einschluß inzwischen verschwundener »Kirchen« oder »Häresien«) sich auf eine gemeinsame Stifter- oder Gründerpersönlichkeit beziehen, erlaubt u. E. dennoch ein operables Selektionskriterium, nämlich eben diesen expliziten Bezug einer religiösen Gemeinschaft auf die Gründerpersönlichkeit Jesus Christus, dessen Lehre zudem durch Quellen dokumentiert wird, deren Kanon bei den verschiedenen Teiltraditionen sich weitgehend deckt.

Der Bezug der Lehre auf Jesus Christus dient zwar als Identifizierungskriterium von der Christentumsgeschichte zuzuordnenden Phänomenen, aber die Lehre selbst konstituiert nicht den soziologischen Gegenstand »Christentumsgeschichte«. Innerhalb und zwischen den verschiedenen Teiltraditionen lassen sich variable Sozialformen expliziten Christentums beobachten, die zum einen untereinander und zum anderen mit der gesellschaftlichen Umgebung in einem historisch variablen Verhältnis wechselseitiger Einflußnahme und Abhängigkeit stehen.

Diese durch ihren expliziten Bezug auf die Lehre Christi zu identifizierenden Sozialformen werden selbstverständlich auch in ganz anderen als religiösen Hinsichten wirksam, sie entwickeln eine historische Identität, die auch dann Gegenstand einer »Soziologie des Christentums« bleibt, wenn ihr Wirken unter einem wie auch immer gearteten normativen Begriff des Christentums als »unchristlich« erscheint, sofern das Geschehene nur im Sinne der jeweils handelnden Akteure durch die christliche Lehre legitimiert wird – also z. B. die Liquidierung heidnischer Sachsen durch den auf Druck Friedrich Barbarossas später heiliggesprochenen Karl den Großen. Natürlich impliziert jede solche Zurechnung Entscheidungen, die unter einem normativen Verständnis von Christlichkeit oder Antichristlichkeit angreifbar sind. Die vorgeschlagenen Kriterien haben aber zum mindesten den wissenschaftlichen Vorteil einer vergleichsweise hohen Operabilität.

Die soziologische Analyse wird bei den einzelnen christlichen Teiltraditionen beginnen müssen, da nur deren Geschichte in der Regel ausreichend dokumentiert ist. Diese Teiltraditionen stehen ihrerseits bis an die

Schwelle der Neuzeit zumeist in ziemlich eindeutiger Beziehung zu bestimmten politisch-sozialen Einheiten, als deren Religion sie fungieren. Viele ihrer Eigenarten sind nur aus der soziologischen Analyse dieser politisch-sozialen Einheiten sowie ihrer Veränderungen zu verstehen. Darüber hinaus sind jedoch Eigenarten bestimmter christlicher Teiltraditionen nur aus ihrer Auseinandersetzung mit anderen Teiltraditionen verständlich – die Geschichte der Dogmenentstehung in der katholischen Kirche bietet dafür reichhaltiges Anschauungsmaterial.

Die methodischen Schwierigkeiten, die sich für eine religionssoziologische Analyse aus dem Umstand ergeben, daß ihre Materialien zumeist nur in konfessionsspezifischer Perspektive aufgearbeitet vorliegen, lassen sich vermeiden, wenn die soziologische Analyse einer christlichen Teiltradition zum mindesten drei Relationen berücksichtigt:

1) *Die Relation einer Teiltradition auf sich selbst:*

Jede ›Kirche‹ oder christliche Gemeinschaft dokumentiert ihr eigenes Selbstverständnis und ihre Vergangenheit, die der soziologischen Analyse vor allem unter den Gesichtspunkten von Dauerhaftigkeit und Wandel bemerkenswert erscheinen.

2) *Die Relation einer Teiltradition zu anderen christlichen Teiltraditionen:*

Diese werden zumeist als häretisch wahrgenommen, was jedoch nicht ausschließt, daß die Existenz der Häresie (und insbesondere ihres sozialen Substrats, das häufig auch aus politischen oder ökonomischen Gründen abgelehnt wird) für die Ausformung einer Teiltradition und ihre Sozialformen (z. B. als Diaspora) von entscheidender Bedeutung ist.

3) *Die Relation einer Teiltradition auf ihren gesellschaftlichen Kontext:*

Jede institutionalisierte Religion steht in einem engen Wechselbezug mit den politischen, ökonomischen und kulturellen Merkmalen ihrer Gesellschaft und verändert sich in der Regel selbst im Zuge gesellschaftlicher Wandlungstendenzen. Inwieweit religiös induzierte Faktoren hierbei auslösend wirken und inwieweit religiöse Veränderungen ihrerseits die Folge politischer und sozialer Veränderungen sind, läßt sich nicht a priori entscheiden, beide Richtungen der Relation sind in Betracht zu ziehen.

Die herkömmliche Religionssoziologie hat sich zumeist auf Phänomene in der dritten Relation konzentriert, in ihren konfessionsspezifischen Ausprägungen gelegentlich auch auf Phänomene der ersten Relation. Dies überrascht, wenn man berücksichtigt, daß in der zweiten Relation ja gerade spezifisch religiöse Bezüge in Frage stehen: Systemtheoretisch lassen sich die drei Relationen als (1) Selbstreferenz eines religiösen Systems, (2) Referenz des religiösen Systems zu seiner religiösen Umwelt und (3) Referenz des religiösen Systems zu seiner nicht-religiösen Umwelt interpretieren.

Die systematische Berücksichtigung dieser drei Relationen dürfte die religionssoziologische Analyse befähigen, besser als bisher zum einen Verkürzungen ihres Erfahrungsgegenstandes durch das Selbstverständnis einer Teiltradition zu vermeiden und zum anderen auch deren Selbstverständnis besser gerecht zu werden und es als historisch wirksamen Faktor zu berücksichtigen.

c) *Analyseebenen*

Die vorangehenden Formulierungen scheinen wesentliche Gegenstände der bisherigen religionssoziologischen Forschung zu vernachlässigen: Religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen, institutionalisierte Sozialformen wie Kirchengemeinden, Generalvikariate oder Orden, religionsbezogene Rollen wie Pastor, Nonne oder Kirchenbesucher usw. Diese sind in der Regel einzelnen Teiltraditionen in eindeutiger Weise zuzuordnen, gelegentlich allerdings auch interkonfessionell (z. B. ökumenische Arbeitskreise) oder in spezifischer Weise auf Angehörige anderer Teiltraditionen (z. B. Mission) ausgerichtet; in jedem Falle stehen sie aber auch in Wechselbeziehungen zu nicht-religiösen Bereichen. Die skizzierten drei analytischen Perspektiven sind also grundsätzlich auch hier anwendbar.

Das Übergehen dieser Phänomene ist vielmehr darauf zurückzuführen, daß wir unser Argument nur auf der makrosoziologischen Ebene entwickelt haben, die im Zentrum der nachfolgenden Ausführungen steht. In diese Publikation wurden nur Beiträge aufgenommen, die sich mit dem Phänomen des Katholizismus auf gesamtgesellschaftlicher und institutioneller Ebene befassen. Phänomene der Organisationsebene (z. B. binnenkirchliche Organisationsformen oder einzelne Verbände) oder der interaktiven Ebene (z. B. die Gottesdienstgemeinde oder die Wahl von Ehepartnern) sowie der Individualebene (z. B. Handlungsorientierungen und Verhaltensweisen) werden hier nicht als selbständige Analysegegenstände in Betracht gezogen.

Die explizite Unterscheidung dieser Analyseebenen ist ein Resultat der Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen soziologischen Theorieansätzen im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte, im Rahmen derer immer deutlicher geworden ist, daß die zumeist mit einem universellen Erklärungsanspruch auftretenden Theorieansätze ihre spezifische Leistungsfähigkeit nur auf bestimmten Analyseebenen entfalten. Gesellschaftliche Wirklichkeit kann jedoch soziologisch nur dann adäquat verstanden werden, wenn die verschiedenen Analyseebenen zwar unterschieden, jedoch gleichzeitig aufeinander bezogen bleiben (*Mehr-Ebenen-Analyse*).

Wenngleich also in den folgenden Beiträgen der Katholizismus im wesentlichen als ein gesellschaftliches Makrophänomen interessiert, müssen Veränderungen der Organisationsstruktur, der Sozialbeziehungen und der individuellen Orientierungen natürlich stets mit berücksichtigt werden. Ihrer Erklärung wird jedoch keine *spezifische* Aufmerksam-

keit geschenkt. Das erklärt auch, daß im Rahmen dieser Arbeit von den Methoden der üblichen empirischen Sozialforschung kaum Gebrauch gemacht wird, welche in den neueren religionssoziologischen Arbeiten dominieren. Für unsere makrosoziologische Thematik sind die üblichen Methoden der empirischen Sozialforschung wenig hilfreich, da sie lediglich Aggregationen individueller Bewußtseinszustände und Verhaltensweisen thematisieren. Die Soziologie muß hier in großem Umfang auf Ergebnissen der Geschichtswissenschaft sowie der Theologie aufbauen, die ihr als Quellen für die Analyse und soziologische Rekonstruktionen ihres Gegenstandes dienen. Die Arbeiten von Troeltsch und Weber, aber auch von Marx, sind immer noch große Vorbilder der makrosoziologischen Analyse.

2. Gegenstand und Aufbau des Bandes

Die meisten Beiträge dieses Bandes beziehen sich auf die Frage, wie sich die gesellschaftliche Verfassung der katholischen Konfession unter den Bedingungen der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung soziologisch rekonstruieren und erklären läßt. Sehr im Unterschied zur protestantischen Säkularisierungserfahrung steht nämlich die Entwicklung des Katholizismus im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hier kann weder von einem sozialen Bedeutungsverlust der Religion noch von einer Entkirchlichung die Rede sein. Ganz im Gegenteil scheint die äußere und innere Macht des Papsttums im Vergleich zu den vorangehenden Jahrhunderten stark gesteigert, die Anhänglichkeit der Katholiken an ihre Amtsträger verstärkt und die Relevanz des Religiösen bzw. Konfessionellen in der Bedeutungshierarchie der unterschiedlichen Lebensverhältnisse außerordentlich hoch. Dies gilt allerdings nicht für alle Länder in gleichem Umfang: Besonders deutlich scheint die Entwicklung des »Katholizismus« in Ländern, in denen der katholische Volksteil eine starke Minderheit oder eine unterdrückte Mehrheit darstellt, die entweder einer protestantischen (wie in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz) oder einer laizistischen (wie in Frankreich und z. T. in Italien, heute insbesondere in Polen) Führungsschicht gegenübersteht. Wir verwenden also die Bezeichnung »Katholizismus« nicht für die Gesamtheit der Sozialformen der katholischen Teiltradition, sondern für eine spezifische und an bestimmte historische wie gesellschaftliche Voraussetzungen gebundene Sozialform des katholischen Christentums. Es kann in diesem Band also nicht darum gehen, die gesamte »Kirchengeschichte« (im Sinne des katholischen Selbstverständnisses) unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft zu thematisieren. Wir lassen uns vielmehr von dem Gedanken leiten, daß der Katholizismus eine spezifische Antwort der katholischen Tradition auf die Herausforderung durch die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung darstellt. Zeitlich gesehen rücken in

dieser Perspektive das späte 18., insbesondere aber das 19. und 20. Jahrhundert in den Vordergrund.

Die Analysen dieses Bandes beschränken sich zudem auf die Katholizismen der gemischtkonfessionellen Staaten und lassen die Katholizismen in den laizistischen Staaten Europas außer Betracht⁷. Die Gründe hierfür sind vorwiegend praktischer Art: Ausgangspunkt waren Studien zum deutschen Katholizismus; die relative Ähnlichkeit der Verhältnisse in der Schweiz und in den Niederlanden legte jedoch den Einbezug entsprechender Studien nahe, für die auch geeignete Autoren gefunden werden konnten. Weitere monographische und dann auch vergleichende Studien wären zweifellos notwendig, um die in diesem Band angegangenen Forschungsfragen voll beantworten zu können.

Wenn an der Spitze der folgenden Beiträge derjenige Oswald v. Nell-Breunings steht, so soll damit nicht lediglich einem der bedeutendsten Vertreter der katholischen Soziallehre Respekt gezollt werden. Der von dem Neunzigjährigen für diesen Band verfaßte Beitrag vermittelt nicht nur eine lebendige Erinnerung, die wir Nachgeborenen uns getrocknet aus Büchern zusammensuchen müssen, sondern dokumentiert eine »verwissenschaftlichte Primärerfahrung« (Schelsky), die am ehesten geeignet erscheint, Mißverständnisse über den Gegenstand dieses Bandes auszuräumen. Nell-Breunings Unterscheidung von drei Sozialphänomenen, nämlich 1. den kirchlich-hierarchisch gesteuerten Manifestationen des katholischen Volksteils, 2. dem politischen Katholizismus, der seinen Ausdruck vor allem in der Zentrumsparterie fand, und 3. dem sozialen, im wesentlichen verbandsförmig organisierten Katholizismus, zeigt, wie sehr der in der Fremdwahrnehmung monolithisch erscheinende Katholizismus in sich selbst gegliedert und letztlich auch der im 19. Jahrhundert sich vollziehenden Ausdifferenzierung des politischen, sozio-ökonomischen und religiösen Bereichs bereits angepaßt war. Der historische Erfolg der katholischen Bewegung scheint gerade darauf zurückzuführen zu sein, daß sie der ihr von Hierarchie und Restauration zugemuteten integralistischen, d. h. alle »weltlichen« Belange unter den religiösen Primat stellenden Position erfolgreich Widerstand leistete.

Der folgende Beitrag Norbert Mettes muß sozusagen vor die Klammer gezogen werden, die die späteren, an einer Analyse des Katholizismus mit den begrifflichen Mitteln heutiger Soziologie orientierten Beiträge zusammenfaßt. Die reflexive Bearbeitung des Selbstverständnisses einer »katholischen Religionssoziologie« vermittelt in bemerkenswerter Weise zwischen damaligen und heutigen Problemstellungen und verweist auch deutlich auf den Ort, wo dem kirchlichen und theologischen Selbstverständnis nüchterne Wachsamkeit vor »wohlmeinenden« soziologischen – oder besser: gesellschaftstheologischen Ratschlägen geboten erscheint.

⁷ Noch deutlicher ausgeklammert bleiben die Sozialformen der katholischen Tradition in den außereuropäischen Gebieten, insbesondere Nord- und Südamerikas, deren historische Voraussetzungen noch stärker von denjenigen der hier untersuchten Gebiete abweichen.

Hans *Maiers* Beitrag wurde als einziger bereits veröffentlicht⁸. Er gibt einen dichten Überblick über den Forschungsstand bis 1970 und die Zusammenhänge von Katholizismus und Gesamtgesellschaft im 19. Jahrhundert sowie einen kurzen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert. Damit ist das Phänomen, dessen einzelnen Facetten sich die folgenden Beiträge zuwenden, zunächst in groben Umrissen skizziert.

Helmut *Geller* erinnert zunächst an die Situation der katholischen Kirche im Gebiet des späteren Deutschen Reiches am Ende des 18. Jahrhunderts, deren ökonomische und politische Basis durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 zerstört wurde. Er skizziert sodann die Entstehung der Vorbedingungen des späteren Ultramontanismus in der Restaurationszeit und macht deutlich, daß die Entstehung des deutschen Katholizismus als ultramontane Bewegung im wesentlichen eine Folge des zunehmenden Außendrucks und der seit der »kleindeutschen Lösung« von 1866 eindeutigen Minderheitenposition gewesen ist. Die Plausibilität der katholischen Sonderkultur ist mit dem Rückgang des Außendrucks stark gesunken, so daß heute ähnliche Problemverarbeitungsmuster wie im Zeitalter der Aufklärung innerhalb der katholischen Kirche wiederum an Bedeutung zunehmen. Die soziologische Erklärung ist hier insbesondere an Theoremen von L. Coser und A. Schütz orientiert.

Nur und erst im 19. Jahrhundert wird der Anspruch des Papstes, Haupt einer »societas perfecta« zu sein, stringent formuliert und praktisch durchgesetzt. Michael N. *Ebertz* Beitrag zeichnet diesen Prozeß der geistlich-weltlichen Herrschaftsgewinnung mit den von M. Weber entwickelten Kategorien der herrschaftssoziologischen Analyse nach und führt die Restabilisierung des kirchlichen Herrschaftsanspruchs im wesentlichen auf die Modernisierung der Personal- und Organisationsstruktur, die Charismatisierung des Papstes und die Funktionalisierung des Traditionalismus für kirchliche Zwecke zurück. Zeitlich liegt das Schwergewicht seines Materials in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Heiner *Katz* setzt in seinem Beitrag die in den vorangehenden Beiträgen dargestellten Sachverhalte weitgehend voraus und ergänzt sie um Informationen zum deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert, insbesondere auch zur jüngsten, durch das Zweite Vatikanische Konzil abgrenzbaren Epoche. Seine Analyse wird vom wandlungstheoretischen Ansatz Wilbert Moores her strukturiert und konzentriert sich vor allem auf die Veränderungen des Verhältnisses von »sozialer Bewegung« und »Kirche« innerhalb des Katholizismus.

Ein Vergleich zwischen der Entwicklung des deutschen und des schweizerischen Katholizismus läßt sowohl Parallelen als auch Unterschiede erkennen. Unter Bezugnahme auf den politikvergleichenden theoretischen Ansatz Gabriel Almonds zeigt der Beitrag von Urs *Altermatt* eine ebenfalls aus der

⁸ In: A. Rauscher (Hrsg.) Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus. Verlag Ferdinand Schönigh, München/Paderborn/Wien 1973, S. 40-49. Wir danken Autor und Verlag für die Genehmigung zum Wiederabdruck.

Minderheitensituation erwachsene katholische Bewußtseinsbildung, die jedoch noch stärker als in Deutschland teilgesellschaftliche Züge annimmt. Dies ergibt sich aus der föderalistischen Struktur der Schweiz, derzufolge dem katholischen Volksteil in den überwiegend katholischen Kantonen die politische Macht nie genommen werden konnte. Wir finden ein weniger ausgeprägtes sozialpolitisches Engagement, da die christlich-soziale Bewegung nur einen Flügel der katholischen Bewegung ausmachte, der starke konservativ-bäuerliche und bürgerliche Kräfte entgegenstanden. Im übrigen finden sich jedoch ähnliche Segregationsstrategien, eine ähnliche Doppelung des parteipolitisch und verbandsmäßig verfaßten Katholizismus und eine ultramontane Orientierung bei gleichzeitiger Distanz, ja gelegentlicher Konkurrenz zur Amtskirche. Die Periode des größten politischen Erfolges (1920 bis 1960) fällt in etwa mit der durch die Ära des Nationalsozialismus unterbrochenen Periode maximaler politischer Wirksamkeit des deutschen Katholizismus zusammen. Seit den sechziger Jahren ist auch in der Schweiz eine »Auflösungsphase« zu beobachten.

Auch aus den Niederlanden berichtet L. *Laeyendecker* Ähnliches, wiederum mit charakteristischen, durch die örtlichen historischen Voraussetzungen bedingten Abweichungen. Die Durchsetzung des ultramontanen Denk- und Organisationsmusters war problemloser, da eine episkopalistische Tradition fehlte. Die weltanschaulich fundierte Verfestigung politischer und sozialer Beziehungsnetze trifft nicht nur auf den katholischen, sondern ebenso auf den protestantischen und laizistischen Bereich zu, was zur These einer »Versäulung« der niederländischen Gesellschaft geführt hat. Da die vorliegenden vergleichenden Versuche mit unterschiedlichen Theorieansätzen und ohne gemeinsame operative Begriffe arbeiteten, muß die Frage offen bleiben, ob die niederländische »Versäulung« eine radikalere Form der Segregation darstellt, als das vom deutschen und schweizerischen Katholizismus berichtete. Die »Auflösungserscheinungen« scheinen in den Niederlanden besonders offenkundig und konfliktreich, das Konfliktpotential selbst ist jedoch m. E. selbst als Zeichen einer Virulenz des Katholischen zu interpretieren, die aus Deutschland und der Schweiz für die jüngste Zeit nicht berichtet wird. Über die Analyse der niederländischen Situation hinaus ist der Beitrag von *Laeyendecker* bedeutungsvoll durch den Einbezug einer weiteren historischen und internationalen Perspektive. Die Kirchengeschichte wird im Anschluß an eine strukturfunktionalistische Wandlungstheorie in den Kategorien von Differenzierung und Integration rekonstruiert.

Ähnliche Intentionen verfolgt der abschließende Beitrag von Karl *Gabriel*, der die neuzeitlichen Tendenzen einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaftsstruktur, der Substitution kultureller Symbolstrukturen durch rechtlich-organisatorische Integrationsmittel und der Pluralisierung bzw. Subjektivierung möglicher Sinnbezüge zur Matrix einer evolutionstheoretischen Interpretation des Katholizismus macht. Die damit explizit eingeführte gesellschaftstheoretische Perspektive gestattet auch interessante Überlegungen zur Frage nach dem »Ende des Katholizismus«. Denn nach dem

übereinstimmenden Urteil aller Analysen ist spätestens mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Ära der hier im Zentrum der Untersuchung stehenden Sozialform des Katholizismus zu Ende gegangen. Ob man dies als »Ende des Katholizismus« bezeichnen will, mag ein Streit um Worte sein. Wichtiger ist die Frage, welche (alten und neuen) sozialen Manifestationen die katholische Teiltradition seit dem letzten Konzil kennzeichnen. Zu dieser Frage tragen auch die Beiträge von *Nell-Breuning*, *Katz* und *Laeyendecker* bei.

3. Anknüpfungspunkte

Was kann aus den Beiträgen des vorliegenden Bandes gelernt werden – und wofür? Auf das im engeren Sinne religionssoziologische Interesse wurde bereits einleitend hingewiesen. Gegenüber einer Interpretation des Katholizismus in der ausschließlichen Perspektive eines »Hierokratischen Herrschaftsverbands«, wie sie seit Max Weber Gemeingut der protestantisch gefärbten Religionssoziologie ist, aber auch das Selbstverständnis der katholischen Hierarchie bis heute prägt, sind Korrekturen in zwei Richtungen anzubringen:

- 1) Die Ausformung der Kirche als hierokratischem Herrschaftsverband ist im wesentlichen ein Phänomen des 19. Jahrhunderts. Zwar lassen sich entsprechende Herrschaftsansprüche des Papsttums bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen, doch resultierte daraus weder ein ekklesiologisches Konzept noch eine ausreichende päpstliche Macht. Noch im 18. Jahrhundert dominierte ein immanentistisch-institutionelles kirchliches Selbstverständnis (vgl. E. Hegel 1975; P. Schäfer 1974), und erst die Liquidierung der feudalen Kirchenstrukturen verschaffte dem Papsttum jenen Einfluß und jene Sanktionsmittel, aus denen es im 19. Jahrhundert die vor allem von *Ebertz* und *Gabriel* beschriebenen Strategien der Sicherung geistlicher Herrschaft entwickelte.
- 2) Selbst für den hier in Frage stehenden Zeitraum ist die Betrachtung des Katholizismus als hierokratischen Herrschaftsverband jedoch verkürzend, insofern als sie die eigenständigen Phänomene des politischen und sozialen Katholizismus entweder ignoriert oder nicht adäquat interpretiert. Aus den Beiträgen von *Nell-Breuning*, *Katz* und *Altermatt* ergibt sich ein differenziertes Bild, das sowohl wesentliche Elemente der Solidarisierung als auch der Distanzierung des katholischen Volksteils von der kirchlichen Hierarchie erkennen läßt.

Darüber hinaus stellt jedoch die behandelte Thematik auch die Relevanz der Religionssoziologie für die Gesellschaftstheorie erneut zur Debatte. Im Horizont der Aufklärung sind wir heute geneigt, die Bedeutung der herkömmlichen christlichen Religion für die gesellschaftliche Integration gering zu veranschlagen. Wenn Religion zur Privatsache geworden ist, scheint ihre gesellschaftstheoretische Relevanz minimiert. Vielleicht braucht

es heute einen katholischen Sozialisationshintergrund, wie ihn die Autoren dieses Bandes mitbringen, um an diesem Dogma der Moderne zu zweifeln. Die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit religiöser Orientierung wird bis in die jüngste Vergangenheit durch die vorliegenden Beiträge eindrucksvoll dokumentiert. Zwar trifft es offensichtlich zu, daß die Integrationsleistungen des Katholizismus im Sinne einer »Conscience collective« Durkheimischer Begrifflichkeit nicht mehr gesamt- (oder national-) gesellschaftlich wirksam wurden. Aber vielleicht ist auch die in den Strukturfunktionalismus übernommene Vorstellung normativer Gesellschaftsintegration selbst allzu sehr auf der Folie einer als »vorneuzeitlich« geltenden katholischen Religion im 19. Jahrhundert entstanden. Einerseits wäre retrospektiv zu fragen, welche Bedeutung der expliziten Religion für die gesellschaftlichen Integrationsprozesse des Mittelalters zukam; wahrscheinlich wird die reale Bedeutung der christlichen »symbolischen Sinnwelt« stark überschätzt. Andererseits ist prospektiv zu fragen, ob die heute zu beobachtenden »Auflösungserscheinungen« der Sozialform des Katholizismus nur ein historisch überfälliges »Nachziehen« des katholischen Volksteils in einem Modernisierungsprozeß bedeuten, an dessen Ende das Beliebigwerden religiöser Inhalte als Materialien subjektiver Sinnkonstitution steht. Oder ob die Widerständigkeit des katholischen Christentums in einem Jahrhundert stürmischer Modernisierung nicht gleichzeitig die Bedingungen einer erneuten Stabilisierung des protestantischen Christentums geschaffen hat, das nunmehr seinerseits eine Modernisierung des katholischen Bewußtseins auf einer gemeinchristlichen Grundlage ermöglicht. Zweifellos hat die Religionssoziologie bisher die Systemreferenz der Interdependenz von Konfessionen und Religionen sträflich vernachlässigt. Es ist zu vermuten, daß in den Konsensbereichen eines pluralen Religions- oder Konfessionssystems nach wie vor wesentliche Elemente dessen enthalten sind, was auch soziologisch als »Religion« zu identifizieren ist. Von besonderem Interesse scheint das Verhältnis der christlichen Konfessionen untereinander und im Hinblick auf die übrigen Weltreligionen in der Perspektive einer emergenten »Weltgesellschaft« (vgl. Luhmann 1975 d). Im Vergleich zu allen übrigen Weltreligionen hebt sich hier das katholische Christentum durch bereits festgefügte Organisations- und Repräsentationsformen auf Weltebene ab, die ihm nicht unerheblichen Einfluß sichern. Unsere auf nationalgesellschaftlicher Ebene ansetzenden Analysen müßten im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen zweifellos durch eine weltkirchliche und weltgesellschaftliche Perspektive ergänzt werden.

Nicht nur Soziologen, sondern auch diejenigen, die mit dem Katholizismus noch etwas im Sinn haben, können aus den vorliegenden Studien lernen. Für ein naives Erziehungsprodukt des hier analysierten Katholizismus werden die Feststellungen – sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen werden – natürlich verunsichernd wirken. Aber diese Spezies Mensch ist bei Personen unterhalb des Rentenalters zweifellos stark rückläufig. Jener Katholizismus, in dem die Älteren unter uns noch groß geworden sind, ist vergänglich – und

mit ihm vieles, was ihnen als unvergänglich dargestellt wurde. Auf diese Enttäuschung sind unterschiedliche individuelle Reaktionen möglich, die hier nicht zur Debatte stehen. Wer jedoch diese Enttäuschung reflex verarbeiten will, dem kann der Blick auf die Geschichte des Christentums nur hilfreich sein. Ihre Vielfalt spottet jeder triumphalistischen Vereinfachung, aber sie ermöglicht auch die Hoffnung, daß gegenwärtige Krisenerscheinungen nicht das letzte Wort der katholischen Tradition sind. Endlich sollten diejenigen aus den Studien lernen, die, selbst in der katholischen Tradition stehend, Verantwortung für ihre Fortsetzung tragen. Sie sollten sich der Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit der Christentumsgeschichte nicht verweigern und daher auch die Konstellationen bedenken, in die ihr eigenes Handeln hineinwirkt⁹. Die heutige Konstellation des Katholizismus ist durch ein noch weitgehend unverstandenes Erbe belastet. Zu seinem Verständnis beizutragen war das gewiß nicht schwächste Motiv der Autoren dieses Bandes.

⁹ Vgl. hierzu ausführlicher Kaufmann 1979a.