




WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann

*Beiträge von Karl Gabriel und Martin Laube mit einer
Einleitung von Thomas Großbölting, Judith Könemann
und Astrid Reuter*

 2014.5

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2014.5

› **Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung?
Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckman**

*Beiträge von Karl Gabriel und Martin Laube mit einer Einleitung
von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter*

Inhalt

Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter

Einleitung..... 1

Karl Gabriel

Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und
Perspektiven nach Luckmann 4

Martin Laube

„Soziologie des Christentums“. Probleme und Potentiale eines theologischen
Programms17

Einleitung

Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter

Eine Sammelrezension mit dem Titel *Neuere Schriften zur Religionssoziologie* – unscheinbarer konnte nicht daherkommen, was sich 1960 in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* anbahnte und wenige Jahre später zu einem grundstürzenden Wandel der Erforschung von Religion entwickelte. Thomas Luckmann hatte in der Buchbesprechung die verbreitete Engführung von Religiosität bzw. Religion auf Kirchlichkeit bzw. Kirche beklagt und eine Abkehr von der zeitgenössischen Kirchensoziologie zugunsten einer breiter gespannten Religionssoziologie gefordert.¹ 1967 dann vollzog Luckmann selbst diesen Schritt von der Kirchen- zur Religionssoziologie. In seinem Epoche machenden Werk *Die unsichtbare Religion* konstatierte er nicht nur einen Niedergang der hoch institutionalisierten kirchlichen Religion, wie sie sich in Europa über Jahrhunderte entwickelt hatte. Zugleich diagnostizierte er einen Umschwung zu einer immer schwächer institutionalisierten, aber hochgradig virulenten individualisierten Religiosität. Als religionskulturelles Signum der Gegenwart machte er die ‚Unsichtbarkeit der Religion‘ aus.²

Die mit institutionell gebundenen Formen von Religion und Frömmigkeit befasste Kirchensoziologie schien damit am Ende. Ihr Erbe trat die Religionssoziologie an, die sich fortan zwischen zwei Polen aufspannte: einer in erster Linie makrosoziologisch orientierten und auf Säkularisierungsprozesse konzentrierten Forschung einerseits und einer vorwiegend mikrosoziologisch arbeitenden und auf die Untersuchung individueller Religiosität gerichteten Forschung andererseits. Die mesosozilogische Ebene religiöser Institutionen und Organisationen, auf die sich die Kirchensoziologie zuvor maßgeblich bezogen hatte, geriet hingegen in den Hintergrund des Forschungsinteresses. Auch andere Sozialformen des Religiösen, wie die in den 1960er und 1970er Jahren in Opposition zur Amtskirche oder im Gestus des Überbietungsanspruchs amtskirchlicher Lebensführungsansprüche sich entwickelnden religiösen Bewegungen, zogen angesichts des nunmehr dominanten Paradigmas der ‚Unsichtbarkeit der Religion‘ kaum Forschungsinteresse auf sich.

Dies geschah nun gerade in einer Zeit, in der sich sowohl in der evangelischen wie auch in der katholischen Kirche auf der Organisationsebene viel veränderte. So bauten beide Großkirchen im Zuge der seit den 1960er Jahren aufbrechenden Demokratisierungstendenzen mehr oder weniger stark synodal verfasste Gremien- und Rätestrukturen auf. Zudem konnten sie dank üppig fließender Kirchensteuereinnahmen in den 1970er und 1980er Jahren auch ihre Organisationsapparate und -strukturen massiv ausbauen. Auf der Mesoebene religiöser Organisationen und Insti-

¹ Thomas Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, in: KZSS 1960, 315-326.

² Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1996 (zuerst englisch 1967).

tutionen veränderte sich also viel. Doch die Analyse dieser Prozesse blieb weitgehend aus. Zu dominant war der Eindruck, dass Religiosität entweder absterbe oder aber außerhalb der Kirchen – auf dem ‚freien‘ Markt der Religionen – floriere.

Inzwischen hat sich die Wahrnehmung der Lage verändert: So beklagte Karl Gabriel 1999, dass es kein organisationstheoretisches Paradigma für die Erforschung kirchlich gebundener Religiosität gebe.³ Und auch der Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg wunderte sich 2007 über die geringe Forschungsaufmerksamkeit, die die Organisationsformen Diözese und Landeskirche in den einschlägigen Disziplinen der Theologie, Geschichtswissenschaft oder Soziologie fänden.⁴

Braucht es also doch noch – oder wieder – eine auf konfessionelle Bindungen und religiöse Institutionen bezogene Erforschung des Christentums? Wenn ja: Auf welche Fragen müsste sie sich konzentrieren? Mit welchen Instrumenten, mit welchen Methoden kann die christliche Religion, so wie sie heute gelebt wird, angemessen wissenschaftlich untersucht und beschrieben werden? Kann bzw. wie kann die klassische Kirchensoziologie für eine aktuelle und gegenwartsbezogene Christentumsforschung fruchtbar gemacht werden? Wo liegen angesichts der unbestreitbaren Veränderungen der religiösen Landschaft im 20. Jahrhundert, zu denen der massive Abbruch volkscirchlicher Strukturen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu zählen ist, die Grenzen institutionenbezogener Christentums- bzw. Religionsforschung? Wo liegen Forschungsfelder für die Zukunft?

Mit diesen Fragen haben sich Anfang April 2014 die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines zweitägigen Workshops beschäftigt, der von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter vom *Centrum für Religion und Moderne* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Kooperation mit dem Münsteraner *Exzellenzcluster Religion und Politik* sowie dem *Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD* in Hannover durchgeführt wurde.

‚Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann‘ – unter diesem Titel startete die Veranstaltung mit einer Präsentation von ausgewählten Ergebnissen der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU V) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Mitglieder des Forschungsteams am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover stellten Zahlen und Befunde zur Lebenswirklichkeit evangelischer Christinnen und Christen und ihres religiösen sowie konfessionslosen Umfelds zur Diskussion.⁵ Bemerkenswert erschien dabei insbesondere der Befund der KMU V,

³ Karl Gabriel, *Modernisierung als Organisation von Religion*, in: Michael Krüggeler (Hg.): *Institution – Organisation – Bewegung*, Opladen 1999, 19-37, 30.

⁴ Vgl. Wilhelm Damberg et al., *Wie demokratisch kann die Kirche sein? Strukturelle Transformationsprozesse in westdeutschen Landeskirchen und Diözesen von 1949-1089*, in: SZRKG 101 (207) 465-503.

⁵ EKD, *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, März 2014.

dass religiöse Suchbewegungen unter Konfessionslosen, und also außerhalb der Kirchen, kaum anzutreffen sind. Religiöse Kommunikation, das legen die repräsentativen Erhebungen der KMU V nahe, ist vielmehr an den Raum der Kirche, an ihre organisatorischen und institutionellen Rahmen gebunden. Dabei kommt den Untersuchungen zufolge den lokalen Gemeinden eine besonders wichtige Bedeutung zu. ‚Unsichtbare Religion‘, die sich neben oder allenfalls am Rande der institutionellen Zusammenhänge entwickelt, weisen diese Untersuchungen nicht nach. Ist also – nach dem in den 1970er Jahren im Gefolge Luckmanns vollzogenen Umbruch von der Kirchen- zur Religionssoziologie – erneut ein Umdenken der Christentumsforschung erforderlich?

Der zweite Veranstaltungstag stand ganz im Zeichen dieser Fragestellung. Er wurde eröffnet durch die Vorträge des Münsteraner katholischen Theologen und Sozialwissenschaftlers Karl Gabriel, dessen Beitrag unter dem Veranstaltungstitel *Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann* stand, und des Göttinger evangelischen systematischen Theologen Martin Laube, der zum Thema *Soziologie des Christentums. Probleme und Potentiale eines theologischen Programms* sprach. Im Anschluss an diese beiden mit theoretisch-methodischen und wissenschaftshistorischen Grundfragen befassten Hauptvorträge wurden im Rahmen des Workshops laufende Projekte von Nachwuchsforscherinnen und -forschern – über die öffentliche Positionierung christlicher Akteure in gesellschaftspolitischen Kontroversen (Anna Meuth, Münster), den Wandel des religiösen Feldes in Lateinamerika (Adrián Tovar Simoncic, Bielefeld), die Strategien der Mitgliederbindung in Freikirchen, Gemeindebünden und Sondergemeinschaften (Dennis Kuhl, Münster) sowie die Debatten über die ‚Volkskirche‘ im westdeutschen Protestantismus der 1960er bis 1980er Jahre (Benedikt Brunner, Münster) – vorgestellt und diskutiert. Den Abschluss der Veranstaltung bildete ein ‚Runder Tisch‘, an dem der Historiker Olaf Blaschke (Münster), der evangelische Theologe Thomas Schlag (Zürich) sowie die Soziologen Volkhard Krech (Bochum) und Detlef Pollack (Münster) teilnahmen.

Die lebhaften Debatten während des Workshops haben uns gezeigt, dass unter Forscherinnen und Forschern, die am Phänomen Religion interessiert sind, die aufgeworfenen Fragen und die entwickelten Antworten auf eine hohe Resonanz stoßen. Damit diese Dynamik nicht auf den Kreis der Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Workshop beschränkt bleibt, haben wir uns entschieden, die Texte der beiden Hauptvorträge von Karl Gabriel und Martin Laube nachfolgend zu veröffentlichen.

Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann

Karl Gabriel

1. Umriss des religiösen Feldes in Deutschland

Vergleicht man die Situation des Christentums in Deutschland heute mit der vor 50 Jahren, so drängt sich der Eindruck auf, das Christentum befinde sich in einem raschen Prozess des Absterbens. Gab es um 1960 nur wenige, die sich nicht zum Christentum bekannten, und waren die christlichen Kirchen wichtige Akteure des öffentlichen Lebens, so erscheint Deutschland heute „auf dem Weg in eine entchristlichte Gesellschaft“.¹ Auf der anderen Seite stellen die Christen in Deutschland nach wie vor die übergroße Mehrheit der Bevölkerung: Von den 80,7 Millionen Einwohnern Deutschlands (74 Millionen haben eine deutsche, knapp 6,2 Millionen eine ausländische Staatsbürgerschaft) gehören knapp 48 Millionen einer der beiden großen Kirchen an.² Außerdem zählt die Statistik 331.000 Angehörige der evangelischen Freikirchen, 1,3 Millionen orthodoxe Christen und 500.000 Gläubige, die anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften angehören. Insgesamt stellen die Christen in Deutschland damit ca. 50 Millionen bei der Gesamtbevölkerung von 80,7 Millionen. Was die Präsenz des Christentums in der Gesellschaft angeht, so beklagen Nichtchristen seit längerem eine zu starke Bedeutung und Repräsentanz der Christen in der Gesellschaft, die diesen zahlenmäßig nicht mehr zustehe. Tatsächlich haben die christlichen Kirchen religionsrechtlich eine vergleichsweise starke Stellung in Deutschland; auch prägen die kirchlich gebundenen Christen nach wie vor zentrale Teile der Wohlfahrtspflege und des Bildungswesens. Insbesondere in den beiden großen Volksparteien, der CDU und der SPD, aber auch in den übrigen politischen Parteien ist die Überzeugung verankert, dass die christliche Bindung der Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt und deshalb staatlich eher geschützt und gefördert als behindert werden sollte. Dies schließt nicht aus, dass die gegenwärtig stärker sichtbar werdende gesellschaftliche Konfliktlinie zwischen säkular orientierten Akteuren auf der einen und religiösen Akteuren auf der anderen Seite in Deutschland bis in die politischen Parteien hineinreicht.

Schon ein erster Blick auf die angedeuteten widersprüchlichen Tendenzen hinsichtlich der Lage und Entwicklung des Christentums und der Christen in Deutschland verweist darauf, dass es sich lohnt, einen zweiten Blick auf die religiös-kirchliche Landschaft in Deutschland zu werfen und nach der Stellung des Christentums und

¹ Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel*, Göttingen 2013, 229-271, hier S. 229.

² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2012/13*, Bonn 2013; Kirchenamt der EKD (Hg.), *Evangelische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*, Hannover 2012.

der christlichen Kirchen in der deutschen Gegenwartsgesellschaft zu fragen. Bei diesem zweiten Blick ist das Augenmerk besonders auf folgende Aspekte zu richten:

(1) An vielen Indikatoren lässt sich ablesen, dass sich in den letzten 50 Jahren die Stellung des Christentums und der Kirchen in Deutschland erheblich verändert hat. Diese Indikatoren werden zumeist unter dem Prozessbegriff der Entkirchlichung zusammengefasst.

(2) Ähnlich gut belegen lässt sich eine zweite Entwicklung: Die religiöse Landschaft in Deutschland hat sich von einem aus dem Reformationszeitalter stammenden Duopol in Richtung eines pluralen religiösen Felds verändert. In Deutschland ist ein neuer religiöser Pluralismus entstanden.

(3) Weniger eindeutig sind zwei gegensätzliche Tendenzen, auf die sich als Drittes hinweisen lässt: Auf der einen Seite ist die christliche Religion offensichtlich in den Sog von allgemeinen Individualisierungsprozessen geraten, verbunden mit der Tendenz, das Religiöse bzw. das Christliche dem Feld des Privaten, ja des Intimen zuzuordnen. Gleichzeitig lässt sich aber beobachten, dass Phänomene des Religiösen und Christlichen vermehrt den Weg zurück in die Öffentlichkeit finden. Man denke nur an die zahlreichen Konflikte (vom Streit um das Kopftuch bis zur Auseinandersetzung um die Beschneidung), die sich an religiösen Verhaltensweisen entzündet haben.

(4) Im vierten Punkt geht es um das Feld der Deutungen und Erzählungen. In der Soziologie hat die lange Zeit herrschende Meistererzählung der Säkularisierung ihre selbstverständliche Geltung verloren.³ Zeichnet sich heute ein alternatives Deutungsmuster der Religionsentwicklung ab und, wenn ja, welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Christentumsforschung?

Die Präsenz des Christentums und der christlichen Kirchen im religiösen Feld Deutschlands lassen es angeraten erscheinen, nach der Notwendigkeit und dem Sinn einer Christentumsforschung bzw. einer Christentumssoziologie zu fragen. Theoriegeschichtlich lässt sich der Sinn einer Christentumsforschung anhand zweier Gegenhorizonte explizieren: einer Kirchensoziologie, die begrifflich wie theoretisch in einer verkürzten kirchlichen Axiomatik verfangen bleibt, und einer Religionssoziologie, die von einem allgemeinen Religionsbegriff geleitet der gelebten Religion des Christentums und den Kirchen für die moderne Gesellschaft einen marginalen Status zuschreibt.

³ Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012; auch: Willems, Ulrich u.a. (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013.

2. Thomas Luckmanns Kritik der Kirchensoziologie der 1950er Jahre

Wenn bis heute in soziologischen Diskursen der Begriff ‚Kirchensoziologie‘ einen hauptsächlich negativ konnotierten Klang besitzt, so liegt dies an der Wirkungsgeschichte eines kurzen, gerade einmal 11 Seiten umfassenden Beitrags von Thomas Luckmann in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* aus dem Jahr 1960 mit dem zunächst wenig aussagekräftigen Titel „Neuere Schriften zur Religionssoziologie“.⁴ Dabei handelt es sich um eine Einzelbesprechung von religionssoziologischen Sammelbänden und Monographien aus den 1950er Jahren, der eine allgemeine Einschätzung des Stands der Religionssoziologie vorgeschaltet ist, die für die Religionssoziologie in Deutschland Disziplingeschichte schreiben sollte.⁵ Luckmann konstatiert darin für die 1950er Jahre, dass es zwar eine erfreuliche Anzahl von religionssoziologischen Publikationen gebe, diese aber gegenüber den Problemstellungen Emile Durkheims und Max Webers eine „geradezu radikale Verengung des Ansatzes“⁶ aufwies. Die Gründe dafür sieht er in einem problematischen Zusammenspiel von theoretischem Niedergang der klassischen Religionssoziologie und einem neu erwachten Interesse der Kirchen an empirischer Vergewisserung ihrer pastoralen Situation und Arbeit. Als Hauptproblem markiert er, dass sich in der zur Kirchen- und sogar Kirchengemeindesoziologie verengten Religionssoziologie eine implizite Axiomatik entwickelt habe, die Religiosität mit Kirchlichkeit und diese wiederum mit „kirchlicher Praxis“ gleichsetze. Die ungenügende Verankerung in der soziologischen Theorie befördere, so die Argumentation Luckmanns, das ungehinderte Einfließen kirchlicher und pastoraltheologischer Interessen in die Forschung, gebe einer engen positivistischen Methodik Raum und führe zu einer soziologisch unzureichenden Deutung des zumeist soziographisch gewonnenen Materials. Die kirchlich-institutionelle Bindung der Religionssoziologie habe eine „tiefgreifende Konfessionalisierung“ der Forschung und einen „Provinzialismus der Ausdeutung“ zur Folge. Die im Anschluss an diese generellen Einschätzungen von Luckmann besprochenen katholischen pfarrsoziologischen Studien verbleiben seines Erachtens zwar im Stadium einer Materialsammlung, ihre Ergebnisse hält er trotzdem für so wichtig, dass er sie in den Hauptlinien referiert.

Während sich die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Luckmannschen Ausführungen auf dessen Fundamentalkritik an der Kirchensoziologie fokussiert hat, blieben seine Hinweise auf „vielversprechende Tendenzen“⁷ in der besprochenen Literatur weitgehend unberücksichtigt. Darauf hat schon Andreas Feige 1990 in seiner Kirchenmitgliedschaftsstudie hingewiesen.⁸ Worin sieht Luckmann solche „vielversprechenden Tendenzen“ begründet?

⁴ Thomas Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, in: *KZSS* 1960, 315-326.

⁵ Vgl. etwa: Monika Wohlrab-Sahr, *What has happened since „Luckmann 1960“? Sociology of Religion in Germany, Austria, and Switzerland*, in: *Schweizer Zeitschrift für Soziologie* 26, 1, 2000, 169-192.

⁶ Luckmann, *Neuere Schriften* (wie Anm. 4), 315.

⁷ *Ebd.*, 325.

⁸ Andreas Feige, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1990, 77-82.

Luckmann stellt der kritisierten Kirchensoziologie ein Konzept gegenüber, das Kirchlichkeit als ein „subjektiv sinnvolles Gesamtphänomen des Handelns und des Bewusstseins definiert“, das „sozial bedingt“ auszuweisen ist. Im kritischen Anschluss an Justus Freitags Studie *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht*⁹ kommt Luckmann zu dem Ergebnis: „Es gibt typische Rollenkombinationen und gesellschaftliche Gesamtleitbilder, die sozial-symbolische Wirklichkeiten dem Bewusstsein vermitteln. Es sind gerade die religiösen (nicht notwendiger Weise traditionell kirchlichen) Themen der Weltanschauung („Kultur“), die die übergeordneten subjektiven Sinnzusammenhänge prägen“.¹⁰ Kirchlichkeit, so Luckmann, könne deshalb nicht als ein reines Mitgliedschaftsphänomen, sondern müsse als „Sinnphänomen“ begriffen werden. Kirchlichkeit sei vielmehr „durch gesamt-kulturelle, symbolische Sinnformen geprägt und wird durch übergemeindliche, gesamtgesellschaftliche Institutionen bedingt“.¹¹ In Auseinandersetzung mit Reinhard Kösters Studie zu den Kirchentreuen und im Anschluss an Helmut Schelskys These von der Dauerreflexion als moderner Glaubensform¹² geht es Luckmann um die soziale Prägung der „Glaubensform“. Eine Glaubensform, so betont Luckmann, sei kein Denk- oder Meinungs- oder Einstellungsinhalt, auch keine Meinung über die Kirche oder eine Einstellung zu kirchlich vorgeformten symbolischen Inhalten, sondern „ein Formprinzip der gesamten Bewusstseinsstruktur“. Die Glaubensform müsse von kirchlicher Normerfüllung und von Meinungen und Einstellungen zur Kirche und den von ihr symbolisch repräsentierten Inhalten unterschieden werden. Entsprechend betrachtet Luckmann als Grundproblem der Religionssoziologie „die Analyse von übergeordneten Bewusstseinsstrukturen, ‚Glaubensformen‘, im Zusammenhang der tieferen Sinnthematik“ und die „Erforschung der Differenzierung der subjektiven Internalisierung dieser Thematik durch die institutionelle Struktur“.¹³ Hans Otto Wölbers Studie *Religion ohne Entscheidung*¹⁴ dringt für Luckmann am weitesten in die Problematik „der Kirchlichkeit als Gesamtphänomen von Verhaltens- und Bewusstseinsstrukturen“ ein.¹⁵ Gleichzeitig sieht er in Wölbers kirchensoziologischen Ergebnissen, aber auch bei anderen Autoren der von ihm besprochenen kirchensoziologischen Literatur ein Verständnis von Religion aufscheinen, das auf „grundsätzlich religiöse, eben die gesamte ‚Daseinsgestalt‘ betreffende Sinnstrukturen“¹⁶ verweist. Diese haben, so Luckmann im Anklang an sein später expliziertes Religionsverständnis, noch keine sprachliche Form gefunden oder greifen auf christliches Vokabular zurück. Als „Lösung“ für die von ihm konstatierten Probleme der Kirchensoziologie bietet Luckmann ein Religionsverständnis an, das davon ausgeht, „daß das Wesen der Religion

⁹ Justus Freytag, *Die Kirchengemeinden in soziologischer Sicht*, Hamburg 1958.

¹⁰ Luckmann, *Neuere Schriften* (wie Anm. 4), 319.

¹¹ Ebd.

¹² Reinhard Köster, *Die Kirchentreuen*, Stuttgart 1959; Helmut Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 5, 1957, 250-275.

¹³ Luckmann, *Neuere Schriften* (wie Anm. 4), 321.

¹⁴ Hans-Otto Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, Göttingen 1959.

¹⁵ Luckmann, *Neuere Schriften* (wie Anm. 4), 322.

¹⁶ Ebd., 323.

sozialtheoretisch als Vorentscheidung, als ein zur Menschwerdung, Sozialisierung und Individualisierung zentrales gesellschaftliches a priori zu verstehen ist“.¹⁷ Eine künftige Religionssoziologie habe sich entsprechend nicht so sehr auf die Säkularisierungsproblematik zu fokussieren, als vielmehr auf die Frage, „was denn der Sinnzusammenhang der jetzt gültigen oder gültig werdenden symbolischen Realität sei und inwiefern sie eine christlich Thematik weiterführt. Ferner wird zu fragen sein, wie diese ‚Religion‘ in der modernen Gesellschaft institutionell vorgeformt und ‚verteilt‘ wird“.¹⁸

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus Luckmanns folgenreicher Kritik der Kirchensoziologie für eine Christentumsforschung heute? Ich nenne vier Punkte:

(1) Hinter Luckmanns Einsicht, dass ein kirchlich-institutionell definiertes Religionsverständnis nicht als begriffliche Grundlage für eine kirchen- und christentumssoziologische Forschung taugt, gibt es kein Zurück. Die nach wie vor vorhandene Neigung, Religiosität mit Kirchlichkeit und diese wiederum mit kirchlicher Praxis in eins zu setzen, muss überwunden werden. Theorielosigkeit, eine positivistisch verengte Methodologie und praktische Interessen kirchlicher Institutionen haben die Tendenz, gemeinsam aufzutreten und sich gegenüber Kritik abzuschirmen.

(2) Kirchlichkeit, Christlichkeit oder Religiosität lassen sich nicht durch den Grad der Übereinstimmung bzw. Abweichung von normativen institutionellen Vorgaben bestimmen oder messen. Eine auf ‚Gehorsamsforschung‘ reduzierte kirchensoziologische Forschung verfehlt ihren Gegenstand.

(3) Bei Kirchlichkeit handelt es sich um eine subjektive Sinnkonstruktion, die durch gesellschaftliche Sinnmuster präformiert ist und im Zusammenhang mit Institutionen der Tradierung und Verteilung von Wissen und Sinn untersucht werden muss.

(4) Fraglich bleibt, welche Bedeutung ein allgemeiner Religionsbegriff, wie ihn Luckmann entwickelt, für eine Christentumsforschung haben kann.

3. Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung: Die Perspektive von Joachim Matthes

Wenige Jahre nach der Fundamentalkritik Luckmanns an der Kirchensoziologie hat Joachim Matthes 1967 seinen Durchgang durch Systematik und Problemgeschichte der Religionssoziologie in der Forderung kulminieren lassen, die Religionssoziologie müsse ihre Zukunft in einer Christentumssoziologie suchen.¹⁹ Matthes hält es mit Blick auf die Problemgeschichte für fragwürdig, überhaupt von der Religionssoziolo-

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 326.

¹⁹ Joachim Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek bei Hamburg 1967, 115-118.

gie als einer soziologischen Spezialdisziplin zu sprechen. Angemessener sei es, „vorerst von einem religionssoziologischen Denken zu sprechen und es als eine Variation auf das Thema Religion, Christentum und Gesellschaft zu begreifen, wie es sich in einer spezifischen Epoche der Christentumsgeschichte herausgebildet und in den folgenden Epochen fortentwickelt hat“.²⁰ Denn die Konzepte der Religionssoziologie stammen, so Matthes, aus den „sozio-religiösen Subkulturen des westlichen Christentums“ und schleppen die in der Dichotomie von Religion und Gesellschaft angelegten Differenzen, Konflikte und Aporien mit sich herum, ohne mit den Mitteln einer allgemeinen Religionssoziologie überhaupt identifizierbar zu sein, geschweige denn gelöst werden zu können. Deshalb schlägt Matthes vor, „vorab eine Soziologie des Christentums zu treiben als eine Soziologie der Gesellschaft unter dem bestimmten Gesichtspunkt des Christentums“.²¹

Es macht für Matthes keinen Sinn, Religion auf der Basis eines aporetischen allgemeinen Religionsbegriffs als eine zentrale Dimension der Gesellschaft zu definieren, wie dies Luckmann versuche. „Es kann nur darum gehen“, so Matthes' Gegenkonzept, „in der Analyse gesellschaftlicher und kultureller Systeme jene Dimension in ihrem vollen Gewicht aufzunehmen, die als historisch-bestimmte Religion gegeben ist – auch und gerade dann, wenn diese historisch-bestimmte Religion in sich selbst, wie im Fall des westlichen Christentums, die Problematik der allgemeinen Religion angelegt hat“.²² Eine Soziologie des Christentums im Mattheschen Sinne hat dann über das explizite Christentum hinaus die Problematik des allgemeinen Christentums einzubeziehen. Als analytische Kategorie habe der Terminus ‚Religion‘ in einer Christentumssoziologie keinen Platz, er könne lediglich als phänomenale Kategorie bei der Ausarbeitung des Themas Christentum und Gesellschaft Verwendung finden.

Christentumssoziologie und allgemeine Religionssoziologie bindet Matthes schließlich in einem zweistufigen Konzept zusammen. Auf einer ersten Stufe stehen eine Soziologie des Christentums, des Islams, des Buddhismus, des Hinduismus etc. Matthes fügt hinzu: „[...] und anderer Phänomene, die wir als Religionen zu bezeichnen gewohnt sind“.²³ Entsprechend liegt für Matthes die Bedingung der Möglichkeit einer allgemeinen Religionssoziologie, die auf der zweiten Stufe anzulegen wäre, gerade nicht in funktionalen oder Wesensdefinitionen von Religion, „die ihre eigene kulturelle Gebundenheit unter dem Mantel formaler Universalität verbergen“,²⁴ sondern in einer vergleichenden Soziologie bzw. einer vergleichenden Kultur- und Gesellschaftsanalyse.

Mit Blick auf das Verhältnis von Christentumssoziologie und Kirchensoziologie kommt Matthes schließlich zu einem dreistufigen Konzept der Religionsforschung:

²⁰ Ebd., 115.

²¹ Ebd., 116.

²² Ebd.

²³ Ebd., 117.

²⁴ Ebd.

Auf der ersten Stufe steht eine Soziologie der expliziten Religion. Zu ihr gehört die Kirchensoziologie. „Worauf es ankommt“, so Matthes wörtlich, „ist nicht, die jüngste Kirchensoziologie als Verirrung in der Geschichte des religionssoziologischen Denkens abzutun. Vielmehr müssen die Ergebnisse der Kirchensoziologie aus der Begrenztheit des interpretativen Systems, aus dem heraus die Ermittlung dieser Ergebnisse bereits angesetzt hat, befreit und in einen theoretischen Bezugsrahmen eingefügt werden, der an umfassenderen Fragestellungen orientiert ist“.²⁵ Auf der zweiten Stufe sei dann die Christentumssoziologie als Kulturanalyse gelebter Religion im Kontext christlicher Tradition und Gegenwart platziert. Erst auf der dritten Stufe lasse sich schließlich eine allgemeine Religionssoziologie verorten, die vergleichende Analysen all jener Kulturen, Traditionen und Phänomene zum Gegenstand habe, die als Religionen bezeichnet werden.

Auch hier sei gefragt, welche Konsequenzen sich aus der Perspektive des Mattheschen Ansatzes für eine Christentumsforschung heute ziehen lassen. Sechs Aspekte sollen genannt werden:

(1) Die Kirchensoziologie als Soziologie expliziter, gelebter Religion stellt einen unverzichtbaren Teil der Religionssoziologie dar. Dies gilt für die individuelle Dimension der Kirchlichkeit, die soziologische Erforschung der Kirchen als Organisationen wie auch für die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft. Ein religionssoziologischer Zugang, der gewissermaßen von vornherein darauf angelegt ist, der kirchlichen Religion bzw. den Kirchen einen marginalen Status in der Gesellschaft und für die dominierende Sozialform der Religion zuzusprechen, erscheint problematisch. Über Marginalität oder Virulenz der Kirchen muss empirisch und nicht theoretisch entschieden werden.

(2) Die Gründe und Argumente, weshalb Matthes 1967 einen allgemeinen, ahistorischen, anthropologischen, funktionalen oder konstitutionslogisch begründeten soziologischen Religionsbegriff abgelehnt hat, haben ihre Gültigkeit bis heute behalten. Sie schließen nicht aus, den Religionsbegriff reflexiv als eine diskursive Kategorie zu nutzen. Diesen Weg ist Matthes selbst ansatzweise gegangen; eine forschungspraktische Umsetzung des Mattheschen Zugangs hat Andreas Feige vorgelegt.²⁶

(3) Von Franz-Xaver Kaufmann stammt der Hinweis, dass der Religionsbegriff unter Umständen heute einen kategorialen Rang zurückgewinnen könne. Wenn im globalen Rahmen heute alle kulturellen Deutungstraditionen sich gezwungen sähen bzw. die Tendenz zeigten, sich als Religionen zu begreifen und auszulegen, so mache es Sinn, den allgemeinen Religionsbegriff als analytische Kategorie neu in Stellung zu

²⁵ Ebd.

²⁶ Andreas Feige, Soziale Topographie von ‚Religion‘, in: *International Journal of Practical Theology* 2, 1998, 52-64; ders./Carsten Gennerich, *Lebensorientierung Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland*, Münster 2008.

bringen.²⁷ Wie mir scheint, handelt es sich bei Kaufmanns Vorschlag auch um eine diskursive Verwendung des Religionsbegriffs, insofern das im Entstehen begriffene globale Religionssystem ja eine diskursive Größe darstellt.

(4) Mit der Christentumssoziologie wird die Kirchensoziologie in eine gesellschaftlich-historische Kulturanalyse eingebettet. Um ihren begrenzten Bezugsrahmen überschreiten zu können, benötigt die Kirchensoziologie eine Christentumssoziologie. Für die soziologische Analyse der Konfessionskulturen und deren wechselseitigen Austauschprozesse in Deutschland zum Beispiel wird ein christentumssoziologischer Bezugsrahmen benötigt.

(5) Der neue religiöse Pluralismus in Deutschland lässt sich schwer auf der Grundlage eines allgemeinen Religionsbegriffs angemessen erforschen, der den expliziten, gelebten Formen der Religion begrifflich-theoretisch einen marginalen Status zuschreibt. Offensichtlich bedarf es dazu eines Religionsverständnisses, das von gelebten Religionskulturen ausgeht und deren Selbstverständnis, deren Verhältnis zu anderen Religionskulturen und deren Bezug zur Gesellschaft untersucht.

(6) Matthes hatte 1967 vorgeschlagen, zwischen einem expliziten und einem allgemeinen Christentum zu unterscheiden. Darin kommt zum Ausdruck, dass nicht nur der Religionsbegriff, sondern auch der Christentumsbegriff historisch verortbare Wurzeln und eine Geschichte besitzt, die zu einer reflexiven Verwendung des Begriffs zwingt. Heute wird man von einem kirchlich geprägten Christentum nicht nur ein in die Gesellschaft diffundierendes allgemeines Christentum zu unterscheiden haben, sondern auch ein neues Kulturchristentum, das sich hauptsächlich aus der Abgrenzung zum Islam speist und zu den Hauptträgern der Islamophobie in Deutschland zu rechnen ist.

4. David Martins Theorie religiös-politischer Entwicklung als Beispiel

Zweifellos ist in den letzten 50 Jahren die Christentumssoziologie nicht zur Hauptströmung der Religionssoziologie geworden. Als Beispiele für Arbeiten zur Christentumsforschung in Deutschland ließe sich an dieser Stelle auf Analysen des protestantischen Christentums durch Joachim Matthes und Trutz Rendtorff einerseits und auf makrosoziologische Analysen des Katholizismus durch Franz-Xaver Kaufmann und seinen Umkreis andererseits verweisen.²⁸ Dies soll an dieser Stelle nicht

²⁷ Franz-Xaver Kaufmann, Die Entwicklung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Klaus D. Hildemann (Hg.), Religion, Kirche Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung, Leipzig 2003, 21-38.

²⁸ Vgl. etwa: Joachim Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964; ders., Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens, in: ders. (Hg.), Stabilität als Chance, Gelnhausen/Berlin 1975; ders., (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche, Gütersloh 1990; ders. (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge, Gütersloh 2000; Trutz Rendtorff,

vertieft werden. Stattdessen soll auf einen Ansatz hingewiesen werden, der innerhalb der neueren religionssoziologischen Kritik am modernisierungstheoretischen Säkularisierungsparadigma eine gewisse Renaissance erfahren hat. Bei diesem Ansatz – der sich *A General Theory of Secularization* nennt, aber eigentlich alles andere als eine ‚allgemeine‘ Theorie der Säkularisierung darstellt²⁹ – handelt es sich um die Theorie der religiös-politischen Entwicklung innerhalb moderner Gesellschaften, die David Martin seit den späten 1970er Jahren verfolgt.³⁰ Martin wählt als Ausgangspunkt bewusst den Begriff der „christianity“: „[B]y the term ‚religion‘“, so schreibt er in *A General Theory of Secularization*, „[...] I mean Christianity, its characteristic ethos, institutions and beliefs, as variously incorporated in Protestant, Sectarian, Catholic and Orthodox forms“.³¹

David Martin geht davon aus, dass die allgemeinen Prozesse der Modernisierung, funktionalen Differenzierung und Säkularisierung nur durch historische Schlüsselereignisse und kulturelle Kontexte gebrochen, gefiltert und auf einen spezifischen Pfad gelenkt ihre Dynamik entwickeln. Seine Theorie der Religionsentwicklung setzt sich aus vier Komponenten zusammen:³² Die erste Komponente stellen „crucial events“ dar, die er als Auslöser für spezifische religionspolitische Entwicklungen betrachtet. Er rückt zwei solcher zentraler Ereignisse in den Mittelpunkt des Interesses: die Reformation bzw. Gegenreformation mit der daraus resultierenden konfessionellen Prägung eines Landes und die Art der bürgerlich-liberalen bzw. sozialistischen Revolutionen im Umbruch zur Moderne bzw. die Tatsache, dass es in den lutherischen Ländern faktisch nicht zu Revolutionen kommt. Daraus resultieren für Martin zweitens spezifische religionspolitische Grundmuster: von der strikten Trennung zwischen Religion und Politik in den USA über das britische und skandinavische Muster einer partiellen Trennung sowie das französisch-lateinische Muster

Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969; ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972; ders., Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), München 1975; Martin Laube, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006; Franz-Xaver Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg i.Br. ; ders., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums; ders. Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i.Br. 2011; ders., Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i.Br. 2012; Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 2000; Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a.M. 1998; Heiner Katz, Kirchliche Autorität im Strukturwandel der Gesellschaft, Berlin 2012. Vgl. dazu auch meine Ausführungen in: Karl Gabriel, Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“, in: Karl-Fritz Daiber/Thomas Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, 189-193.

²⁹ Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentum, Freiburg i.Br. 2012, 71.

³⁰ David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; ders., Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung für Lateinamerika und Afrika, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007, 435-464. Ich greife zurück auf Formulierungen in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter/Andreas Kurschat/Stefan Leibold (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa*, Tübingen 2014, 484-487.

³¹ Martin, *A General Theory* (wie Anm. 30), 2.

³² Zum Folgenden vgl. ebd., 4-11.

eines katholischen Monopols und einer Revolution mit säkularistischer bzw. laizitärer Ideologie bis hin zum russischen Muster eines Cäsaropapismus, das in der marxistischen Revolution säkularistisch gewendet wird. Die dritte Komponente bildet bei Martin die spezifische Ausprägung der Aufklärung insbesondere im Verhältnis zum Calvinismus im Umbruch zur Moderne. Innerhalb der katholischen und orthodoxen Monopolländer hat sich für Martin als historische Variante eine Symbiose von Aufklärung und Marxismus entwickelt, während es anderswo zu einer Verbindung von Calvinismus und Aufklärung gekommen ist. In den protestantischen Ländern haben seines Erachtens pietistisch-evangelikale Bewegungen und die radikale Rechte des Calvinismus die Säkularisierungsprozesse retardiert. Für das Luthertum konstatiert Martin eine spezifische Nähe zum Nationalgedanken. Als vierte Komponente betrachtet er das Verhältnis von Religion und Nation bzw. Religion und kultureller Identität ethnischer Subgruppen. Wo die christliche Religion im nationalen Widerstand gegen fremde Eroberer verankert erscheint, besitze sie einen ganz anderen Charakter als dort, wo äußere Eroberer sie einem Land aufoktroziert hätten.

In der religionspolitischen Entwicklung eines Landes spielen in der Perspektive Martins die vier Komponenten auf komplexe Weise zusammen. In den entscheidenden Perioden und historischen Wendepunkten eines Landes bildet sich ihm zufolge ein Rahmen bzw. ein Pfad heraus, der die weitere Entwicklung in eine bestimmte Richtung lenkt.³³ Martin geht davon aus, dass einmal eingeschlagene Pfade die Tendenz haben, sich in Spiralen weiter zu verschärfen. Von entscheidender Bedeutung sei dabei, ob die Revolution ein Land in zwei gegnerische Parteien spalte (wie in Frankreich und anderen südeuropäischen Ländern) oder gegen einen äußeren Feind vereine (wie in den Niederlanden). Die Dynamik religiös-politischer Entwicklungsprozesse sieht Martin bestimmt durch die jeweilige religionspolitische Konstellation eines Landes: Ist das Land katholisch oder nicht? Herrscht ein religiöses Monopol oder nicht? Ist eine Spirale der Säkularisierung in Gang gekommen oder nicht? Ist die nationale Revolution säkularistisch gegen die christliche Religion gerichtet oder nicht? Eint das Christentum eine von außen bedrohte Nation oder spaltet es sie?

Entlang der konfessionellen Prägung und der Situierung zwischen religiösem Monopol und Pluralismus ordnet Martin die europäischen Länder Kategorien zu:³⁴ Ausgeprägte religiöse Monopole haben sich in den katholischen südeuropäischen Ländern Spanien, Portugal, Italien und Frankreich, auch in Belgien und Österreich herausgebildet. Martin hebt hervor, dass die katholischen Monopolländer nur sehr kleine protestantische Minderheiten besitzen, was er auf den entschiedenen und erfolgreichen Kampf der katholischen Kirche gegen die protestantischen Bewegungen zurückführt. Entscheidend ist für Martin, dass in den Ländern mit einem starken katholischen Monopol die bürgerlichen und die sozialistischen Revolutionen typischerweise einen militant säkularistischen Charakter annehmen. Von den Revolutionsbewegungen in den katholischen Monopolländern wird die Religion als solche

³³ Vgl. ebd., 12-99.

³⁴ Zum Folgenden vgl. ebd., 18-36.

bekämpft (wie in Frankreich, Spanien und Italien). Die religiösen Minoritäten in den Ländern mit katholischem Monopol, so Martin, tendieren zu politisch linken Orientierungen, während das durch revolutionäre Bewegungen herausgeforderte katholische Monopol die Tendenz habe, rechte politische Regime zu unterstützen (wie in Spanien und Italien).

Auch die orthodoxen Länder rechnet Martin zu den religiösen Monopolen. Für Russland hebt er die ausgeprägte Kollusion zwischen Staat und orthodoxer Kirche hervor. Seit Peter dem Großen wurde die orthodoxe Kirche zu einem Teil des Staatsapparats. So überrascht es seines Erachtens nicht, dass auch in Russland eine marxistisch geprägte Aufklärung die Oberhand gewann und die Revolution sich gegen die Religion als solche richtete. Der marxistisch geprägte Staat trieb dabei den Cäsaropapismus der orthodoxen Tradition auf die Spitze. Eine Sondersituation konstatiert Martin für die orthodoxen Länder, die unter türkischer Herrschaft gestanden haben und in denen die Orthodoxie die nationale Befreiung und Einheit symbolisiert (wie in Griechenland und teilweise auch in Bulgarien).

Eine dritte Gruppe bilden für Martin die religiösen Duopole in den gemischt-konfessionellen Ländern Deutschland, Niederlande und Schweiz. Die typische Konstellation bestehe hier aus protestantischen Mehrheitsbevölkerungen mit relativ großen katholischen Minderheiten. Wo diese Minderheiten territoriale Konzentrationen aufweisen, habe dies die Bildung konfessioneller Säulen mit Ausprägungen bis in die Politik hinein erleichtert. Die ‚Versäulung‘ des sozialen Lebens und der Politik, so Martin, mache die Machtübernahme säkularistischer Bewegungen in gemischt-konfessionellen Ländern unwahrscheinlich. Die minoritären Katholiken seien vom nationalen Mythos ausgeschlossen und tendierten zur Überwindung ihrer Statusunterlegenheit gegenüber der protestantischen Mehrheit politisch zu Mitte-Links-Positionen.

Etwa in der Mitte zwischen dem zentraleuropäischen Duopol und dem kompetitiven religiösen Pluralismus der USA sieht Martin die religionspolitische Konstellation Englands und der skandinavischen Länder angesiedelt. So ist die anglikanische Staatskirche mit einer Mehrzahl starker protestantischer Dissenters konfrontiert, die sich über das gesamte Statussystem verteilen. Die Katholiken nehmen für Martin im englischen Religionssystem eine ähnliche Rolle ein wie die protestantischen Dissenters. Religionspolitisch hat dies eine moderate politische Machtteilung mit allen religiösen Gruppen, seien es Katholiken, Methodisten oder Juden, zur Folge. Die Tendenz zu einem militanten Säkularismus ist für Martin damit ausgeschlossen. Für den skandinavischen Fall des lutherisch geprägten Monopols sieht Martin eine Nähe und Verbindungen zum englischen Muster. Diese Einschätzung hat für ihn ihre Grundlage darin, dass das lutherisch und anglikanisch geprägte religiöse Monopol typische Unterschiede zum katholischen Monopol aufweist. Denn die dem Staat stärker unterworfenen lutherische und anglikanische Kirche passt sich seines Erachtens den Veränderungen des Staates schneller an, und zwar unabhängig da-

von, ob dieser sich in eine liberale oder sozialistische Richtung entwickelt. Der religiöse Individualismus fördere zudem keine geschlossene Opposition gegenüber dem Staat, sondern einen politischen Pluralismus auf der Grundlage von Gewissensentscheidungen der Gläubigen. Ähnlich wie im Fall des Methodismus in England verstärkten religiöse Laieninitiativen innerhalb der lutherischen Kirche die Tendenz zu einer individualistischen und pluralistischen Kultur. So sieht Martin den skandinavischen Fall in größerer Nähe zum anglo-amerikanischen Pluralismus als zum katholischen Muster. Tendenzen zu einem Antiklerikalismus in Schweden wurden mit der Anpassung der Kirche an die sozialistische Machtkontrolle nach seiner Einschätzung schnell moderat. Vergleichbare Folgewirkungen wie das katholische Monopol in Südeuropa habe das lutherische religiöse Monopol in Skandinavien nicht hervorgebracht.

5. Christentum und Sozialstaatsentwicklung: Ergebnisse eines aktuellen Forschungsprojekts

In einem gemeinsamen Forschungsprojekt über „Die religiöse Tiefengrammatik des Sozialen“ haben Hans-Richard Reuter, Andreas Kurschat, Stefan Leibold und ich den Versuch gemacht, die Ergebnisse von 13 Länderstudien zum Einfluss religiöser Faktoren auf die Wohlfahrtsstaatsentwicklung zur Konstruktion einer Typologie zu nutzen.³⁵ Die Ausgangsfrage der Untersuchung lautete, ob Religionen aus sich heraus wohlfahrtsstaatsproduktiv sind oder ob sie dazu bestimmte Konstellationen und Bedingungen benötigen. Auf diesem Hintergrund untersuchte ein internationales Team die Wohlfahrtsstaatlichkeit in Bulgarien, Dänemark, Deutschland, England, Frankreich, Griechenland, Italien, den Niederlanden, Polen, Russland, Schweden, Spanien und der Türkei. Der Ansatz von David Martin erwies sich dabei als Interpretationsfolie als sehr hilfreich. Auf diesem theoretischen Hintergrund ließen sich unsere Ergebnisse einer Interpretation zuführen, die über den gegenwärtigen Forschungsstand in der Frage von Religion und Wohlfahrtsstaatsentwicklung in Europa hinausführt. Die Ergebnisse der 13 Länderstudien legten es nahe, folgende religionspolitischen Wohlfahrtsstaatstypen zu unterscheiden:

(1) Der gemischt-konfessionelle Typus mit lutherischen und calvinistischen Mehrheiten und großen katholischen Minderheiten in Deutschland und den Niederlanden. Diese Länder weisen sowohl einen hohen Einflussgrad des religiösen Faktors als auch einen voll ausgebauten Wohlfahrtsstaat auf.

(2) Der anglikanisch-lutherische Typus mit protestantischen Dissenters im Vereinigten Königreich, in Schweden und Dänemark. Der voll ausgebaute Wohlfahrtsstaat ist hier mit einem mittleren Einflussgrad des religiösen Faktors verbunden.

³⁵ Vgl. Karl Gabriel u.a. (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit (wie Anm. 30), 487-494.

(3) Der katholisch-monopolistische Typus mit hybridem Wohlfahrtsstaat in Frankreich mit ebenfalls mittlerem religiösem Einflussgrad.

(4) Der katholisch-monopolistische Typus in Italien, Spanien und Polen. Ein partiell ausgebauter Wohlfahrtsstaat verbindet sich hier mit einem mittleren Einflussgrad des religiösen Faktors.

(5) Der orthodox-monopolistische Typus in Russland, Bulgarien und Griechenland. Diese Länder sind sowohl durch einen niedrigen Einflussgrad des religiösen Faktors als auch durch einen nur minimalen Ausbau des Wohlfahrtsstaats gekennzeichnet.

(6) Der islamisch-säkularistische Typus in der Türkei, der ebenfalls in beiden Dimensionen eine geringe Ausprägung aufweist.

Es ließ sich in der Studie zeigen, dass die unterschiedlichen Typen der Religionsentwicklung in Europa, wie sie David Martin rekonstruiert hat, in einem engen Zusammenhang mit differierenden Typen der Wohlfahrtsstaatentwicklung stehen. Die konfessionelle Prägung, die Lage auf dem Kontinuum zwischen religiösem Pluralismus und Monopol, das jeweilige Verhältnis von Nation und Religion sowie die Art und Schärfe des Konflikts zwischen Religion und Kirche einerseits und den liberalen und sozialistischen Bewegungen andererseits haben den Pfad der Wohlfahrtsstaatentwicklung bis in die Gegenwart hinein entscheidend mitbestimmt.

6. Schlussbemerkung

Eine soziologische Christentumsforschung – so lässt sich resümieren – verzichtet auf einen allgemeinen Religionsbegriff und eine darauf aufbauende allgemeine Religionstheorie. Statt dessen richtet sie ihr Interesse auf die Ausprägungen expliziter, christlicher Religion in Kultur und Gesellschaft. Entsprechend analysiert sie mit soziologischen Mitteln (a) auf der Mikroebene: das kirchlich verfasste Christentum auf der Ebene der sozial vorgeformten individuellen Kirchlichkeit, (b) auf der Mesoebene: kirchliche Rollen, Gemeinschaftsbezüge/Gemeinden und kirchlicher Organisationen sowie (c) auf der Makroebene: christlich bzw. konfessionell geprägte Kulturen und deren Einfluss auf die Gesellschaftsentwicklung in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft etc. Eine so angelegte soziologisch orientierte Christentumsforschung ist auf einen Vergleich mit anderen expliziten, gelebten religiös-kulturellen Traditionen auf allen Ebenen hin angelegt. Die Selbstdeutungen der Traditionen als ‚Religion‘ und der jeweilige Umgang mit einem allgemeinen Religionsbegriff machen einen wichtigen Forschungsgegenstand einer derart ausgerichteten Christentumsforschung aus.

„Soziologie des Christentums“. Probleme und Potentiale eines theologischen Programms

Martin Laube

1. Soziologie des Christentums: Ein dritter Weg zwischen Kirchensoziologie und Religionssoziologie

Zum festen Bestand des theoriegeschichtlichen Gedächtnisses der deutschsprachigen Religionssoziologie gehört die Erinnerung an jene berühmte Sammelrezension aus dem Jahre 1960,¹ mit der Thomas Luckmann die Abkehr von der zeitgenössischen Kirchensoziologie eingeläutet hatte.² Er beklagt die ruinöse Gleichsetzung von Kirche und Religion und fordert eine Rückkehr zu den weiterspannten Problemlagen der soziologischen Klassiker, welche die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung der Religion in den Mittelpunkt ihres Denkens gestellt hatten. Mit seinem Namen verbindet sich seither die Wende zu einer neuen, zumeist als ‚neoklassisch‘ bezeichneten Phase der Religionssoziologie.

Weniger bekannt ist hingegen, dass nur einige Jahre später eine konkurrierende Alternative die Bühne betrat. Es handelt sich um das Programm einer ‚Soziologie des Christentums‘, wie es in seiner protestantischen Spielart maßgeblich von Joachim Matthes und Trutz Rendtorff entwickelt worden ist. Beide teilen zwar Luckmanns Kritik an der Kirchensoziologie – ihrer theorieschwachen und säkularisierungsfixierten Gleichsetzung von Kirche und Religion –, halten das Gegenmodell jedoch ebenfalls für einen aporetischen Irrläufer. Denn der kirchensoziologischen *Überbestimmung* des Christlichen trete bei Luckmann nur dessen religionssoziologische *Unterbestimmung* zur Seite. Indem er das überlieferte Spektrum christlicher Religionspraxis lediglich als Ausdruck der absterbenden Sozialgestalt ‚sichtbarer Religion‘ zu begreifen vermöchte, entschwände ihm zugleich die postulierte neue Form ‚unsichtbarer Religion‘ in das Dunkel unerreichbarer subjektiver Relevanzen. Hier zeige sich das Ungenügen eines Ansatzes beim allgemeinen Religionsbegriff; er sei daher durch den konsequenten Ausgang vom historisch gebundenen Begriff des Christentums zu ersetzen.

Die Christentumssoziologie ist heute weithin in Vergessenheit geraten; in den Klassikeranamnesen der einschlägigen religionssoziologischen Lehrbücher findet sie keinerlei Erwähnung.³ Dieser Umstand steht freilich in einem eigentümlichen Kon-

¹ Vgl. Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: KZfSS 12, 1960, 315-326.

² Vgl. exemplarisch den Titel von Monika Wohlrab-Sahr, „Luckmann 1960“ und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Soziologie 3, 2000, 36-60.

³ Vgl. die Darstellungen von Hubert Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin 1999; Volkhard Krech, Religionssoziologie, Bielefeld 1999; sowie das derzeit jüngste Lehrbuch von Gert Pickel, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.

trast zu der nachhaltigen Wirksamkeit, die das Konzept von Matthes und Rendtorff hintergründig entfaltet hat. So urteilt Karl-Fritz Daiber zu Beginn der 1980er Jahre, dass die Christentumssoziologie im Vergleich zu Luckmanns Alternative „[d]ie größere gesellschaftliche Relevanz gewonnen“ und „eine neue kirchliche Stabilitätsphase begleitet“ habe. Als Beleg verweist er auf die zeitgenössische Debatte um die ‚Volkskirche‘, hat aber vielleicht auch den Umstand im Sinn, dass christentumssoziologische Denkfiguren die Konzeption und Auswertung der ersten drei Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD aus den Jahren 1972, 1982 und 1992⁴ maßgeblich beeinflusst haben.

Seit einiger Zeit ist gelegentlich gar von einem ‚Matthes-Paradigma‘ die Rede, welches die Arbeit an jenen Untersuchungen dominant beherrscht – und sich die Daten mehr oder minder gefügig gemacht habe.⁵ Hier schwingt eine zunehmend kritische Sicht auf die christentumssoziologische Prägung jener EKD-Studien mit. Ihnen wird angelastet, mit der betonten Ausrichtung auf das Profil distanzierter Kirchenmitgliedschaft *de facto* das Leitbild eines *nichtkirchlichen* Christentums zum Maßstab *kirchlicher* Mitgliedschaftspraxis erhoben zu haben. In der Folge sei die problematische Gleichsetzung von Kirche und Religion geradewegs ins Gegenteil verkehrt, mithin die Bedeutung der Kirche für die Religion marginalisiert und so absichtsvoll der Blick auf das wahre Ausmaß der fortschreitenden Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozesse verstellt worden.

Nun ist eine solche Kritik nicht frei von – teilweise eklatanten – Missdeutungen der christentumssoziologischen Anliegen und Motive.⁶ Zudem spricht sich in ihr das Festhalten an einem normativen Kirchenideal aus, welches – in der Begrifflichkeit Charles Taylors – dem Denkraum der ‚neo-durkheimischen‘ Ära verpflichtet bleibt.⁷ Dennoch haben die skizzierten Einwände einen berechtigten Kern: Sie legen ein problematisches inneres Gefälle offen, das von Matthes und Rendtorff zwar nicht beabsichtigt war, von ihnen aber auch nicht erfolgreich korrigiert zu werden vermochte.

Der christentumssoziologische Ansatz richtet sich nicht gegen die kirchensoziologische Forschungsarbeit als solche, sondern gegen deren hintergründige Prämisse, die

⁴ Vgl. *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, hg. von Helmut Hild, Gelnhausen 1974 (KMU I); *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, hg. von Johannes Hanselmann u.a., Gütersloh 1984 (KMU II); sowie *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, hg. von Klaus Engelhardt u.a., Gütersloh 1997 (KMU III).

⁵ Vgl. Gerhard Wegner, *50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld*, Hannover 2011.

⁶ Beispielsweise ist es schlicht unerfindlich, wie dem so genannten ‚Matthes-Paradigma‘ das kirchenpolitische Programm unterstellt werden kann, durch geeignete Reformen auf eine intensivere kirchliche Beteiligung der distanzierter Kirchenmitglieder hinwirken zu wollen (vgl. Wegner, *50 Jahre* (wie Anm. 5), 16f.). Damit wird dem ‚Matthes-Paradigma‘ gerade jene Verkirchlichungslogik unterstellt, gegen die es zu Felde zieht.

⁷ Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009, 743-788.

individuelle Frömmigkeit und Lebensführung immer schon unter der Perspektive eines kirchlich geformten Erwartungshorizonts in den Blick zu nehmen und damit faktisch auf die bloße Anwendung und Erfüllung solcher Normvorgaben zu reduzieren. Demgegenüber suchen Matthes und Rendtorff zur Geltung zu bringen, dass sich die Religiosität des Einzelnen nicht in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorgaben erschöpft. Sie gewinnt vielmehr erst im Rahmen eines sozialen Praxiszusammenhangs Gestalt, in dessen Vollzug die darin eingelassenen Regeln jeweils selbständig-kreativ aktualisiert und fortgeschrieben werden. Mithin geht es Matthes und Rendtorff gerade nicht darum, individuelle Frömmigkeit und institutionelle Kirchlichkeit gegeneinander auszuspielen. Stattdessen betonen sie die wechselseitig irreduzible Verwiesenheit beider Seiten: So wenig eine nur innerliche Privatreligion dauerhaft ohne gemeinschaftlich-institutionelle Bezüge überlebensfähig ist, so wenig können umgekehrt kirchliche Vorstellungs- und Verhaltensnormen direkt auf ihre individuelle Aneignung durchgreifen oder diese gar ersetzen. Damit zeigt sich freilich, dass der Dual von Kirche und Religion, institutioneller Ordnung und individueller Frömmigkeit allein nicht hinreicht, um die angestrebte Verschränkung begrifflich zu fassen. Sollen vereinseitigende Kurzschlüsse vermieden werden, bedarf es vielmehr einer dreistelligen Relation. Als gesuchtes drittes Glied bietet sich dabei der schon angeklungene Begriff christlicher Praxisformen und -zusammenhänge an. Denn solche Praxisformen sind sozial strukturiert und weisen regelhafte Ordnungen auf – mit der doppelten Pointe allerdings, dass eine bloße Aufzählung der Regeln die Praxis selbst noch lange nicht einzuholen vermag und die Regeln ihrerseits wieder die Aufgabe einer je individuell-kreativen Aktualisierung nicht ersetzen. Anders formuliert: Die christliche Praxis stellt einen regelgeleiteten sozialen Handlungszusammenhang dar, der sich weder in der Angabe eines normativen Regelkanons erschöpft noch den einzelnen zur bloßen Marionette degradiert. Auf diese Weise gelingt es, die beiden Pole von kirchlicher Ordnung und subjektiver Frömmigkeit so miteinander ins Verhältnis zu setzen, dass die aporetische Alternative zwischen religionsloser Kirchlichkeit auf der einen oder nichtkirchlicher Religiosität auf der anderen Seite vermieden werden kann.

Matthes und Rendtorff stand ein solcher Begriff christlicher Praxisformen allerdings nicht zur Verfügung. Ihre Denkmittel bleiben vielmehr auf die aufgeklärte Opposition von öffentlicher und privater Religion, institutionalisierter Kirchlichkeit und subjektiver Frömmigkeit beschränkt. Damit freilich gelingt es ihnen gerade nicht, den Bann der Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie zu brechen. Zwar ist ihnen der Sache nach daran gelegen, das Phänomen eines in soziale Praktiken eingebundenen selbständigen Christseins zu beschreiben, welches die Grenzen ‚kerngemeindlicher‘ Logik überschreitet, ohne sich in privatreligiöse Innerlichkeiten zu verflüchtigen. Faktisch jedoch changieren sie zwischen den beiden Polen, entweder den Begriff der Institution zu überlasten, indem die volkscirchlichen Ordnungen auch noch die Regeln ihrer praktischen Aktualisierung aus sich entlassen sollen, oder im Gegenzug doch den Rückzug in eine innere Privatreligion voranzutreiben, weil der Übergang von der Kirche zum Christentum nur als Übergang zu einem privaten Christsein aus-

gearbeitet werden kann. Im einen Fall zieht sich die Christentumssoziologie den Vorwurf einer verkappten Ordnungstheologie zu, im anderen Fall kann sie ihre Nähe zur Luckmannschen Religionssoziologie nur noch mühsam kaschieren. In beiden Fällen schließlich bleibt sie letztlich blind für die mannigfachen Säkularisierungsfolgen, welche die überkommene Gestalt des Christentums in eine tiefe Krise stürzen.

Zugespitzt formuliert: Die ‚Soziologie des Christentums‘ von Matthes und Rendtorff versucht, eine innovative Einsicht zur Geltung zu bringen, für deren angemessene Entfaltung ihr zugleich die geeigneten theoretischen Mittel fehlen. Mit dem Begriff des Christentums zielt sie auf die Beschreibung eines sozialen Praxiszusammenhangs von Christsein, den sie zugleich nicht präzise zu fassen vermag. Diese These spannt den Rahmen auf für die nun folgende eingehendere Relektüre des christentumssoziologischen Programms. In einem Dreischritt sollen dabei zunächst die problem- und zeitgeschichtlichen Hintergründe seiner Entstehung skizziert werden, um so dessen weniger *religionssoziologische* als vielmehr spezifisch *theologische* Motive und Konturen deutlicher hervortreten zu lassen (2.). Darauf folgt eine kritische Bilanz, welche zum einen die elementare Bindung der Christentumssoziologie an die Problemlage der 1960er Jahre herausstreicht, zum anderen ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte daraufhin befragt, in welcher Weise hier Schwächen der theoretischen Grundanlage zum Austrag kommen (3.). Den Abschluss bildet dann der Versuch, auf dem Wege einer ‚praxistheoretischen‘ Reformulierung des christentumssoziologischen Programms dessen unabgeholte Potentiale für die Aufgabe einer ebenso theoriefesten wie phänomensensiblen Beschreibung der gegenwärtigen Lage des Christentums zumindest anzudeuten (4.).

2. Soziologie des Christentums: Nichtkirchliches Christentum und verborgene Christlichkeit der Gesellschaft

Im Jahre 1964 lässt Joachim Matthes sein kleines Büchlein *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*⁸ erscheinen, das zu Recht als Programmschrift der später so genannten Christentumssoziologie gelten kann. Im Vorwort erklärt er, die nachfolgenden Gedanken seien „als Beitrag zur innerkirchlichen Diskussion um die Stellung der Kirche in der modernen Gesellschaft gedacht“.⁹ Diese Bemerkung ist insofern aufschlussreich, als sie die ursprüngliche Stoßrichtung des Neuansatzes ins Blickfeld rückt: Dem eigenen Titel zum Trotz handelt es sich bei der ‚Soziologie des Christentums‘ nicht primär um ein *soziologisches* Programm; vielmehr hat sie ihren Ort zunächst und vor allem in einem *kirchlich-theologischen* Debattenzusammenhang.

Den Ausgangspunkt bilden die mannigfachen Säkularisierungserfahrungen, mit denen die Kirche konfrontiert ist: Sie büßt ihre traditionellen Bindungskräfte ein,

⁸ Vgl. Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.

⁹ Ebd., 7.

verliert in der Bevölkerung an Rückhalt und scheint an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. Von kirchlicher Seite aus, so Matthes, würden diese Krisenerfahrungen nun gemeinhin mit dem Bild einer problematischen „Emigration“ der Kirche aus der Gesellschaft gedeutet. Beide Seiten träten dabei zunehmend auseinander: Die moderne Gesellschaft emanzipiere sich von ihren christlichen Wurzeln, im Gegenzug kapsele sich die Kirche nach innen ab und verliere den Kontakt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Im Hintergrund stehe die Annahme eines gleichsam „morphologischen“¹⁰ Duals von Kirche und Gesellschaft, die zueinander in Beziehung treten – oder einer solchen Beziehung auch verlustig gehen könnten. Letzteres sei heutzutage der Fall: „Die Vorstellung, daß eine entkirchlichte Gesellschaft und eine ‚entgesellschaftlichte‘ Kirche einander gegenüberstehen, beherrscht das zeitgenössische Denken ‚außerhalb‘ und ‚innerhalb‘ der Kirche und bestimmt den Rahmen des kirchlichen Handelns, den Zweitakt der *Sammlung*, des Herausrufens der Gläubigen aus ihren gesellschaftlichen Bindungen, und der *Sendung*, des Hinausschickens der Gläubigen auf die vielfältigen Felder der funktionalen Gesellschaft“.¹¹

Matthes würdigt zwar das zeit- und krisendiagnostische Gespür, welches sich in dieser Emigrationsthese ausspricht: Die anfänglichen Hoffnungen auf eine umfassende Rechristianisierung der deutschen Nachkriegsgesellschaft sind zerstoßen; stattdessen wächst das Bewusstsein dafür, dass im Rücken der raschen Konsolidierung in den 1950er Jahren massive Umbruchs- und auch Erosionsprozesse vorangeschritten sind, deren Auswirkungen nun zunehmend sichtbar werden.¹² Dennoch unterzieht er die Emigrationsthese einer tiefgreifenden Kritik. Mit ihrer vorausgesetzten Dichotomie von Kirche und Gesellschaft übernehme sie – unbewusst – das religionskritische Denkschema der Säkularisierungsthese, welches Religion und Gesellschaft ‚apart‘ setzt, um so die Modernität der *Gesellschaft* gerade an ihrer Religionslosigkeit festmachen und im Gegenzug die *Religion* als überständiges Relikt einer vergangenen Gesellschaftsepoche stigmatisieren zu können.¹³

Für Matthes liegt hier der Grund für das strukturelle Defizit der zeitgenössischen Kirchensoziologie. Da sie im Bann der skizzierten Säkularisierungsthese stehe, reduziere sich ihre Arbeit darauf, fortwährend nur bestätigen zu können, was durch die eigene Theorieanlage bereits vorausgesetzt sei. Gleichwohl gilt sein hauptsächliches Augenmerk weniger der *kirchensoziologischen Forschung* als vielmehr den handlungspraktischen Konsequenzen, welche die *Kirchen* selbst daraus ziehen. Denn sie beließen es keineswegs bei der Klage über eine fortschreitende Entkirchlichung,

¹⁰ Ebd., 11.

¹¹ Ebd., 16.

¹² Vgl. zu dieser Einschätzung auch Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 93f.

¹³ Vgl. Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek 1967, 72f. Ein entsprechender Gedanke findet sich bei Volker Drehsen, *Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion*, in: Karl Wilhelm Dahm u.a. (Hg.), *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik*, München 1975, 281-327, 287f.

sondern leiteten daraus die Forderung einer neuen Hinwendung zur Gesellschaft ab.¹⁴ Allerorten sei davon die Rede, die Kirche müsse sich auf die veränderte Lage einstellen, die Kluft zur Gesellschaft überwinden und in neuer Weise missionarisch, diakonisch oder politisch tätig werden. Entsprechende Appelle fänden sich quer durch alle kirchlichen Lager; nur die Art des geforderten Engagements sei jeweils verschieden.

In dieser eigentümlichen Kombination von dichotomischer Säkularisierungslogik und kirchlicher ‚Vormarsch‘-Strategie liegt nun für Matthes das eigentliche Problem. Denn im Hintergrund zeichne sich „die alte, längst für überwunden gehaltene Vorstellung [...] einer neuen Verkirchlichung der Gesellschaft ab“.¹⁵ Unter der Prämisse jenes Duals von Kirche und Gesellschaft gebe es dazu auch gar keine Alternative: Jeder Versuch, gegen die Entkirchlichung der Gesellschaft anzugehen, laufe zwangsläufig auf das Unterfangen hinaus, das gesellschaftliche Leben wieder am Primat kirchlicher Normvorgaben ausrichten zu wollen.¹⁶

Dabei geht es Matthes nicht darum, den Kirchen nun eben jene Rechristianisierungsphantasien zu unterstellen, deren Realitätsgehalt sie mit ihrer Emigrationsthese selbst in Frage gestellt hatten. Vielmehr will er darauf hinaus, dass die Emigrationsthese als solche ungeeignet ist, um das Erfahrungssyndrom der Säkularisierung angemessen deuten zu können. Denn der Dual von Kirche und Gesellschaft ratifiziere nicht nur eine problematische ‚Apart‘-Setzung beider Seiten; darüber hinaus lasse es die beiden Ebenen *kirchlich-normativer Bestimmung* und *praktisch-individueller Gestaltung* des Christseins umstandslos zusammenfallen. Indem stets und exklusiv nur von der *Kirche* die Rede sei, ziehe die Emigrationsthese jene elementare Differenz von normativer *Praxisregel* und faktischer *Regelpraxis* ein, welche die theologische Tradition durch die programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum auf den Begriff zu bringen versucht hatte. Denn eine normative Vorgabe kann niemals selbst für ihre praktische Umsetzung eintreten. Die Einschränkung des Blickwinkels auf den Rahmen manifester Kirchlichkeit unter schlägt jenes produktiv-tätige Vollzugsmoment des Christseins, welches sich durch

¹⁴ Auf den hier im Hintergrund stehenden Selbstwiderspruch macht Joachim Matthes nachdrücklich aufmerksam: „Man kann den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß der letzten ein, zwei Jahrhunderte nicht als Säkularisierung im Sinne der Emanzipation *der* Kirche aus *der* Gesellschaft ‚anerkennen‘ und *zugleich* die Forderung erheben wollen, nun von dieser emigrierten Kirche aus in die Gesellschaft ‚hinein‘ zu handeln, und zwar in einer gesellschaftlich *wirksamen* Weise. *Entweder* muß man den als Säkularisierung gedeuteten geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß ernst nehmen [...], *oder* man behauptet mehr oder weniger hintergründig und verdeckt das innere Unbetroffensein der Kirche von diesem Prozeß und zieht aus dieser Behauptung die Konsequenz eines ‚Vormarsches‘ der Kirche auf die säkulare, autonome Gesellschaft mittels der kirchlichen Okkupation ihrer institutionellen Positionen. Der sozio-taktische Modernismus kirchlichen Handelns, der die Säkularität und Autonomie der modernen Gesellschaft ‚anerkennen‘, dennoch aber auf deren Weise in ihr Fuß fassen will, verfällt dem Widerspruch zwischen seinen Ansprüchen und seinen Möglichkeiten“ (Matthes, *Emigration* (wie Anm. 8), 67f.).

¹⁵ Ebd., 25.

¹⁶ Vgl. ebd., 67.

die bloße Angabe institutionell gestützter Ordnungen gerade nicht einholen lässt.¹⁷ Anders formuliert: Zwischen den *Regeln* eines Spiels und dem faktischen *Spielen* dieses Spiels besteht eine irreduzible Differenz. Die Angabe der Regeln allein vermag die Dynamik des tatsächlich gespielten Spiels nicht einzufangen; sie verdankt sich vielmehr dem individuellen Geschick der jeweiligen Spieler, welche die Regeln kreativ umsetzen und gestalten.

Die Emigrationsthese mit ihrem Dual von Kirche und Gesellschaft ist für Matthes also vor allem deshalb unzureichend, weil sie die beiden Ebenen kirchlich formatierter *Praxisregeln* auf der einen und christlich gestalteter *Regelpraxis* auf der anderen Seite nicht begrifflich auseinanderzuhalten vermag. Die Folgen sind fatal, denn die christliche Praxis kann so nur mehr nach dem Schema der Entsprechung zu kirchlich-normativen Vorgaben modelliert werden. Die Kirche erhält dadurch einen strukturellen Hang zur religiösen ‚Übergriffigkeit‘, welche die Dimension *selbständiger* wie *selbstverständlicher* Wahrnehmung des Christseins entweder unabsichtlich übersieht oder absichtsvoll delegitimiert.

Damit ist der innere Nerv des christentumssoziologischen Ansatzes erreicht. Vor allem Trutz Rendtorff liegt maßgeblich daran, die mündige Selbständigkeit des Christen gegenüber Lehre und Institution der Kirche zur Geltung zu bringen. Diese Selbständigkeit gilt ihm *zum einen* als geschichtlicher Ausdruck der emanzipativen Signatur von Reformation und Aufklärung, *zum anderen* als konstitutives Moment eines – in dieser Traditionslinie stehenden – Religions- und Christentumsverständnisses, das gerade die institutionell uneinholbare und individuell unvertretbare Dimension praktisch gelebten Christseins in den Mittelpunkt rückt.

Wohlgermerkt: Es ist hier in keiner Weise davon die Rede, Kirche und Christentum gegeneinander auszuspielen. Zwar beruft sich Rendtorff auf die aufgeklärte Tradition eines *nichtkirchlichen Christentums*, das die fest umrissenen Grenzen manifester Kirchlichkeit überschreite und der christlichen Lebensführung dadurch neue Perspektiven und Horizonte eröffne. Doch zugleich grenzt er diese Tradition strikt von der fiktiven Vorstellung eines *kirchenlosen Christentums* ab.¹⁸ Die berühmte Parole vom *Christentum außerhalb der Kirche* wäre missverstanden, wenn sie als Behauptung eines *Christentums ohne Kirche* gedeutet würde: „Nicht die *Ablehnung* dessen, worum es auch der Kirche zu tun ist, sondern eine andere Weise der *Zustimmung* zur christlichen Überlieferung“¹⁹ markiert für Rendtorff das charakteristische Profil des nichtkirchlichen Christentums. Es geht ihm um die Wahrung des je *eigenen* Zugangs zur kirchlichen Lehre und Tradition, der von der Kirche selbst weder substituiert noch

¹⁷ Vgl. dazu etwa Trutz Rendtorff, Kirche und Gesellschaft oder kirchliches und nichtkirchliches Christentum, in: Martin Stöhr (Hg.), Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966, 254-267, 258-260.

¹⁸ Vgl. Trutz Rendtorff, Christentum ohne Kirche? Zur Überwindung einer falschen Alternative, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 140-149, 147.

¹⁹ Trutz Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969, 12 (Hervorhebung ML).

suspendiert werden könne: „Denn der Christ ist nicht nur Konsument, Empfänger und Verbraucher eines Inhaltes des Glaubens, der ohne ihn in zeitloser Objektivität im Schoße der Kirche niedergelegt wäre. Zum Leben des Christentums gehört, daß es auch angeeignet wird. Der Christ als Mensch darf nicht nur, sondern soll auch selbst ins Spiel kommen. Und das ist die Kraft, aus der das Christentum die Möglichkeit zieht, sich jenseits der Kirche Neues zu erschließen“.²⁰

Die fehlende Unterscheidung von Kirche und Christentum macht für Matthes und Rendtorff also den entscheidenden und folgenreichen Schwachpunkt der zeitgenössischen Emigrationsthese aus. Erst unter dieser Voraussetzung werde es möglich, die krisenhaft wahrgenommenen Prozesse der Entkirchlichung und Entchristlichung umstandslos in eins zu setzen, das Klagelied der Säkularisierung anzustimmen – und daraus die Schlussfolgerung abzuleiten, die versprengten Reste unter dem Banner distinkter Kirchlichkeit zu sammeln und für den Feldzug einer christlichen Wiedergewinnung der Gesellschaft zuzurüsten. Demgegenüber lautet Rendtorffs Empfehlung, sich solchen Vereindeutigungsversuchungen zu entziehen und den Blick für die vorhandene Vielfalt des nichtkirchlichen Christentums zu öffnen. An die Stelle des missionarischen Ausgriffs auf die entkirchlichte Gesellschaft könne so schließlich die Wahrnehmung ihrer verborgenen Christlichkeit treten: „Die Kirche, die auszog, die *entkirchlichte Welt* wiederzugewinnen“, bekomme stattdessen „die *christliche Welt* wieder zu Gesicht“.²¹

3. Soziologie des Christentums: Eine kritische Bilanz

Diese Spitzenthese einer verborgenen Christlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft nötigt freilich dazu, nun auch die problematischen Seiten der Christentumssoziologie ins Auge zu fassen. Im Wesentlichen lassen sich dabei drei Punkte namhaft machen.

Ein *erstes Problem* besteht darin, dass das Programm der Christentumssoziologie in seiner von Matthes und Rendtorff skizzierten Fassung an die gesellschaftsgeschichtliche und kirchenpolitische Situation der frühen Bundesrepublik gebunden ist. Die maßgeblichen Schriften entstehen zwischen Ende der 1950er und Mitte der 1970er Jahre²² – auch wenn die Tradition der Christentumssoziologie im Umfeld der EKD-Mitgliedschaftsstudien bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts weitergeführt wird.²³

²⁰ Trutz Rendtorff, Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 17), 260.

²¹ Trutz Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche (wie Anm. 19), 28 (Hervorhebungen ML).

²² Für *Joachim Matthes* vgl. den Aufsatzband ders., Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, hg. von Rüdiger Schloz, Würzburg 2005; zu *Trutz Rendtorff* vgl. Martin Laube, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006, 81-110, 338-451.

²³ Als abschließende Bilanz kann etwa der Kommentar zur *KMU III* von Joachim Matthes gelten; vgl. ders., „Fremde Heimat Kirche“: ein doppelsinniges Bild. Ein Blick „von außen“ auf die

Das Augenmerk gilt der zeitgenössischen Emigrationsthese mit ihrer massiven Verkirchlichungstendenz. Angespornt durch die vermeintliche Frontstellung zur entkirchlichten Gesellschaft schwingt sich die Kirche ‚nach außen‘ wie ‚nach innen‘ zur Alleinvertreterin des Christentums auf – und blendet die Dimension selbständig-selbstverständlichen Christseins aus. Demgegenüber verweist die Christentumssoziologie auf die gesellschaftliche Präsenz eines nichtkirchlichen Christentums, das sich jenen Eindeutigkeitsansprüchen entzieht und so das kirchliche Selbstbild, alleiniger Bannerträger des Christlichen zu sein, in die Schranken weist. Zugespielt formuliert: Gegen die kirchliche Monopolisierung des Christentums setzen Matthes und Rendtorff die These einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft. Den Kirchen soll ins Stammbuch geschrieben werden, sich weniger um eine übergriffige Normierung denn vielmehr um eine ungetrübte Wahrnehmung der vielfältigen Weisen des Christseins zu kümmern.

Aus heutiger Sicht erstaunt nun aber doch, mit welcher Selbstverständlichkeit dabei von der Annahme einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft ausgegangen wird. Freilich gilt es hier genau hinzusehen: Rendtorff versteht darunter eine zwar latente, aber durchgängige, ebenso christliche wie menschliche „Gemeinsamkeit des Lebens und [...] Handelns“,²⁴ welche sich vor allem der nachhaltigen geschichtlichen Prägung durch die christliche Tradition und Überlieferung verdanke. Die als allgemein unterstellte Christlichkeit der Gesellschaft wird so *zum einen* über den genealogischen Herkunftszusammenhang der Moderne aus dem Christentum eingeführt. *Zum anderen* bezieht sie sich bei näherer Betrachtung weniger auf eine im engeren Sinn ‚religiöse‘ Erfahrung und Praxis als vielmehr auf die damit verknüpfte Dimension ethisch-moralischer Werthaltungen. Kurz gefasst: Es geht nicht um religiöse Vitalität, sondern um ethische Homogenität. Die Aufdeckung der verborgenen Christlichkeit zielt auf den Erweis eines hintergründigen Wertkonsenses der modernen Gesellschaft.

Daran erscheint nun zweierlei problematisch: *Zum einen* vollzieht Rendtorff eine religionstheoretisch folgenreiche Verschiebung von der sozialen Praxis zur mentalen Einstellung. Das nichtkirchliche Christentum kommt nicht als religiöse Praxisformation in den Blick, sondern wird *de facto* auf ein ethisches Einstellungssyndrom reduziert. *Zum anderen* entspricht das Ideal ethischer Homogenität nicht mehr der Realität spätmoderner Gesellschaften. Vor allem hier wird die Zeitgebundenheit der Christentumssoziologie sichtbar: Sie entstammt der gesellschaftlichen Stimmungslage der 1960er Jahre, als sich die Krisenphänomene der Säkularisierung am Horizont zwar bemerkbar zu machen begannen, die zurückliegenden ‚goldenen Jahre‘ einer wiedererstarkten Präsenz der Kirchen es aber noch zu erlauben schienen, von einer homogen christlichen Prägung der Gesellschaft zu reden. Spätestens seit dem Übergang von der Bonner zur Berliner Republik stellt sich die Sachlage jedoch

Mitgliedschaftsstudien der EKD, in: ders. (Hg.), *Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2000, 23-37.

²⁴ Trutz Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche* (wie Anm. 19), 29.

anders dar: Die säkulare Signatur des gegenwärtigen Zeitalters – welche das Christsein zu einer bloßen ‚Option‘ degradiert – auf der einen Seite, die forcierte religiöse Pluralisierung auf der anderen lassen die Behauptung einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft nur mehr als wehmütige Erinnerung erscheinen.

Ein *zweites Problem* hängt damit eng zusammen. Die Christentumssoziologie arbeitet sich vor allem am impliziten Säkularisierungsnarrativ der Emigrationsthese ab. Dieses wird *zunächst* als unhinterfragt-selbstverständliche Voraussetzung kirchlicher Selbstverständigung entlarvt und *sodann* seiner Unhaltbarkeit zu überführen versucht. Die Absicht lautet, die vermeintliche Säkularisierung von einem *Interpretandum* wieder in ein *Interpretament* zurück zu verwandeln: Sie sei nicht der *Name* für einen ‚an sich‘ mit schicksalhafter Notwendigkeit ablaufenden Prozess, sondern biete eine *Deutung*, welche verschiedene Einzelphänomene in das Bild eines solchen Prozesses zusammenfasst. Entsprechend sieht Rendtorff die zeitgenössische Säkularisierungsdebatte dadurch gekennzeichnet, „daß [...] nicht der mit diesem Begriff als vorgegeben anzusehende Prozeß selbst erörtert wird, sondern die mit diesem Begriff erzeugte Sicht dieses Prozesses“.²⁵ Mithin sei auch die Säkularisierungsthese „nicht [...] materialiter interessant, sondern als ein Moment in der [...] Bestimmung der gesamtgesellschaftlichen Verflechtung der Religion“.²⁶

Zugespitzt formuliert, arbeitet die Christentumssoziologie also vornehmlich daran, der gängigen Säkularisierungsthese ein Kontrastnarrativ gegenüber zu stellen. Es handelt sich um einen klassischen Deutungsmachtkonflikt, bei dem es weniger um empirische Einzeldaten als vielmehr die grundsätzliche Frage nach dem Ort der Religion in der modernen Gesellschaft geht. Während die klassische Säkularisierungstheorie das Verhältnis beider Seiten als Alternative ausbuchstabiert, will die Christentumssoziologie zur Geltung bringen, dass die Religion – zumal die christliche Religion – den Inbegriff jener tätigen „Produktivkraft“²⁷ darstelle, welche allen sozialen Ordnungen und Gegebenheiten uneinholbar zugrunde liege. *Gesellschaft ohne Religion?* lautet die einschlägige Studie Trutz Rendtorffs – und das Fragezeichen im Titel fasst seine These bündig zusammen: Eine religionslose Gesellschaft könne es nicht geben, und noch die Rede von einer Krise der Religion bestätige nur deren anhaltende Lebendigkeit.²⁸

²⁵ Trutz Rendtorff, Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums. Über die soziologische Funktion der „Säkularisierung“, in: ders., Theorie des Christentums (wie Anm. 18), 116-139, 123.

²⁶ Ebd., 128.

²⁷ Trutz Rendtorff, Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), München 1975, 18.

²⁸ Vgl. ebd., 7-24, 82-91. Eine Kurzfassung findet sich im Kommentarband zur ersten EKD-Studie; vgl. ders., Religion – Umwelt der Gesellschaft. Theoretische Voraussetzungen der Deutung des empirischen Verständnisses von Kirche und Gesellschaft, in: Joachim Matthes (Hg.), Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance? Folgerungen aus einer Umfrage, Gelnhausen 1975, 57-81. – Zur Rekonstruktion des durchaus enigmatischen Gedankengangs vgl. Martin Laube, Das Subjekt der Freiheit. Trutz Rendtorffs theologische Rekonstruktion der Habermas/Luhmann-Debatte, in: Roderich Barth u.a. (Hg.), Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. FS Ulrich Barth, Frankfurt a.M. 2005, 403-418.

Allerdings präsentiert Rendtorff seine gesellschaftstheoretische These nun in einem christentumsgeschichtlichen Gewand. Die Figur des nichtkirchlichen Christentums bietet ihm gleichsam den *historischen* Haftpunkt für sein *theoretisches* Interesse, die Religion als bleibendes Konstitutionsmoment statt überholtes Relikt der modernen Gesellschaft zu erweisen. Das nichtkirchliche Christentum gilt Rendtorff ob seiner emanzipativen Selbständigkeit als exemplarischer Träger der behaupteten gesellschaftlichen Produktivität des Religiösen; zugleich habe darin der protestantische Emanzipationsimpuls seine durch das aufgeklärte Ideal mündiger Selbständigkeit vermittelte geschichtliche Gestalt gewonnen. Das heißt: Was auf den ersten Blick als krisenhafte Säkularisierung erscheine, stelle sich bei näherem Hinsehen als „Überschritt des Christentums aus seinem vorwiegend kirchlichen in sein weltgeschichtliches Zeitalter“²⁹ dar. Der strukturelle Zusammenhang von Religion und Gesellschaft ist für Rendtorff insofern nur der *gesellschaftstheoretische* Ausdruck für den *christentumsgeschichtlichen* Sachverhalt, dass die Moderne nicht als Überwindung, sondern vielmehr Realisierungsgestalt des Christlichen begriffen werden müsse.

Der auf diese Weise ausgetragene Deutungsmachtkonflikt hat freilich seinen Preis. Als Folge ihres Bemühens, das Narrativ der Säkularisierung zu entkräften, verlieren Matthes und Rendtorff die Möglichkeit, krisenhafte Erosions- und Abbruchtendenzen als solche erkennen und beschreiben zu können. Der eigene Ansatz legt sie darauf fest, derartige Phänomene als hintergründige Emanzipationsprozesse des Christlichen ‚umdeuten‘ und in ihren Wirkungen ‚unsichtbar‘ machen zu müssen. Wo die Säkularisierungstheorie vorschnell Entkirchigungs- und Entchristlichungsprozesse ausruft, begeht die Christentumssoziologie mithin den umgekehrten Fehler: Streng genommen kann es für sie weder Entkirchlichung noch Entchristlichung geben; sie wird letztlich blind für die krisenhaften Folgen des Übergangs in das säkulare Zeitalter.

Hier liegt der systematische Grund für den späteren Vorwurf an die Adresse der EKD-Mitgliedschaftsstudien, sie hätten in der Auswertung die empirischen Ergebnisse gezielt entschärft und ‚schöngedeutet‘. Argwöhnisch wird eine kirchenamtliche Beschwichtigungsdoktrin unterstellt, welche die Parole von der „relative[n] Stabilität“³⁰ der Volkskirche ausbebe, um sich fälligen Konsequenzen und Kursänderungen zu entziehen. Diese Kritik ist *unberechtigt*, wo sie dazu eingesetzt wird, unter Berufung auf die vermeintlich objektiven Daten nur wieder ein normatives Kirchlichkeitsideal durchzusetzen; sie ist allerdings zugleich *berechtigt*, wo sie die Nachwirkungen der christentumssoziologischen Tendenz aufspießt, Säkularisierungsphänomene begriffsstrategisch zu eskamotieren.

Matthes und Rendtorff selbst jedenfalls geraten damit in eine auffallende Nähe zur Religionssoziologie Thomas Luckmanns. Dieser ließ Religion begrifflich mit der Men-

²⁹ Trutz Rendtorff, *Reformation und Revolution? Ein theologischer Beitrag zur politischen Verfassung der Neuzeit*, in: ders., *Theorie des Christentums* (wie Anm. 18), 61-80, 63.

³⁰ *Was wird aus der Kirche?* (wie Anm. 4), 16.

schwerdung des Menschen überhaupt zusammenfallen und konnte so die Säkularisierung zu einem modernen Mythos deklarieren.³¹ Deren Möglichkeit wurde gleichsam *per definitionem* ausgeschlossen. Rendtorff und Matthes lehnen zwar Luckmanns Religionsbegriff ab, bieten aber doch nur eine christentumssoziologische Parallele zu seinem Vorgehen: Was Luckmann auf das Konto religiöser Individualisierung bucht, erscheint ihnen als geschichtliche Durchsetzung eines nichtkirchlichen Christentums.

Damit ist schließlich das *dritte Problem* berührt. Den gedanklichen Kern der Christentumssoziologie bildet die – maßgeblich von der Aufklärungstheologie übernommene – Unterscheidung von Kirche und Christentum. Wie bereits dargestellt, haben Matthes und Rendtorff dabei keine Alternative und erst recht keinen Gegensatz im Sinn. Vielmehr geht es ihnen um die Sichtbarmachung jener Praxisdimension des Christseins, die ihrer individuell-kreativen Vollzugsmomente wegen nicht erschöpfend durch die Angabe kirchlicher Regeln und Verhaltensnormen erfasst werden kann. Rendtorffs provokante Figur des nichtkirchlichen Christentums ist daher in ihrer Stoßrichtung nicht vollgültig begriffen, wenn sie nur auf die Etablierung eines kirchendistanzierten Habitus des Christseins bezogen wird. Vielmehr dient sie auch – und vielleicht sogar primär – dem Interesse, die irreduzible Selbständigkeit dieser Praxisdimension exemplarisch anschaulich zu machen.

Wie sehr Rendtorff dabei um eine angemessene Beschreibung ringt, zeigt folgende Passage: „Aufs Ganze gesehen gilt, daß die Folgen der Unterscheidung von Kirche und Christentum sich nicht in einer einfachen Trennung ausgewirkt haben. Der Ausdruck ‚Unkirchlichkeit‘ gilt für ein christliches Verhalten, das sich im aktuellen Lebensvollzug nicht durch die Identifikation mit dem kirchlichen Leben bestimmen läßt, gleichwohl aber die Kirche als Institution auch als Bezugspunkt für die Definition der eigenen Lebensorientierung im Blick behält. So ergibt sich eine Situation, in der ‚Unkirchlichkeit‘ und ‚Kirchlichkeit‘ nicht die Sachverhalte der formellen Zugehörigkeit zur Kirche decken. Das Problem liegt anders. Die Kirche hat offenbar eine für sie selbst schwer bestimmbare und keineswegs eindeutige Funktion in der Erzeugung und Ermöglichung von Verhalten und Orientierung, die sich ihr selbst als Unkirchlichkeit zeigen“.³² Deutlich wird daraus zumindest zweierlei: Rendtorff will den Sinn für eine christliche Praxisform schärfen, die weder in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorgaben aufgeht noch umgekehrt durch den Rückzug in eine kirchenferne Privatreligion angemessen beschrieben wäre. Der Begriff ‚Unkirchlichkeit‘ wiederum stellt für ihn den hilflosen Ausdruck für das kirchliche Eingeständnis dar, diese Praxisebene nicht nach eigenen Maßstäben regulieren zu können.

Rendtorff gelingt es nun allerdings nicht, der so anvisierten Praxisebene eine begrifflich schlüssige Gestalt zu geben. Sie soll ihres *individuell-kreativen Vollzugsmomen-*

³¹ Vgl. exemplarisch Thomas Luckmann, Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn 1980, 161-172.

³² Trutz Rendtorff, Christentum ohne Kirche? (wie Anm. 18), 146f.

tes wegen mehr sein als nur das Abbild eines kirchlichen Normideals; zugleich soll sie umgekehrt ihres *sozialen Praxischarakters* wegen von einer lediglich innerlichen Privatfrömmigkeit unterschieden bleiben. In die Analogie des Spiels übertragen geht es um den tatsächlichen Spielverlauf, der weder durch bloße Aufzählung der Regeln noch durch alleinigen Blick auf die beteiligten Spieler erschöpfend beschrieben werden kann. Der Dual von Kirche und Christentum gerät hier an seine Grenzen: Es ist nicht hinreichend komplex, um die Trias von Spielregel, Spielzug und Spieler – also von kirchlicher Institution, christlicher Praxis und frommem Subjekt – theoretisch angemessen zur Geltung zu bringen.

Stattdessen kommt es nun – vor allem in der Rezeptionsgeschichte der Christentumssoziologie – zu folgenreichen Verkürzungen. Sie haben ihren Grund maßgeblich darin, dass die Figur des von der Kirche unterschiedenen Christentums zunehmend eine privatreligiös-innerliche Schlagseite erhält. Hier macht sich der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Aufklärung bemerkbar. Rendtorff greift explizit auf Johann Salomo Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion zurück.³³ Diese soll *zum einen* die Sphäre der ‚unsichtbaren‘ Privatreligion vor dem Zugriff kirchlicher Bevormundung und Kontrolle schützen; *zum anderen* zielt sie auf die Freisetzung einer selbständigen Religionspraxis und Lebensführung.³⁴ Private Innerlichkeit und mündige Praxis stehen hier also spannungsreich nebeneinander. Allerdings vermag der bloße Dual von Kirche und Christentum dieser Spannung nicht angemessen Rechnung zu tragen. Die *christliche Praxisdimension* wird mehr und mehr abgeblendet, so dass sich als Leitbild des nichtkirchlichen Christentums die Vorstellung einer von allen kirchlichen Bindungen befreiten *inneren Privatreligion* durchsetzt.

In der Folge gerät die Unterscheidung von Kirche und Christentum in eine problematische Schieflage. Sie verwandelt sich in das Entweder-Oder zweier idealtypischer Christlichkeitsprofile und stellt der im modrigen Kirchenmuff erstarrten ‚Kerngemeinde‘ das in freier Luft atmende Christentum der ‚Distanzierten‘ gegenüber. In dem Maße, in dem dann die von Rendtorff noch selbstverständlich festgehaltene *Kirchlichkeit* auch des *nichtkirchlichen* Christentums vergessen wird, eröffnet sich erneut eine überraschende Nähe zu Thomas Luckmann: Dessen Individualisierungsthese wird nun im Sinne einer Befreiung privatreligiöser Produktivität aus dem läh-

³³ Vgl. dazu neben Johann Salomo Semler, Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, Leipzig 1786; auch Trutz Rendtorff, Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966, 36-49.

³⁴ Wie sehr bei Rendtorff gerade auch dieses emanzipative Mündigkeitsideal im Hintergrund steht, belegt folgende Passage: „Die Christlichkeit außerhalb der Kirche [...] ist nun typisch für das aufsteigende gebildete Bürgertum des 18. und 19. Jahrhunderts, also für diejenige soziale Schicht, die in der Folgezeit das Leitbild für alle anderen sozialen Schichten der modernen Gesellschaft geworden ist. Zu diesem Ideal des gebildeten protestantischen Bürgers gehört ganz wesentlich die Distanz zur kirchlichen Lehre und Autorität, die Selbständigkeit und Freiheit im Blick auf die christliche Religion, eine Selbständigkeit, die man auch sonst in vielfacher Form, z.B. politisch in Anspruch genommen hat“ (ders., Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 17), 261f.).

menden Würgegriff der Kirche gedeutet und mit der Erwartung einer neuen religiösen Lebendigkeit jenseits der Kirchenmauern verbunden. Den Schlusspunkt bildet eine gleichsam christentumssoziologische Variante des US-amerikanischen *tea party*-Libertarismus: Weniger Kirche führe zu mehr Christentum, da sich das Christsein vor allem außerhalb der Kirche lebendig entfalte.

In den 1980er und 1990er Jahren hat diese Aussicht zu einem regelrechten ‚Goldrausch‘ in Sachen Religion geführt: Nahezu überall vermeinte man religiöse und quasi-religiöse, religionsanaloge und religioide Phänomene entdecken zu können. Mittlerweile jedoch ist die einstige Goldgräberstimmung verflogen. Die Hoffnung auf eine religiöse Renaissance jenseits der Kirchenmauern hat sich als trügerische Illusion erwiesen. *Zum einen* ist die private Frömmigkeit maßgeblich rezeptiv geprägt; das von der Aufklärung übernommene Ideal spontan-selbständiger Mündigkeit stellt daher in den meisten Fällen eine normative Überlastung dar. *Zum anderen* bestätigen nicht zuletzt die Ergebnisse der neuesten EKD-Mitgliedschaftsstudie, dass die Ebene subjektiv-innerlicher Frömmigkeit die Einbettung in einen entsprechenden Praxiszusammenhang voraussetzt.³⁵ Kurz gefasst: Religion ist praxisgebunden; ohne soziale Praxis gibt es auch keine innere Privatreligion.

4. Soziologie des Christentums: Ein Versuch ihrer praxistheoretischen Reformulierung

Die bisherigen Überlegungen haben drei markante Schwachstellen des christentumssoziologischen Programms herausgearbeitet: *Erstens* ist die Voraussetzung einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft unter heutigen Bedingungen nicht mehr haltbar, *zweitens* verhindert die Fokussierung auf ein christentumsgeschichtliches Kontrastnarrativ zur Säkularisierung eine ungeschminkte Wahrnehmung religiöser Krisensymptome, und *drittens* schließlich erweist sich der Dual von Kirche und Christentum als ungeeignet, um die gesuchte Praxisdimension des Christseins angemessen in den Blick zu bekommen.

Allerdings soll diese Kritik nun gerade nicht zu dem Schluss verleiten, den Ansatz einer ‚Soziologie des Christentums‘ in Gänze für gescheitert zu erklären und der theoriegeschichtlichen Gedächtnispflege zu überantworten. Vielmehr dient sie dem Interesse, durch Aufdeckung und Beseitigung jener Schwachstellen die elementare Grundeinsicht der Christentumssoziologie nur umso deutlicher ins rechte Licht zu rücken und – über die Schranken des eigenen Ansatzes hinaus – begrifflich zu entfalten.

Diese elementare Grundeinsicht besteht darin, Christentum und Christsein weder mit dem Erwartungshorizont manifester Kirchlichkeit zusammenfallen zu lassen noch auf

³⁵ Vgl. Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von Nikolaus Schneider u.a., Hannover 2014.

eine bloß innere Privatfrömmigkeit zu reduzieren, sondern als einen in sich vielfältig differenzierten sozialen Praxiszusammenhang aufzufassen und in diesem Sinne als ‚Lebensform‘ zu bestimmen.³⁶ Sie nimmt damit in gewisser Weise den ‚practice turn‘, besser: die praxistheoretische Wende vorweg, welche in der Soziologie seit einigen Jahren zu beobachten ist.³⁷ Freilich fehlen ihr selbst die geeigneten begrifflichen Mittel, um diese Wende angemessen durchführen zu können. Stattdessen bleibt die Christentumssoziologie *cum grano salis* einem sozialphilosophischen Hegelianismus verhaftet, der seine Erneuerung aus dem Geist des Pragmatismus noch vor sich hat. Das erklärt *zum einen* die Behauptung einer substantialen Christlichkeit der modernen Gesellschaft – einschließlich der daraus folgenden Ablehnung der Säkularisierungsthese –, *zum anderen* die Fixierung auf den Dual von Kirche und Christentum, der seinerseits als christentumsgeschichtliche Vorprägung der moderngesellschaftlichen Grunddifferenz von Institution und Individuum verstanden wird.

Der aus verschiedenen Traditionen sich speisende und daher durchaus vielstimmige ‚practice turn‘ bietet nun aber neue Möglichkeiten, das Anliegen der Christentumssoziologie aufzunehmen und fruchtbar weiterzuführen. Im Mittelpunkt steht der bereits erwähnte Vorschlag, das Christentum als eine Lebensform aufzufassen. Bei Lebensformen handelt es sich um Ensembles sozialer Praktiken, ‚eingelebter‘ Verhaltensweisen und normativer Orientierungen, die ethisch-moralische Spielräume für bestimmte Weisen der Lebensführung eröffnen und umgrenzen.³⁸ Sie lassen sich als „normativ verfasste Formationen des Sittlichen“³⁹ verstehen, ohne diese sogleich als geschlossene ‚organische Ganzheiten‘ substantialisieren zu müssen.

Der Gewinn eines solchen praxistheoretischen Ansatzes besteht *zunächst* schlicht darin, dem Charakter des Christentums als einer geschichtlich gewachsenen

³⁶ Zum Begriff der Lebensform vgl. näherhin Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a.M. 2013, 67-135.

³⁷ Einen exemplarischen Überblick bietet Andreas Reckwitz, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32, 2003, 282-301. – Das Grundanliegen des ‚practice turns‘ fasst Robert Schmidt anschaulich zusammen: „Praxistheoretische Zugänge konvergieren – bei all ihren sonstigen Nichtübereinstimmungen – in der analytischen Entscheidung, bei der Bearbeitung der [...] Grundfragen der Soziologie nicht Bewusstseinsformen, Ideen, Werte, Normen, Kommunikation, Zeichen- und Symbolsysteme, sondern soziale Praktiken in ihrer Situiertheit, ihrer materialen Verankerung in Körpern und Artefakten sowie in ihrer Abhängigkeit von praktischem Können und implizitem Wissen in den Mittelpunkt zu stellen. Der Akzent dieser Zugänge liegt nicht auf den Sichtweisen, Motiven oder Absichten von Individuen, sondern auf deren Aktivitäten. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf den in solchem Tun generierten und in ihm sich manifestierenden praktischen Sinn. Praxistheorien interessieren sich für das Vollzugsgeschehen, in das die Teilnehmer einer Praktik involviert sind. Ihnen geht es – mit einer Formulierung Goffmans – nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen“ (ders., *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Frankfurt a.M. 2012, 24; mit einem Zitat von Erving Goffman, *Interaktionsrituale*, Frankfurt a.M. 1971, 9).

³⁸ Dieser Bestimmungsversuch orientiert sich an Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (wie Anm. 36), 67-93; sowie Martin Seel, *Ethik und Lebensformen*, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt 1993, 244-259, 246.

³⁹ Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (wie Anm. 36), 65.

Religions- und Praxiskultur Rechnung tragen zu können. Das bedeutet: An die Stelle der fruchtlosen Konstitutions- und Begründungslogik mit ihrer abstrakten ‚Nullpunktfixierung‘ tritt fortan das Verfahren einer christentumsgeschichtlichen Rekonstruktion des Gegebenen. Damit lässt sich *zum einen* die charakteristische Zurückhaltung der Christentumssoziologie gegenüber einem allgemeinen Religionsbegriff und seiner theoretischen Leistungsfähigkeit aufnehmen. *Zum anderen* folgt daraus keineswegs der Verzicht auf die normative Geltungsdimension des Christlichen. Deren sachgerechte Bearbeitung nimmt nun vielmehr die anspruchsvollere Gestalt einer ‚affirmativen Genealogie‘⁴⁰, ‚normativen Rekonstruktion‘⁴¹ oder ‚immanenten Kritik‘⁴² an.

Das Verständnis des Christentums als Lebensform erlaubt es *sodann*, den schlichten Dual von Kirche und Christentum durch eine komplexere dreistellige Relation zu ersetzen. Hier lohnt ein näherer Blick auf die sozialen Praktiken, aus denen sich eine Lebensform zusammensetzt.⁴³ Mit ihnen sind weder einzelne noch einmalige Handlungen gemeint, sondern umfassendere und durch Gewohnheit eingespielte Handlungsabläufe, in welche die handelnden Akteure mit ihrem Tun gleichsam eingespannt sind. Charakteristisch für solche Praktiken ist nun, dass sie nicht nur eine äußere *Regelmäßigkeit*, sondern auch eine innere *Regelhaftigkeit* aufweisen. Sie sind durch Regeln strukturiert, welche den Spielraum des Möglichen abstecken – und so den Rahmen aufspannen, innerhalb dessen Handlungen, Einstellungen und Verhaltensweisen überhaupt erst ihren jeweiligen Sinn erhalten. Die fraglichen Regeln können explizit formuliert und institutionell abgestützt sein, ohne Minderung ihrer Verbindlichkeit aber auch informellen Charakter tragen und auf einem praktischen *Know-how* beruhen. Entscheidend ist, dass sich die einzelnen Handlungen nur in einem sozial geprägten Bedeutungskontext und gleichsam als ‚Spielzüge‘ eines normativ regulierten Praxiszusammenhangs verstehen lassen.

Die Heuristik des Spiels macht darüber hinaus auf einen weiteren Grundzug aufmerksam⁴⁴: Ein Spiel lässt sich durch die bloße Angabe seiner Regeln nicht angemessen beschreiben; vielmehr gibt es eine uneinholbare Differenz zwischen den *Regeln* eines Spiels und dem tatsächlichen *Spielen* dieses Spiels. Denn das Spielgeschehen stellt unablässig vor neue und überraschende Situationen; hier bedarf es eines intuitiven Gespürs und strategischen Geschicks, das nicht selbst wieder in formale Regeln gefasst werden kann. Die praxistheoretische Perspektive zeigt sich vor allem an dieser Vollzugsdimension sozialer Spiele interessiert. In kritischer Korrektur einseitig strukturalistischer oder individualistischer Ansätze geht es ihr um das

⁴⁰ Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 2011.

⁴¹ Vgl. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M. 2012.

⁴² Vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (wie Anm. 36).

⁴³ Vgl. dazu im Folgenden ebd., 94-135.

⁴⁴ Der Heuristik des Spiels kommt für die Verdeutlichung des praxistheoretischen Erkenntnisinteresses eine herausgehobene Stellung zu; vgl. dazu Robert Schmidt, *Soziologie der Praktiken* (wie Anm. 37), 38-44.

wechselseitige Ineinander von Spielregeln, Spielzügen und Spielern. Ein Spiel beruht auf Regeln, ohne dass diese das Spiel vorweg bestimmen; das Spiel muss zudem von Spielern gespielt werden, ohne dass diese das Spiel erst erschaffen. Das bedeutet: Soziale Praktiken sind regelgeleitet und erschöpfen sich doch nicht in deren mechanischer Befolgung; die handelnden Subjekte wiederum finden sich in ihnen vor und konstituieren sie doch zugleich: Lebensformen und ihre Praktiken sind gleichermaßen Voraussetzungen wie Produkte individuellen Handelns.

Vor diesem Hintergrund wird nun erkennbar, dass und wie der Begriff der Lebensform den gängigen Dual von Institution und Individuum sprengt, der auch im Hintergrund der christentumssoziologischen Differenz von Kirche und Christentum steht. *Auf der einen Seite* ist zwischen Lebensformen und Institutionen zu unterscheiden. Institutionen bilden sich zwar innerhalb einzelner Lebensformen aus und können für sie eine stabilisierende Wirksamkeit entfalten. Mit ihrem kodifizierten Regelkanon erfassen sie jedoch nur beschränkte Ausschnitte des jeweiligen Praxisfeldes; vor allem aber bleibt ihnen die praktische Vollzugsebene der Regelanwendung entzogen. Kurz gefasst: Das Christentum reicht weiter, als sich kirchlich institutionalisieren lässt. Kirchlich gebundene Normen, Erwartungen und Vorstellungen können gerade nicht auf ihre praktische Umsetzung durchgreifen – ohne dass damit sogleich der Rückzug in eine private Innerlichkeit angetreten wäre.

Auf der anderen Seite ist ebenso zwischen der Vorgängigkeit sozialer Praktiken und ihrer je individuellen Aktualisierung zu unterscheiden. Lebensformen sind zwar in gewissem Sinne – als „Formen, in denen gelebt wird“⁴⁵ – immer schon ‚da‘. Sie eröffnen und prägen den Möglichkeitsraum individuellen Handelns; zugleich eignet ihnen ein Moment sedimentierter Gewohnheit und Selbstverständlichkeit. Doch daraus folgt nicht, dass dem handelnden Subjekt nur mehr der Status einer bloßen Marionette im sozialen Praxistheater zukäme. In dem Maße, in dem sich die Subjekte in eine gegebene Praxis einfügen, bilden sie diese zugleich konstruktiv um. Anders formuliert: Erst die Spieler sind es, die mit ihrer je individuellen ‚Spielfreude‘ ein Spiel zum Leben erwecken, vorantreiben und ihm den eigenen ‚Stempel‘ aufdrücken. Damit wird hier ein Spannungsverhältnis sichtbar, das weder zur einen noch zur anderen Seite hin aufgelöst werden kann. Soziale Praktiken *bestehen vor* den Subjekten; zugleich *entstehen* sie nur *durch* die Subjekte.⁴⁶ Übertragen auf das Christentum heißt das: Die Ebene christlicher Praxis ist ebenso *unhintergebar* wie umgekehrt die Dimension individueller Frömmigkeit *uneinholbar*. Ohne Einbindung in eine soziale Praxis kann es auf Dauer keine innere Frömmigkeit geben. Im Gegenzug bleibt diese Praxis darauf angewiesen, dass sie von den beteiligten Subjekten auch in Anspruch genommen und mit Leben erfüllt wird. Anders gewendet: Das Christentum eröffnet dem Einzelnen einen sozialen Spielraum zur Lebensführung; ihn dann auch zu nutzen, bleibt seine eigene Sache. In gewisser Weise findet hier eine zentrale Pointe des

⁴⁵ Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen (wie Anm. 36), 119 (im Original teilweise kursiv).

⁴⁶ Vgl. zu dieser Formulierung ebd., 102.

protestantischen Christentums ihren Niederschlag: Niemand kann sein Leben *allein* führen, auch wenn jeder sein Leben nur *selbst* führen kann.

Die Praxistheorie stellt also die begrifflichen Mittel bereit, um das Programm der Christentumssoziologie auf ein tragfähiges Fundament zu stellen. Den entscheidenden Schlüssel bietet die Erweiterung des Duals von Kirche und Christentum zu einer dreistelligen Relation. Dann wird deutlich, dass der christentumssoziologische Ansatz auf ein Verständnis des Christentums als Lebensform zielt, das sich einem schwärmerischen Individualismus ebenso entzieht wie einem strukturalistischen *ex opere operato*. Im Bild des Spiels gesprochen: Die Christentumssoziologie bemüht sich darum, gegenüber einer einseitigen Regelfixierung die Dynamik des Spielgeschehens und gegenüber einer nicht minder einseitigen Spielerorientierung den Regelcharakter des Spiels geltend zu machen. Erst die praxistheoretisch ausgearbeitete Trias von Spielregel, Spiel und Spieler ermöglicht es allerdings, dieses vermittelnde Anliegen zur Geltung zu bringen und zwischen beiden Abwegen die notwendige Balance zu halten.

Damit eröffnet sich schließlich auch ein Ausblick, die seit den 1960er Jahren festgefahrene Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie aufbrechen und hinter sich lassen zu können. Die *Kirchensoziologie* steht in der Gefahr, über ihre Fixierung auf den kirchlich kodifizierten Regelkanon die Vollzugsdimension christlicher Praxis aus dem Blick zu verlieren – und so gleichsam die Spielregeln mit dem Spiel selbst zu verwechseln. In der Folge kommt es zu der übergriffigen Tendenz, mit der Formulierung der Regeln auch deren praktische Umsetzung und individuelle Aneignung sichergestellt wissen zu wollen. Gegenläufig dazu verstrickt sich die *Religionssoziologie* in das Problem, durch ihren Rückzug auf abstrakt-strukturelle Konstitutionsmomente oder subjektiv-innerliche Relevanzen von entgegengesetzter Seite her die Bindung an die soziale Praxisdimension preiszugeben. Sie verliert gleichsam aus dem Auge, dass Spieler nur so lange Spieler sind, wie sie zusammen mit anderen auch tatsächlich spielen.

Mit diesen skizzenhaften Bemerkungen muss es hier sein Bewenden haben. Die Aufgabe, die Potentiale eines praxistheoretischen Zugriffs auszuloten und in forschungsleitende Hypothesen zu übersetzen, ist damit nicht erledigt, sondern überhaupt erst angedeutet. Der Christentumssoziologie kommt jedenfalls das Verdienst zu, für eine solche Aufgabe zumindest den Weg gewiesen zu haben.