

Jacques Gadille

Überblick über die Literatur zum Thema: Anwendung der Soziologie auf die Kirchengeschichte

Man hat mit Recht von einer wahren «Invasion» der Soziologie auf das Gebiet der Kirchengeschichte gesprochen.¹ Nichts veranschaulicht besser diesen Vorgang als die internationale Bibliographie ihrer Veröffentlichungen, die H. Carrier und E. Pin vorgelegt haben (313 Seiten für die Zeit von 1900–1961). Die gleichen Autoren sind dabei, einen Ergänzungsband von annähernd gleichem Umfang (305 Seiten) allein für die Zeit von 1962 bis 1966 herauszugeben.²

Und doch kann man nicht behaupten, daß die Historiker besonders vertraut wären mit dieser beachtlichen Produktion, die sie als generell zu abstrakt, zeitlos und «philosophisch» beurteilen. Geschichte und Soziologie müßten einander besser kennen und sich in ihren Methoden gegenseitig ergänzen. Darauf hat erst kürzlich noch G. Cholvy hingewiesen.³ Statt dessen herrscht bei beiden Disziplinen der anderen gegenüber Uninteressiertheit, ja Indifferenz. Die Divergenz zwischen ihnen liegt in der Art und Weise, wie die Probleme angegangen werden. Die Religionssoziologie, die zum großen Teil zwischen den beiden Weltkriegen entstanden ist, zu einer Zeit, als man sich besonders lebendig bewußt wurde, daß die Massen sich immer mehr der Religion entfremden, hat sich bewußt nicht um das Studium der Institutionen oder der Eliten gekümmert, sondern sich für die tatsächliche religiöse Praxis der großen Masse interessiert, das heißt sich stärker mit der Religion des Volkes als mit der «Religion der Bücher» befaßt. Sie hat sich an exakte Zählungen und an die Analyse der jeweils vorgefundenen Situationen gehalten, an eine Soziographie, die für die Interpretation auf theoretische Erklärungsschemata zurückgreift wie zum Beispiel das Verhältnis zwischen Größe einer Siedlung und religiösem Praktizieren oder berufssoziologische Kategorien des Einkommens- und

Bildungsniveaus. Nur selten hat die soziologische Interpretation dabei auch die Geschichte zur Erklärung herangezogen. Sie hat vielmehr Milieus untersucht, die bereits durch wirtschaftliche Umwälzungen und soziale Entwurzelungserscheinungen ihrer Zeit gestört waren, und beispielsweise lieber Monographien über städtische oder industrielle Gesellschaften geschrieben als traditionelle Gesellschaften studiert. Gewiß haben schon vor dem Krieg G. Le Bras und sein Schüler L. Boulard ihre Aufmerksamkeit auch der Geschichte des religiösen Praktizierens im Rahmen der ländlichen Gesellschaften gewidmet, doch auch darin wirken sie mehr wie Vorläufer und Pioniere.⁴ Die andere Tendenz läßt sich ganz deutlich aus den analytischen Rubriken der oben zitierten Bibliographien ablesen.⁵ Der von dem Altmeister Le Bras gegebene Anstoß hat sich erst in einer relativ jungen Vergangenheit, namentlich seit Beginn der sechziger Jahre, in historische Gesamtdarstellungen umgesetzt: die Arbeiten von J. Toussaert über die flämischen Landgebiete gegen Ende des Mittelalters (1959), von J. Ferte über die Landgebiete im Pariser Raum im 17. Jahrhundert (1962), von C. Marcilhacy über das Orléanais um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1963–64). Dabei kann man beobachten, daß, im Gegensatz zu den religionssoziologischen Untersuchungen im eigentlichen Sinne, die städtischen Milieus aus diesen Arbeiten ausgeklammert bleiben. Erst in dem Buch von G. Cholvy erleben wir, wie zum ersten Mal auf eine ganze Diözese die Grundsätze der religionssoziologischen Berechnung angewandt werden, in einem Werk, das Le Bras in seinem Vorwort als wahren «discours de la méthode» auf diesem Gebiet qualifiziert. Diese These wurde im Oktober 1967 in Montpellier verteidigt. Ihr Autor erklärt, daß für die an einem bestimmten Dezembersonntag des Jahres 1962 angestellte Diözesanumfrage das wesentliche Interpretationsprinzip die Geschichte dieser Diözese war. Er ist dabei, diese Geschichte für die gesamte Geltungszeit des Konkordates zu schreiben. Damit schafft er ein instruktives Beispiel für das, was M. Bloch «regressive Methode» genannt hat.⁶ Ein Jahr später haben F. Boulard und J. Rémy menschliche Gemeinschaften in ihrer komplexen Gesamtwirklichkeit betrachtet, Stadt und Land nebeneinander gestellt und «régions culturelles (Kulturräume)» sichtbar gemacht. In diesen erblickten sie den letzten Faktor zur Erklärung der Unterschiedlichkeiten im religiösen Praktizieren. Zur Klärung des Begriffes «Kulturraum» haben die Autoren auf die Geschichte und auf die

Familie als Hauptkräfte für die Weitergabe der Traditionen zurückgegriffen.⁷ Und schließlich zeigt auch die besonders starke Entwicklung bei bestimmten Rubriken wie «Schwund der religiösen Angesprochenheit», «religiöser Pluralismus», «Geschichte der religiösen Praxis», «Messianismen», «Formen des Millenarismus» und «Synkretismen», vor allem aber «religiöse und sozio-kulturelle Wandlungen»,⁸ daß neuerdings die Religionssoziologen der Geschichte eine größere Aufmerksamkeit widmen. Diese Entwicklung ist nicht zufällig. Sie rührt her von der Unzulänglichkeit der klassischen Mechanismen soziologischer Konditionierung zur korrekten Interpretation der Ebenen des praktischen Verhaltens und der Notwendigkeit des Rückgriffes auf lange Reihen. Früher zeigten die religionssoziologischen Karten die Neigung, die Ungleichheiten in homogenen und untereinander klar geschiedenen Blöcken wiederzugeben. Der Rückgriff auf den Faktor der historischen Zeit veranlaßt zu einem sachgerechteren Sinn für Diskontinuitäten und Änderungen im religiösen Fühlen von einer Generation zur anderen innerhalb eines und desselben Raumes. Er macht aufgeschlossener für die Plastizität dieser religiösen Sozialpsychologie in Zusammenhang mit dem, was G. Cholvy «innere» und «äußere Faktoren» nennt, aber auch im Zusammenhang mit dem «Ereignis».

Die Annäherung dieser beiden Disziplinen ist also eine noch sehr junge Errungenschaft, jedoch um so fruchtbarer, da sie Soziologen und Historiker des religiösen Empfindens zwingt, gegenseitig ihre Methoden zu korrigieren. Eine einfache analytische Aufstellung der noch nicht sehr zahlreichen Arbeiten zur historisch orientierten Religionssoziologie würde nicht viel besagen. Dieser kurze Überblick über die Anwendungsformen der Religionssoziologie auf die Kirchengeschichte veranlaßt vielmehr zu einer kritischen Überlegung, die nach beiden Seiten hin unparteiisch sein soll.

Als erstes ist eine Bemerkung über die Quellen notwendig: Bekanntlich haben die statistischen Anliegen einer «sozialen Mathematik» sich bei den Philosophen, aber auch bei gewissen Prälaten erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt. Im 19. Jahrhundert gehörten die ersten französischen Bischöfe, denen daran gelegen war, genaue Erhebungen über die religiöse Situation in ihren Diözesen anzustellen, in den vierziger Jahren der Richtung der sogenannten «liberalen Katholiken» an. Es waren die Bischöfe Rivet von Dijon, Ravinet von Troyes und Dupanloup, durch den Mme Marcihacy über ein ganz ungewöhnliches Doku-

mentationsmaterial verfügen konnte. Dennoch kümmerten sich Erhebungen dieser Art und Visitationsberichte sehr stark um die Rechnungsführung, das Mobiliar und die kirchlichen Gewänder. Das gilt in gesteigertem Maße, wenn man ältere Perioden betrachtet: So leiden die Statistiken, die Abbé Toussaert aufstellen konnte, an einem fast völligen Mangel von Zahlenangaben über die demographischen Verhältnisse. Vor allem aber muß der religiöse Gehalt der erfaßten Handlungen und Fakten kritisch gesichtet werden. Kein Zeichen darf übersehen werden, und, so hat man gesagt, für den Katholizismus besitzt die Erfüllung der Sonntags- und vor allem der Osterpflicht eine viel größere Bedeutung als für andere Religionen.⁹ Aber M. Chaunu hat mit Recht betont, daß das fast geschlossene Praktizieren während der letzten Jahrhunderte des Ancien Régime vielmehr Ausdruck eines religiösen Konformismus war, der in der Revolution nur die Vorzeichen gewechselt hat und vom Praktizieren ins Nicht-Praktizieren umgeschlagen ist. Dasselbe ließe sich über die Priester- oder Ordensberufe sagen, zumindest bis 1830: Sie konnten durchaus von Standesdenken oder dem Streben nach sozialem Aufstieg bestimmt sein. Man mußte also die Kriterien des Milieus interpretieren, in dem sie beheimatet waren, und stärker «qualitative» Kriterien aussondern, die geeignet waren, das zu erfassen, was G. Le Bras «die religiöse Vitalität» genannt hat. So hält man vom Priesternachwuchs nur die Missionsberufe zurück und von der Beteiligung des christlichen Volkes das Engagement in den Werken der privaten Caritas, die Dupanloup «industries du zèle (Tätigkeiten des Eifers)» nannte. Aber man darf nicht vergessen, daß L. Péroua den Reihen der denkbar materiellsten Angaben – Geschenke an die Geistlichkeit, Rechnungen der kirchlichen Vermögensverwaltung oder Finanzierung von Kirchenbauten – wertvolle Angaben über die religiöse Angesprochenheit dieser oder jener Gemeinde der Diözese von La Rochelle zur Zeit des Ancien Régime entnommen hat. Das Forschen nach dem «Qualitativen» schließt die Berücksichtigung der banalsten und materiellsten Vorgänge nicht aus, wenn sie zur Institution der Kirche in Beziehung stehen. Allerdings hat der genannte Autor eine ungewöhnlich lange Reihe von Weiheregistern zur Verfügung gehabt. Doch war er ständig bemüht, dieses Material zu allen anderen verfügbaren Quellen in Beziehung zu setzen, anstatt es gesondert zu behandeln. Man hat noch eine weitere wertvolle Informationsquelle in den Pfarregistern entdeckt:

die Tauffristen, ausgewertet für das Departement Eure von Diébold, für Chartre von Bizeau, für Marseille von Charpin.¹⁰ Doch hat Cholvy gezeigt, daß die Hinausschiebung der Tauftermine, wenn die kanonischen Vorschriften sich gelockert haben oder die Kindersterblichkeit abgenommen hat, sehr wohl mit echter religiöser Überzeugung vereinbar ist. Umgekehrt kann das Festhalten an kurzen Fristen zwischen Geburt und Taufe Zeichen eines augenblicksbedingten Konformismus sein – auch in solchen Gebieten, die immer teilnahmsloser werden.

Der Soziologe hat also in diesen «toten Massen», von denen Wirtschaftswissenschaftler und Demographen sprechen, neue Quellen entdeckt; aber der Historiker lehrt ihn, mit ihnen umzugehen und ihre Fluktuationen über lange Zeiträume hin zu vergleichen. So hat M. Vovelle das religiöse Empfinden in der Provence im letzten Jahrhundert des Ancien Régime an Hand der testamentarischen Bestimmungen über die Stiftung von Votivmessen zu erfassen gesucht und neuerdings an Hand der Verteilung und Ikonographie der von den Gläubigen aus frommer Verehrung der Seelen am Reinigungsort in den Kirchen oder Kapellen gestifteten Retabeln.

So hat M. Agulon gezeigt, welche Bedeutung die Bruderschaften für die Erfassung des sozialen und religiösen Lebens der gleichen Gebiete besitzen.¹¹ Bleibt man dagegen bei einfachen Zählungen des Sakramentenempfanges in einem Gebiet, das man überdies noch künstlich von den von außen darauf einwirkenden Strömungen isoliert, oder gar in dem beschränkten Rahmen der Landpfarrei, so läuft man Gefahr, dank der Fülle der in jüngster Zeit gesammelten Quellen von der Wirklichkeit zwar ein genaues Bild, aber auch ein unvollständiges, zu entwerfen, weil das klassischste Material ausgeschlossen bleibt (große Werke des geistlichen Lebens, Handbücher zur Einführung in das Frömmigkeitsleben...)¹² Muß man nicht, anstatt religiöses Leben der Massen und religiöses Fühlen der Elite sorgfältig voneinander zu scheiden, vielmehr von einem in beiden Richtungen verlaufenden Austausch sprechen, wie M. de Cer-teau es für das 17. Jahrhundert in Frankreich getan hat?¹³ So isoliert der Historiker keineswegs dieses oder jenes erklärende Element heraus, sondern stellt es zunächst wieder in seinen Kontext hinein, um seine «Glaubhaftigkeit» zu bemessen, und bringt es zu allen anderen Elementen in Beziehung, denn sein Ziel ist es, Erklärungstypen zu suchen und nicht herauszulösen, und Einzelsituationen zu

entdecken, Szenen in einem komplexen Spiel von Einflüssen.

Unter der Prüfung der Zeit erweisen sich die einfachen, soziologischen Erklärungstypen als ambivalent. Nehmen wir zum Beispiel die familialen Einflüsse, denen der Historiker seit den Arbeiten von Ph. Ariès einen maßgeblichen Einfluß zuzugestehen bereit ist.

Nun machen die Soziologen selbst,¹⁴ vielleicht im Lichte der gegenwärtigen Kontestationsbewegung der jungen Generation, darauf aufmerksam, daß die religiöse Persönlichkeit der Kinder sich sehr wohl in einem Gegensatz zu den empfangenen Einflüssen fixieren kann. Allgemeiner gesehen empfindet der Historiker ein Unbehagen, wenn er sieht, wie der Soziologe die verschiedenen Altersschichten einer Bevölkerung einander annähert, als handle es sich um eine und dieselbe Person, und aus einer im Alter von 15 Jahren eingenommenen Haltung die wahrscheinliche Verhaltensentwicklung im 40. Lebensjahr folgert. Dabei hat die Geschichte so oft Umwälzungen in Haltung und Verhalten einer ganzen Bevölkerung innerhalb Generationsfrist festgestellt.

Andere Kriterien, die etwa mit den wirtschaftlichen Umwälzungen zusammenhängen, sind ebenso doppeldeutig. Gewiß, es scheint, als habe die Religionssoziologie endgültig dargetan, daß die Unterschiede in der Beteiligung am religiösen Leben in direktem Zusammenhang mit der Höhe der Einkünfte stehen und daß diese Beteiligung überall im Arbeitermilieu hinter der der gehobeneren Klassen zurückbleibt.¹⁵ Aber ist zum Beispiel wirklich erwiesen, daß Emigration sich immer im Sinne einer steigenden religiösen Gleichgültigkeit auswirkt – sowohl für die wandernden Bevölkerungsteile wie etwa die Maurer aus dem Creusois oder die Korsen, die den Sitten und Gebräuchen der «Heimat» treuer bleiben, als man glauben möchte, als auch für die Aufnahmegebiete wie etwa das Languedoc, wohin die Leute aus den Bergen, die «gavaches», etwas von der Leidenschaftlichkeit ihrer heimatlichen Cevennen mitbringen? Gleiche Beobachtungen ergeben sich auch für die Konzentrationsvorgänge in der Landwirtschaft und in der Industrie. G. Cholvy hat, wie es bereits von P. Bois beobachtet worden war, die Bedeutung des im übrigen völlig akzidentellen Faktors des Wohnsitzes des Grundherrn oder Industriekapitäns aufgezeigt. Oder was ist über die allgemein als solche angesehenen geistigen oder intellektuellen Faktoren für die Beibehaltung oder Änderung der Religionszugehörigkeit wie Schule,

Presse, Sekten oder Freidenkergesellschaften, zu sagen? Man braucht hier nur an die erstaunlich gleichartigen Beobachtungen G. Cholvys zu denken, daß sich unmöglich eine direkte Kausalität dieser Faktoren nachweisen läßt. Ihr Einfluß erweist sich als neutral, ja entgegengesetzt dem, was man von ihnen annimmt. So verhält es sich zum Beispiel bei stärkerem Kontakt mit Andersgläubigen oder Zonen der Indifferenz: Er läßt katholische Gemeinden entstehen, die besonders gut zusammenhalten oder besonders reich sind an Apostolatsbewegungen. Jedenfalls verweisen all diese Beobachtungen auf jene regionalen Mentalitäten, jene «Kulturräume (régions culturelles)», deren Beständigkeit F. Boulard und J. Rémy erkannt haben und die allein Brüche im Niveau des religiösen Praktizierens zwischen einem Ort und einem anderen und selbst in a priori derart ihrer ländlichen Umgebung gegenüber eigenständigen Milieus wie den Städten zu erklären vermögen. Hier ist vielmehr an eine Symbiose zu denken.

Doch muß vermieden werden, daß dieser Begriff des «Kulturraumes» – wie dies bei dem des «Regionalcharakters (tempérament régional)» der Fall war – zu einer Art ultima ratio wird, das heißt in der Praxis: zu einer irrationalen Größe, die der Forschung im Wege steht. Hier bietet die historische Analyse den Ausweg. Sie gestattet, jene «Stationen» zu finden, die nach und nach eine religiöse Mentalität geschaffen haben: originelle Formen und Katechese, die durch mündliche Weitergabe, zusammen mit der Ikonographie und den volkstümlichen Mythen zu einer besonderen Wirkkraft für das religiöse Leben in der Pfarrei werden.¹⁶ Für das Languedoc haben Leroy-Laduré und in seinem Gefolge Cholvy hervorgehoben, wie sehr die Sprache und die örtlichen Dialekte eine helfende Rolle für die Evangelisation gespielt haben.

Die religiösen Einflüsse sind weitgehend bestimmt worden durch Predigt und Missionen als Weiterführung der Katechese. Nach der Untersuchung von P. Sevrin haben die neueren Arbeiten von Berthélot du Chesnay und L. Pérouas für das 17. und von P. Huot-Pleuroux für das 19. Jahrhundert die Bedeutung der Missionsberichte erkennen lassen, auf die G. Le Bras als erster hingewiesen hat.¹⁷

All diese Evangelisationsmittel verweisen letzten Endes auf theologische Systeme oder genauer gesagt auf Kategorien der Spiritualität und der Theologie, die die Seminarbildung den jungen Klerikern eingehämmert hat. L. Pérouas hat seine

Dissertation darüber geschrieben. Nichts ist ferner in dieser Hinsicht aufschlußreicher als die pastorale Arbeit der korsischen Bischöfe, namentlich Alexandre Saulis, die in ihren Diözesen die Pläne der tridentinischen Gegenreformation durchgeführt haben, und ihre langfristigen Auswirkungen.¹⁸ Was aber ebenfalls aus dieser Untersuchung hervorgeht, ist das Zusammenfallen der Erfolge dieser Reform und des tiefen Traumas, das aus den Kriegen Sampiero Corsos gegen Genua entstanden ist; und hier geht eine Selbstbestätigung der korsischen Nationalpersönlichkeit mit der Entwicklung einer neuen religiösen Persönlichkeit Hand in Hand. Neben theologischen Systemen und häufig in Zusammenhang mit ihnen hat das Ereignis seinen Platz. Ch. Marcilhacy hat dies als «Rolle der Geschichte» bezeichnet.

Diese Rolle tritt so stark in Erscheinung, daß die historische Soziologie mehr und mehr mit einer Geschichte der Pastoral verschmilzt und man fast Grund hätte, die Geschichte als normative Seite der Soziologie hinzustellen.

«Jede religiöse Gesellschaft lebt in der Zeit», schreibt Le Bras. «Wir können ihre Probleme nicht lösen, ja nicht einmal formulieren, ohne auf die Vergangenheit Bezug zu nehmen... Wir halten die Geschichte für das Forschen nach den Ursachen für unerlässlich.»¹⁹

Die Ambivalenz der soziologischen Kriterien für die «Entchristlichung» führt uns zu einer radikaleren Kritik, die den Mechanismus der soziologischen Motivierungen selbst in seiner Anwendung auf die Geschichte des religiösen Lebens berührt – und zwar soweit sie sich an Determinismen halten würden.²⁰

Man hat festgestellt, daß von allen der Geschichte menschlicher Gesellschaften eigentümlichen Phänomenen der religiöse Faktor offenbar derjenige ist, der die geringste Wandelbarkeit zeigt. Einmal angenommene Züge stärkerer oder geringerer religiöser Treue sind erstaunlich beständig. Die zwischen den verschiedenen «Kulturräumen» festgestellten Ungleichheiten tauchen über lange Zeiträume hin immer wieder auf und wandeln sich nur langsam.²¹ Doch auf regionaler Ebene registriert die religiöse Praxis die Schwankungen des religiösen Empfindens binnen kürzester Frist, soweit sie auf große Ereignisse zurückgehen, die im sozialen Bewußtsein als Generatoren oder Traumata wirken. Ch. Marcilhacy hat entsprechende Beobachtungen für das Orléanais im Zusammenhang mit dem *Syllabus* gemacht. Andererseits waren alle Kirchenhistoriker sehr beeindruckt von Peri-

oden der religiösen Wiedergeburt, des Hochstandes im Frömmigkeitsleben, wie wir sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, der Restauration oder den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts registrieren.²² Nicht minder überraschend ist es jedoch, daß diese Phasen des Erwachens im allgemeinen keineswegs den jeweiligen materiellen und spirituellen Bedingungen ihrer Zeit entsprachen, die so waren, daß man vielmehr annehmen mußte, daß sie ein Absinken des religiösen Empfindens bewirkt hätten. Wir brauchen gar nicht von dem barbarischen Zustand zu sprechen, in den die Landbezirke Frankreichs gefallen waren, als Vinzenz von Paul sie zu evangelisieren begann: Die Idee der Mission, ja die Religionssoziologie selbst sind doch daraus entstanden, daß man sich des tatsächlichen Zustandes der «Entchristlichung» bewußt wurde, in dem sich die «älteste Tochter der Kirche» befand. Andererseits können natürlich auch ein Reichtum an Institutionen und ein Zustand scheinbarer kirchlicher Blüte sehr wohl einen tatsächlichen Mangel an religiöser Qualität verhüllen.

So scheint uns kein Begriff doppeldeutiger als der des «christlichen Erfolges» oder der «erfolgreichen Christenheit», worauf Boulard und Rémy in ihrem letzten Buch Bezug nehmen.²³ Zweifellos haben sie recht, wenn sie sich, als letztes Kriterium dafür, auf etwas «spezifisch Religiöses» berufen. Aber kann dieses letztere sich nur in dem Gegensatz zwischen «religiösen Ländern» und Ländern mit geringerer religiöser Disposition äußern? In welchem Umfang kann man, historisch gesehen, überhaupt von «christlichen Ländern» sprechen?²⁴

Tatsächlich erscheint es berechtigter, ein Verhältnis zwischen Mitteln der Evangelisation und der «Kultur» – im historischen Sinne des Wortes – bei einer menschlichen Gruppe festzuhalten. Man kann durchaus von einem «Erfolg» sprechen, wo dieses Verhältnis sich in einer Übereinstimmung und Harmonie entwickelt, wo das soziale Leben effektiv von der Religion gestaltet wird; aber die Geschichte weckt den Eindruck, daß ein derart ausgewogenes Verhältnis niemals ein fester Zustand ist, sondern immer bedroht, unsicher und ständig in Zweifel gezogen bleibt, und zwar um so mehr, als innerhalb einer und derselben Gruppe die religiösen Bilder und Vorstellungen stark variieren im Zusammenhang mit der Unterschiedlichkeit der sozialen Schichtungen.²⁵

Dennoch wäre es kindisch anzunehmen, eine solche kritische Prüfung der Soziologie vom Standpunkt der Kirchengeschichte aus bedeute notwendig, daß die Perspektiven und Methoden

der beiden Disziplinen einander fremd bleiben müßten. Das Gegenteil ist der Fall: Der Schluß lautet auf eine gegenseitige Ergänzung.²⁶

Die Kirchengeschichte hat sich allzulange auf das Studium der Zeugnisse, des Besonderen, der Eliten, der Helden und Heiligen spezialisiert und dabei aus dem Blick verloren, daß die Volksfrömmigkeit, die Formen des religiösen Engagements der Kleinsten und Geringsten eine notwendige tragende Kraft für das ganze kirchliche Leben bilden. So hat man die Geschichte der Kirchen mit der ihrer geistlichen Häupter, mit den von ihnen auf der Kanzel oder in der Presse vertretenen Standpunkten verwechselt. Durch Ignorierung des ungemein starken Druckes, den die geistlichen Bedürfnisse und die Durchschnittsmeinung der Masse ausüben, hat man sich der Gefahr ausgesetzt, ein entstelltes Bild der Wirklichkeit zu geben. So räumt G. Cholvy mit dem Denkschema auf, zu Beginn dieses Jahrhunderts habe normalerweise zwischen Lehrer und Pfarrer ein gespanntes Verhältnis geherrscht. Er weist an Hand exakter Zählungen nach, daß Fälle von gegenseitiger Hochachtung getragener Beziehungen bedeutend zahlreicher waren, als solche der Spannung und des Mißtrauens. Das Material nimmt er überdies aus einem Departement, das sonst für leidenschaftliche Gegensätze und Kämpfe bekannt ist. Die Erfassung und anschließende Auswertung all der statistischen Daten, die in den Informationsmassen gespeichert sind, in denen die Kirchen ein kostbares Erbe erblicken, bilden für den Historiker einen ersten Schritt, der sich ihm aus einfacher intellektueller Redlichkeit nahelegt. Es gibt keine im eigentlichen Sinne «klassische» Kirchengeschichte, die sich davon dispensieren könnte, und die Soziologie hat ihr bereits einen ungeheuer großen Dienst erwiesen, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf die in den Berichten über Volksmissionen, Visitationen oder in einfachen Pfarrregistern enthaltenen Schätze gelenkt hat.

Doch sagt man zu wenig, wenn man behauptet, daß die Soziologie nur den notwendigen, vorher zu schaffenden Unterbau für die Geschichte der Religion bildet. Nachdem sie diese bereits in angemessener Weise auf die volkstümlichen Quellen der Religion verwiesen haben, führen die soziologischen Analysen die Kirchengeschichte zu dem zurück, was ihr eigentliches Ziel hätte bleiben müssen: die religiöse Übertragung der Ideale, die sich eine soziale Gruppe setzt, und nicht die Geschichte der kirchlichen Institutionen als solche. An mehreren Stellen seines letzterschienenen Werkes erin-

nerter H. Carrier daran, wie wenige Verhaltensweisen derart «umfassend» sind wie die religiösen, und welches Mittel der sozialen Synthese die religiöse Erfahrung darstellt.

Es ist bekannt, welches neue Licht E. Poulat aus dieser soziologischen Perspektive heraus auf die Geschichte der Arbeiterpriester, des Modernismus und des Integrismus werfen konnte. H. Carrier hat sein letztes Buch mit dem Satz des Polybios geschlossen: *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* – die Religion ist ein vorzügliches Band für die menschliche Gesellschaft.²⁷ Welch wunderbare Konzeption wäre es, wenn man für die Religiosität und die Gesellschaften der christlichen Ära versuchen würde, was Fustel in seiner *Cité antique* durchgeführt hat! Es gäbe keine andere Geschichte der Religion mehr als die Geschichte religiöser Gesellschaften. Keinesfalls darf die Geschichte an die Stelle der Soziologie gerückt werden. Vielmehr sollte die letztere die Geschichte ihrem Gegenstand unterordnen. Man erkennt deutlich, aus was für einer Perspektive das zu geschehen hat: nicht aus einer Perspektive, die das Religiöse auf einen puren Ausdruck sozialer Be-

dürfnisse reduzieren und sich auf eine Pathologie des Sakralen (*sacré*) beschränken möchte, indem sie die Äußerungen des religiösen Lebens ausschließlich als Ventil für ein dumpfes Aufbegehren oder unbewußt bleibende soziale Kämpfe hinstellt. Es käme vielmehr darauf an, zu zeigen, wie sich in der Geschichte eines sozialen Organismus die religiösen Ausdrucksformen und Institutionen, über in ihrem Entwicklungsvorgang ständig wechselnde Formen hin, nach und nach schärfer definiert haben, um spezifisch religiösen Bedürfnissen besser entsprechen zu können. Wenn wir dann auf die von ihr entdeckte Idee des «Kulturraumes (*région culturelle*)» zurückgreifen, so würde diese Perspektive von der Geschichte verlangen, daß sie dartut, wie eine bestimmte Kultur sich der Botschaft des Evangeliums so weit angepaßt hat, daß sie sich mit ihr identifiziert – und weshalb eine andere sie im Gegensatz dazu abgewiesen hat.

So würden Soziologie und Kirchengeschichte einander keineswegs indifferent und erst recht nicht fremd gegenüberstehen, sondern in einer Art strengerer und höherer Erklärung miteinander verschmelzen.

¹ J. Glenisson, *Vingt-cinq ans de recherche historique en France, 1940–1965*: CNRS XXXIX (Paris 1965).

² H. Carrier, E. Pin, *Sociologie du christianisme*. Bibliographie internationale (Rom 1964); dieselben und A. Fasola, Bologna, ... *Supplément 1962–1966* (Rom 1968).

³ G. Cholvy, *Sociologie religieuse et histoire*: *Revue d'histoire de l'Eglise de France* LV (Januar–Juni 1969) 6.

⁴ *Bibliographie der Schriften von G. Le Bras*: *Etudes de droit canonique dédiées à G. Le Bras*, I (Paris 1965).

⁵ Das Übergewicht von an die 50 Artikeln über die Städte unter der Rubrik «Pfarreien» (*Sociologie du christianisme* [1964] 261–264) und der ungleiche Umfang der Rubriken «Land» und «Stadt».

⁶ G. Cholvy, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain* (Paris 1968).

⁷ F. Boulard und J. Rémy unter Mitarbeit von M. Decreuse, *Pratique urbaine et régions culturelles* (Paris 1968).

⁸ *Sociologie du christianisme*, *Supplément* ... 192–194 und an weiteren Stellen.

⁹ *Problèmes méthodologiques d'une recherche sur la signification de la messe*: *Social Compass* 11 (1965) 37–46.

¹⁰ Siehe *Archives de sociologie des religions*, 19 (1965) 180–183, Anm. 122, betr. F. L. Charpin, *Pratique religieuse et formation d'une grande ville* (Paris 1962) und F. Boulard, *Premiers itinéraires*, 122–123.

¹¹ G. Vovelle, *Visions de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire (15.–20. Jahrhundert)* 76, vervielfältigt (und als Artikel, der demnächst erscheinen wird in *Annales ESC*). – M. Agulon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence* (Paris 1968).

¹² J. Ferté, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622–1965)* (Paris 1962). Le Bras hat sich immer für eine möglichst umfassende Gegenüberstellung der verschiedenartigsten Gegebenheiten eingesetzt und wendet sich gegen die Beschränkung der Religionssoziologie auf einfache Zählungen der religiösen Praxis.

¹³ M. de Certeau, *L'histoire religieuse au 17^e s., problème de méthode*: *Revue des sciences religieuses* (April–Juni 1969).

¹⁴ H. Carrier, *Psychologie de l'appartenance religieuse* (Rom 1966) 225–226.

¹⁵ E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, St-Pothin à Lyon* (Paris 1956).

¹⁶ Siehe die letzten Kapitel von J. B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e s.* de T. Arndt à P. J. Spener (Paris 1967).

¹⁷ P. Berthelot du Chesnay, *Les missions de Jean Eudes*. – L. Perouas, *Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724, sociologie et pastorale* (Paris 1964) – *Mémoire des missions des Montfortains dans l'Ouest (1740–1799)* (Poitiers 1964). – P. Huot-Pleuroux, *La vie chrétienne dans le Doubs et la Haute-Saône, de 1860 à 1900, d'après les comptes-rendus des missions paroissiales* (Besançon 1966).

¹⁸ F. J. Casta, *Evêques et curés corses dans la tradition pastorale du Concile de Trente (1570–1620)* (Ajaccio 1965).

¹⁹ In *Traité de sociologie* (Gurvitch II, 93 [Paris 1968]).

²⁰ Wie es abgelehnt wird von E. Pin, *Essais de sociologie religieuse* (Paris 1967) 261.

²¹ Vgl. J. Gadille, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III^e République. 1870–1883*, I (Paris 1967) 197–199.

²² A. Latreille, E. Delaruelle und R. Remond, *Histoire du catholicisme français* (Paris 1960–1962).

²³ *Pratique urbaine* ... 111, 118.

²⁴ Vgl. L. Pérouas, *Contrastes régionaux au XVII^e s. dans le diocèse de la Rochelle*: *Archives de sociologie des religions*, 15 (1965) 121.

²⁵ H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, 105–123.

²⁶ E. Passerin d'Entreves, *Sociologia e Storia religiosa*: *Sociologia* I (1968) 151–162.

²⁷ H. Carrier, *Psychosociologie de l'appartenance religieuse* ... 269.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES GADILLE

geboren am 6. Januar 1927 in Choisy le Roi (Frankreich), Katholik. Er studierte in Paris, ist Agrégé in Geschichte und Doktor der Zeitgeschichte sowie Konferenzleiter an der Universität Lyon.