

Patrick McNamara

Soziologen, Intellektuelle und der römische Katho- lizismus: Überlegungen und Anwendungen

Die Soziologen richten ihre Kameralinsen aus verschiedenen Blickwinkeln auf die Intellektuellen: (1) Ursprung und allgemeine Funktionen der Intellektuellen in der Gesellschaft; (2) die Entwicklung des institutionellen Rahmens, innerhalb dessen Intellektuelle ihre Funktion erfüllen können; (3) ein angenommener Konflikt zwischen Intellektuellen und anderen gesellschaftlichen Kräften; (4) Rollenwechsel der Intellektuellen im Zusammenhang eines größeren gesellschaftlichen Wandels. Dieser Beitrag will die soziologische Analyse dieser vier Problemkreise kurz referieren und ihre Relevanz für den Status und die Funktion der Intellektuellen in der römisch-katholischen Kirche heute andeuten.

I.

Ursprung und Funktion

Unter den Vorläufern der modernen soziologischen Spekulation über die Intellektuellen sind vor allem Gaetano Mosca und Karl Mannheim zu nennen. Mosca sah die Intellektuellen als eine neuauftauchende unabhängige Gruppe zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat und hofft, die Intellektuellen würden eine gesellschaftliche Elite formen, die weniger korrupt als die herrschenden Eliten sein würde, die er studiert hatte. Sie allein, so spekulierte er, könnten fähig sein, private Interessen hintanzusetzen und für das Gemeinwohl des politischen Ganzen zu arbeiten. Mannheim sah ebenfalls die Intellektuellen als eine Gruppe, die sich aus den Klassenspaltungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft neu formierte. Mit der Zunahme der Zahl und Vielfalt der Klassen und Kräfte, so glaubte Mannheim, würden sich auch die Intellektuellen aus dem ganzen Bereich der gesellschaftlichen Kräfte heraus entwickeln und nicht nur aus den privilegierten Eliten. Sie stehen im Gegensatz zum «Arbeiter und Unternehmer», die an «eine bestimmte Klasse und Lebensweise

gebunden sind. Die Intellektuellen werden eine einzigartige Klasse, die «in sich alle jene Interessen vereint, von denen das soziale Leben durchdrungen ist».¹ Wenn sich auch einige Intellektuelle mit der einen oder anderen antagonistischen Klasse verbinden können (und dies getan haben), so haben sich doch andere die privilegierte Position der Intellektuellen zu eigen gemacht, alle ideologischen Gesichtspunkte als Teilwahrheiten zu betrachten. Sobald er diese Position eingenommen hat, ist er frei vom Zwang zur sozialen Festlegung und den damit verbundenen Interessen. In dieser Freiheit hat der Intellektuelle allein «ein Interesse, das Ganze der sozialen und politischen Strukturen zu sehen».² Nach Robert Mertons präziser Formulierung sind allein Intellektuelle in der Lage «des unverzerrten sozialen Denkens».³ Ideal gesprochen kann der Intellektuelle einander widerstrebende Perspektiven zur Synthese bringen und durch seinen Standpunkt über den durch Selbstsucht begrenzten Blickwinkeln, wie sie vor allem durch Klassenpositionen zustande kommen, der Gesellschaft einen Dienst tun.

Zeitgenössische Soziologen haben an Mannheims Theorie weitergearbeitet. In der Sicht von Edward Shils kam es zum Entstehen einer Schicht von Intellektuellen, da es in jeder Gesellschaft eine «Minorität von Menschen gibt, die, anders als die Allgemeinheit ihrer Zeitgenossen, die häufige Kommunion mit Symbolen allgemeinerer Natur als derjenigen der unmittelbar konkreten Situationen des Alltagslebens und ohne direkten Bezug zu Raum und Zeit suchen und wünschen».⁴ Indem sie Modelle und Maßstäbe für Denken und Verhalten schaffen, bringen die Intellektuellen (ursprünglich religiöse Funktionäre) die Bevölkerung in Verbindung und zur Teilnahme an dem zentralen Wertsystem einer Gesellschaft.

Talcott Parsons sieht die Entwicklung der Intellektuellen – wie zu erwarten – im Begriffsraster seines Kultur-Gesellschafts-Persönlichkeitssystems. Damit das kulturelle System sich vom gesellschaftlichen System abheben kann, was eine Voraussetzung für die Entstehung einer intellektuellen Klasse ist, müssen zwei Entwicklungen stattfinden: die geschriebene Sprache und «der philosophische Durchbruch».⁵ In letzterem beginnen Menschen, etwa im geschichtlichen Beispiel des klassischen Griechenland, ausdrücklich das Wesen der Welt als des Umfelds des Menschen zu verstehen und die menschliche Situation und die Bedeutung des menschlichen Lebens zu interpretieren. Dieser «Durchbruch» schafft eine Klasse von Spezialisten

des kulturellen Bereichs (z.B. geistliche und «weltliche» Lehrer). Die regierenden Eliten beschränken sich im Gegensatz dazu immer mehr auf soziopolitische und wirtschaftliche Dinge. Der katholische Soziologe Thomas O'Dea teilt diese Ansicht, indem er bemerkt, daß mit dem Fortschritt der Vermehrung des Wissens die Spezialisten zu Menschen werden, die «ein Monopol des allgemein relevanten Wissens» haben. Eine wichtige Folge davon ist, daß die «nichtspezialisierte Bevölkerung dadurch in eine Abhängigkeitsposition ihnen gegenüber gerät».⁶

Der institutionelle Rahmen

Lewis Coser betont, daß Intellektuelle, um gesellschaftlich anerkannt zu werden, zunächst ein Publikum brauchen, an das sie sich wenden können und das ihnen Anerkennung entgegenbringt. Zweitens brauchen sie den regelmäßigen Kontakt zu anderen Intellektuellen, «um gemeinsame Maßstäbe für Methode und Qualität und gemeinsame Verhaltensnormen zu entwickeln».⁷ Die heutige Universität ist das beste Beispiel für eine moderne Einrichtung, die diese beiden Funktionen leistet. Coser diskutiert andere institutionelle Rahmen, die im Laufe der Geschichte die gleiche Rolle spielten: den Salon, das Café, die wissenschaftliche Gesellschaft, die politische Sekte, die Bohème. Im Gegensatz zum unengagierten Intellektuellen, dem typischen Akademiker im universitären Rahmen (wie unengagiert er wirklich ist, wird unter Soziologen heiß diskutiert) ist der Intellektuelle in den modernen Bürokratien Thema ausgedehnter Diskussionen unter den Soziologen Coser, Shils und Robert Merton. Öffentliche Einrichtungen stellen den Intellektuellen häufig in den Dienst eines Klienten mit «begleitendem Druck, der eine Rolle bei der Bestimmung der Probleme, die als wichtig betrachtet werden, spielt».⁸ Intellektuelle und Politiker genießen «Flitterwochen», die «häßlich, brutal und kurz» sind.⁹ Intellektuelle werden jedoch, was noch wichtiger ist, oft in Unternehmen von fragwürdigem ethischem Charakter hineingezogen, wie das vieldiskutierte «Projekt Camelot» unter der Regierung Kennedys in den USA.¹⁰

Soziologen sind sich darüber einig, daß die Zahl der unengagierten Intellektuellen im weitern Sinn – nämlich solcher, die unabhängig von jeder Institution arbeiten – heute abnimmt, wengleich Coser und Shils sich nicht auf Shils' optimistischere Sicht einigen können, daß «dank der Zunahme der Literatur und der Kaufkraft immer noch ein Markt

existiert, der groß genug ist, um viele unabhängige Autoren zu unterstützen».¹¹

Coser weist darauf hin, daß heute Intellektuelle mehr und mehr «von verschiedenen Teilen des Establishments» absorbiert werden, was, wenn der Trend sich fortsetzen würde, «das Ende der Intellektuellen, wie die neuere Geschichte sie kennt»,¹² das heißt in ihrer Funktion als Herausforderer oder Propheten, bedeuten würde.

Konflikt

Dies ist vermutlich der Aspekt des Themas der Intellektuellen, der von Soziologen am ausführlichsten diskutiert wird. Für S.N. Eisenstadt wurzelt die Möglichkeit für Spannung in einer Theorie der Konstruktion einer soziokulturellen Wirklichkeit. Durch die Begründung der Grenzen des Erlaubten kann eine vorgegebene Gesellschaft «andere Dimensionen unterdrücken oder sie in einen sekundären oder Untergrundbereich verbannen».¹³ Die Wächter der Gesellschaft könnten auf die Dauer einmal die Kontrolle verlieren; Intellektuelle könnten das «Undenkbare» zum Ausdruck bringen, und gerade dieser Ausdruck könnte als Legitimation für Protestbewegung soziopolitischen Status erlangen.¹⁴ Shils verweist auf einen einleuchtenden Ursprung für Spannung, der für ihn im schrittweisen Abweichen der Intellektuellen von ihrem Status als religiöse Funktionäre allein liegt (eine Folge der von Parsons betonten kulturell-sozialen Differenzierung). Wenn der Zwang durch Glauben und liturgische Systeme nachläßt, spekulieren Intellektuelle in einer typischen Weise, die den Widerstand religiöser Autoritäten weckt. In dem Maß, in dem diese Autoritäten von den herrschenden politischen Eliten unterstützt werden oder mit ihnen identisch sind, entsteht eine Spannung auch zwischen den öffentlichen Autoritäten und bestimmten intellektuellen Schichten. Mißtrauen gegenüber weltlicher und kirchlicher Autorität gehört zu den stärksten Traditionen unter den Intellektuellen, betont Shils. Coser führt diese Beobachtung noch weiter aus. Ein häufiges Ergebnis dieses Konflikts ist die Zensur. Diese «war vermutlich mehr als jeder andere einzelne Faktor für die typische Allianz zwischen vielen Intellektuellen mit den Kräften des Liberalismus und Radikalismus verantwortlich».¹⁵

Die späte Renaissance brachte Männer hervor, «die nicht mehr unfreiwillig von Kirche oder Staat oder fürstlicher, adeliger oder bürgerlicher Patronanz in existentieller Abhängigkeit lebten».¹⁶

Diese Freiheit ermöglichte die Entwicklung verschiedener westlicher intellektueller Traditionen: Romantik, Wissenschaft als Berufung, die Tradition der Bohème. Höchst bedeutsam ist jedoch, daß in den letzten Jahrzehnten Intellektuelle auftauchen, die sich an «ideologischer Politik» beteiligen. Diese Gruppe sieht nach Shils die gegenwärtige Weltordnung als ein Übel an und «ihre irdischen Nutznießer, regierende, wirtschaftliche und kirchliche Autoritäten, eigentlich Autoritäten jeder Art» als die Agenten des Übels.¹⁷ Diese Richtung steht in direktem Gegensatz zur früheren Funktion der Intellektuellen: der Legitimierung irdischer Mächte und der Hilfe zur Erhaltung und Verewigung des zentralen Wertsystems einer Gesellschaft. Ideologische Politik, so Shils, kann nur durch die Entwicklung einer «zivilen Politik» abgeschwächt werden, die sich auf die traditionellen Vorstellungen des politischen Gemeinwohls und die geteilte Verantwortung für die Selbstregierung besinnt. Eine solche Einstellung ist «mit anderen Bindungen an Klasse, Religion, Beruf vergleichbar, aber sie hat ihr Regulativ in der Hochachtung vor dem Gemeinwohl».¹⁸ Extreme Spezialisierung ist teilweise für die ideologische Polarisierung der Intellektuellen verantwortlich. Eine solche Ausbildung vermindert den Kontakt zu den reicheren und breiteren Traditionen der Vergangenheit. Eine so exklusiv wissenschaftliche Ausbildung steigert den «Stolz» des Intellektuellen, seine Verachtung für die Vergangenheit und sein Vertrauen auf die grenzenlose Überlegenheit der Zukunft; und diese Einstellungen vertragen sich nur schwer mit politisch-bürgerlichem Verantwortungsbeußsein.¹⁹

O'Dea teilt die Ansicht vieler Soziologen, daß die Rolle des Intellektuellen in sich konfliktträchtig gegenüber den jeweiligen Mächten ist. Indem er die Rolle der Vernunft im Sinne des sokratischen Satzes, daß «ein ungeprüftes Leben nicht wert ist gelebt zu werden» übertreibt, belegt der Intellektuelle gerade in seiner traditionellen Rolle der Vermittlung kultureller Werte diese selbst mit seinem kritischen Urteil. Möglicherweise ist er überzeugt, daß die gegenwärtigen Trends gerade diese Tradition korrumpieren. Zweitens setzt ihn sein eigenes Streben nach zunehmendem Wissen Ansichten aus, die überkommene Begriffe in Frage stellen. Wie O'Dea einsichtsvoll beobachtet, «risikiert er, durch seine kritische Tätigkeit sogar die sinnvolle Grundlage seines eigenen Lebens aufzulösen».²⁰ Dem entspricht die Zusammenfassung von Coser: Kritizismus und Loslösung werden

immer wesentlich zur Rolle des Intellektuellen gehören. «Ein gewisses Maß an Entfremdung ist geradezu die Voraussetzung dafür, daß der Intellektuelle seine Rolle spielen kann. Diese Entfremdung kann jedoch gleichzeitig mit einer tief empfundenen Bindung an die Ideale und zentralen Werte, die die Grundlage einer Gesellschaft bilden, einhergehen.»²¹

Rollenwechsel bei den Intellektuellen

Wie die vorangegangene Diskussion zeigte, sind manche Rollenveränderungen entweder mit institutioneller Bindung oder aber mit ihrem Fehlen (der «freischwebende» Intellektuelle) verbunden. Wie T. M. Bottomore in seiner Übersicht über die Soziologie der Eliten jedoch festgestellt hat, hat sich die institutionelle Situation der Intellektuellen in der modernen Welt von Land zu Land verschieden entwickelt. Raymond Aron beobachtet, daß französische Intellektuelle ein höheres Prestige genießen, kritischer gegenüber ihrer Gesellschaft sind, aber nicht so stark in die öffentlichen und privaten Bürokratien verflochten sind wie die Intellektuellen in Großbritannien oder in den USA.²² Die britischen Intellektuellen haben nur selten die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen oder nennenswerten politischen Einfluß ausgeübt. Sie spielten innerhalb eher exklusiver Gruppen ihre Rolle, wie beispielsweise die philosophische Richtung der Utilitarier des 19. Jahrhunderts und etwas später die Christlichen Sozialisten, die Fabianer und die anti-faschistischen Organisationen der dreißiger Jahre. Jedenfalls aber wurden die westlichen Intellektuellen während der dreißiger Jahre stark von der politischen Linken angezogen. Der Wohlstand der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg brachte mit dem Auftauchen der «Ende der Ideologie»-Intellektuellen wie z. B. Daniel Bell in den USA eine gewisse Bewegung nach rechts. In den sechziger Jahren unterstützten natürlich viele Intellektuelle die Anliegen der Bürgerrechtsbewegung, der kolonialen Emanzipation und der Anti-Vietnamkrieg-Bewegung. Die amerikanischen Universitäten stellten eine relativ sichere Plattform dar, von welcher aus sowohl Studenten wie auch Fakultätsmitglieder die Rolle der radikalen Kritiker der amerikanischen Gesellschaft einschließlich einer scharfen Kritik an den Mittelintellektuellen, denen man nachsagte, sie unterstützten das Establishment, wahrnehmen konnten. Schriftsteller wie Noam Chomsky, Theodore Roszak, Charles Reich und Charles Hampden-

Turner sind nur einige der prominenteren Namen, die der Neuen Linken der mittleren und späten sechziger Jahre zugehören. Intellektuelle wie Daniel Ellsberg, der die sogenannten «Pentagon-Papiere» veröffentlichte, zeigen, daß die Denker der Neuen Linken, obwohl sie keine zusammenhängende politische Elite gebildet haben mögen, sicher Einfluß hatten auf die Entstehung eines politischen Druckes, der letztlich zum amerikanischen Rückzug aus dem Vietnamkonflikt geführt hat. Angesichts der gegenwärtigen amerikanischen Szene wird man ständig an die Rückkehr der «Legitimierungsrolle» der Intellektuellen erinnert, wenn man sich etwa die Reaktionen auf Watergate vor Augen führt. Die Korruption wird allgemein beklagt, es geschieht jedoch im Zusammenhang mit einem Appell an die Nation, an die demokratischen Prinzipien der offenen Partizipation, des fairen politischen Wettbewerbs und der Garantie grundlegender Individualrechte zu denken.

Ein vielversprechendes Beispiel für die analysierende Rolle und den Rollenwechsel unter Intellektuellen bietet der weitreichende Essay des amerikanischen Politikwissenschaftlers und Soziologen John Peter Nettle. Nettle beginnt mit den Ideen selbst, anstatt sich zuerst auf das funktionale und institutionelle Umfeld der Intellektuellen zu konzentrieren und wendet sich dann den Strukturen zu, durch die sie aufgespalten werden. Produzierte Ideen können in zwei Dimensionen konzipiert werden, nach Qualität und Ziel. Qualität bezieht sich auf Annahme oder Zurückweisung des Gedankensystems, aber im Sinne «einer Neueinordnung der Bedeutung und in Beziehung zu bekannten Komponenten».²³ So können amerikanische Ideologen der radikalen Rechten darauf bestehen, daß die USA mehr eine Republik als eine Demokratie sind und damit in Begriffen argumentieren, die dem Hauptstrang der amerikanischen politischen Tradition vertraut sind. Die Debatten über die angemessene Weise des Informationensammelns über die Privatangelegenheiten von Bürgern durch die Regierung mögen sich erhitzen, aber jeder versteht die Sache im Zusammenhang mit den von der Verfassung garantierten Rechten gegenüber der Wichtigkeit von Polizeidossiers über verdächtige Individuen.

Unter dem Blickwinkel der Kategorie des Zieles geht es um die Einführung neuer Ordnungen von Fakten zur Schaffung eines neuen Korpus des Wissens insgesamt. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist die gegenwärtige Diskussion um die genetische Mutation. So sind es vorwiegend die Naturwissen-

schaften, die Ideen einführen, die eher dem Ziel als der Qualität zuzuordnen sind.

Was die Ebene der strukturellen Vehikel betrifft, werden Ideen, die sich auf Qualität beziehen, häufig von Intellektuellen verbreitet, die eine Schicht, Gruppe oder Klasse repräsentieren (die «engagierten Intellektuellen» im Sinne Mannheim's), Ideen, die sich auf ein Ziel beziehen, jedoch eher von intellektuellen Vortrupps, die in Universitäten oder/und wissenschaftlichen Vereinigungen institutionalisiert sind.

Nettl meint nicht, daß diese Kategorien einander ausschließen. Er sieht überdies den Gesellschaftswissenschaftler als jemanden, der «unruhig sich spreizend» die beiden Kategorien zu vereinen sucht, indem er sowohl den Anstoß der universalistischen Kriterien des Wissenschaftlers bei seinen Forschungsbemühungen spürt, zugleich jedoch den Ruf hört, für die soziopolitischen Probleme seiner Zeit «relevant» zu sein. Daß diese widerstreitenden Anstöße auch einen Naturwissenschaftler treffen können, zeigte sich ausführlich im Fall Robert J. Oppenheimers in den fünfziger Jahren und, wie vorhin erwähnt, im jüngsten Fall des Physikers Daniel Ellsberg. Natürlich ist das Zentralproblem, wie es durch dieses Beispiel illustriert wird, die Notlage der «qualitätsorientierten» Wissenschaftler, Soziologen oder Physiker. Innerhalb der Universität könnten ihm Maßnahmen, die seine akademische Freiheit verletzen, drohen; aber ohne die Institutionalisierung in Universität oder anderen Strukturen wie einem Forschungsinstitut hat er wenig oder keinen Einfluß auf den politischen Prozeß.

Obwohl das Dilemma unlösbar erscheint, sollte man sich doch S. N. Eisenstadts Beobachtungen vor Augen halten, die die «sekundären Intellektuellen» betreffen, d. s. intellektuell aufgeschlossene Personen im engeren Lehrbereich, im Unterhaltungsgeschäft und in den (visuellen oder geschriebenen) Massenmedien, die als «Transmissionsriemen» für intellektuelle Erzeugnisse wirken und für sie ein großes Publikum schaffen, ein «hearing» für Akademiker und Forscher, die selbst auf so vielfältige Weise gehemmt werden, wie Nettle es andeutet.²⁴

II.

Die katholische Kirche wurde von Soziologen häufig als eine «totale Institution» eingestuft. Intellektuelle Abweichler im Inneren wurden der Kirchendisziplin unterworfen. Schriften und Mei-

nungen von Außenseitern wurden ignoriert oder verurteilt, wenn sie wichtige Lehrsätze bedrohten. Soziologisch gesehen war die Rolle der Intellektuellen in der Kirche häufig die traditionelle der Legitimierung und Verteidigung der Institution. Aber das Zusammentreffen von aristotelischer und mohammedanischer Philosophie (z. B. in Gestalt des Averroismus) mit der christlichen Theologie im Mittelalter regte die Intellektuellen der Kirche (die Theologen) dazu an, über die Verurteilung und Verteidigung (wie es damals von einigen Kirchenautoritäten stark befürwortet worden war) hinauszugehen und die verschiedenen mittelalterlichen Synthesen zu konstruieren, die die Lehrformulierungen der Kirche bis zum Zweiten Vatikan Konzil stützten.

Wie schon Thomas O'Dea zeigte, war die Rolle der Intellektuellen in der Kirche von den ersten Jahrhunderten an von zentraler Bedeutung. Unter der Anforderung, die Lehre gegenüber häretischen Störungen zu definieren, legten Theologen und Kirchenautoritäten großen Wert auf eine präzise Definition und eine klare Argumentation und räumten damit der Rolle des Intellektuellen im katholischen Milieu einen geachteten Platz ein. Dennoch gab es Spannungen, da nämlich die Intellektuellen innerhalb der Kirche sich in eben der Doppelrolle fanden, die die Soziologen so ausführlich beschrieben haben: Bewahrer und Verteidiger der Tradition; aber der Intellektuelle hatte auch als Neuerer Bedeutung und wurde als solcher als gefährlich für die Kirche betrachtet, oder man glaubte dies jedenfalls. Die *Condemnatio «Omnibus»* (von 1277) verdammt auch eine Reihe thomistischer Vorstellungen.²⁵

Im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit begann jedoch die Laienschaft eine wichtige Gesellschaftsschicht vor allem in den sich entwickelnden Städten des nördlichen Europa zu werden. Es begann die Entwicklung von zwei Gesellschaften nebeneinander – wobei die neuere sich auf den Handel gründete –, die Entwicklung eines wachsenden Interesses an den Dingen dieser Welt (das Zeitalter der Entdeckungen und der beginnenden Naturwissenschaften!) und einer auf ganz neue Weise unabhängigen laikaln Geistigkeit. Die letztere nahm konkrete Gestalt an in der Renaissance, unter deren glänzendsten Leuchten viele – wenigstens ihrem Aussehen nach – antiklerikal und sogar antichristlich waren. Die Reformation bezeichnete dann bekanntlich auch formell den großen Bruch mit der alten Ordnung der Verhältnisse. Die Kirche war nun nicht mehr die zentrale

Institution Europas. Kirchengeschichtler weisen immer wieder hin auf die defensive Haltung der katholischen Kirche, wie sie in der Gegenreformation Gestalt annahm, die sich «einseitig-feindselig gegenüber neuen und gestaltungskräftigen Facetten der sich entwickelnden westlichen Zivilisation» verhielt.²⁶

Das Aufkommen säkularer Ideologien (die Aufklärung bringt ein erstes Beispiel in dieser Reihe) ließ die katholische Abwehrhaltung nur noch wachsen, und die Allianz der Kirche mit konservativen politischen Systemen ließ die politischen Befreiungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zu antikatholischen Bewegungen werden. Wiederannäherungsversuche wurden zu wiederholten Malen von französischen katholischen Intellektuellen (Lamennais, Montalembert) gemacht, und einige Zeit später auch von deutschen Katholiken (Döllinger). Aber Roms Reaktion, die sich in härtestem Widerstand äußerte und in der Veröffentlichung des berühmten Syllabus von Irrtümern aus dem Jahre 1863 gipfelte, verschloß den offiziellen Katholizismus aufs wirksamste gegenüber jeder Synthese mit neueren intellektuellen Entwicklungen.

Soziologisch betrachtet verfügten diese Laien, welche die Repräsentanten dieser Bestrebungen während des 19. Jahrhunderts waren, über keinerlei institutionellen Rahmen, von dem her sie hätten sprechen können und der ihnen Schutz gegen kirchenamtliche Verurteilungen geboten hätte; sie genossen auch nicht die Vorteile eines breiteren kulturellen Milieus innerhalb der Kirche selbst, welches Widerspruch ertragen konnte – eine Situation, die beengender war als selbst das Hochmittelalter. Zweitens gab es nicht – wie heute – eine breite Schicht gebildeter katholischer Laien, die – im Sinne von Coser – das notwendige Auditorium gebildet hätten, an das sich ein Lamennais oder ein Döllinger hätten wenden können und das ihren Bestrebungen Anerkennung und eine gewisse Legitimierung gesichert hätte.

Die nachfolgenden Jahrzehnte, die bis in das 20. Jahrhundert reichten, erlebten dann einen dialektischen Prozeß der Öffnung gegenüber modernen Strömungen einerseits (z. B. die Unterstützung von Arbeiterorganisationen und von biblischen Studien durch Leo XIII.) und der Abschließung gegen sie andererseits (am deutlichsten sichtbar werdend in der Verurteilung des «Modernismus» durch Pius X.). Die vorsichtige Ermutigung, die katholischen Wissenschaftlern auf dem Gebiet der biblischen Forschung und der liturgischen

Erneuerung zuteil geworden war, begann in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg wirksam zu werden. Die Aneignung der ausgedehnten protestantischen Forschung in den biblischen Wissenschaften und die Integration der Hypothesen der Naturwissenschaften (Darwinsche Evolutionslehre) stellten die hauptsächlichsten Herausforderungen dar, welche von katholischen Gelehrten – fast ausschließlich Klerikern und kaum Laien – angenommen wurden. Die vorausgegangenen Verurteilungen bewirkten, daß diese Gelehrten nur sehr vorsichtig und abtastend vorangingen. Alledem zum Trotz «brachten die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg eine wahrhafte katholische Renaissance».27 Während dieser Zeit traten mehr und mehr die gelehrten Theologen ins Rampenlicht, welche dann die einflußreichen «Periti» des Zweiten Vatikanischen Konzils werden und eine noch gar nicht abzuschätzende Wirkung auf die Veränderungen ausüben sollten, von denen die Erfahrung der Kirche nach 1962 bestimmt war.

Die revolutionären Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind immer noch Gegenstand der Untersuchungen für zeitgenössische Gelehrte, und viele von ihnen reflektieren das allgemeine Erstaunen sowohl von Katholiken wie von Nichtkatholiken über die Spannweite der Veränderungen, die sich dadurch ergeben haben. Eines wird hier mit schlagender Eindeutigkeit offenbar: die denkerischen Triebkräfte, die das Zweite Vatikanum vorbereiteten, gehören – um mit Nettls Modell zu sprechen – zur Kategorie der Zielrichtung und nicht der qualitativen Aussagen. Neue Interpretationsregeln für die biblische Forschung, die Revision der Darstellungen der Reformationgeschichte, eine Neudefinition der Beziehung zwischen Kirche und Welt, die Betonung der Sicht der Kirche als Volk Gottes gegenüber ihrer Sicht als autoritativer Hierarchie, die Hervorhebung des kollegialen Ursprungs des Kirchenregiments gegenüber dem monarchischen Aspekt – diese und andere Akzentuierungen, die in den Kanälen katholischer Gelehrsamkeit untergründig und auf noch verhaltene Weise schon wirksam waren, ehe sie noch im Zweiten Vatikanum ausdrücklich artikuliert wurden, waren nicht einfach eine Neuarrangierung bereits allgemein anerkannter Ideen. Sie waren vielmehr oder, was genauso bedeutsam wäre, sie wurden zumindest *empfunden als* neue Entwicklungen, welche die Kirche endlich mit zentralen Voraussetzungen modernen Denkens und Lebens versöhnen sollten.

Sodann aber gewährte das Zweite Vatikanische

Konzil dadurch, daß es den teilnehmenden Bischöfen gestattete, sich von theologischen Beratern oder «Periti» begleiten zu lassen, jenen letzteren die legitimierende institutionelle Plattform, deren Intellektuelle bedürfen, wenn sie wirklich erneuernd wirken und tatsächliche strukturelle Veränderungen zustande bringen sollen. Was die geltende Lehrnorm betrifft, so war der Auftrag zur Erstellung von Konzilsdokumenten für den katholischen Intellektuellen das endgültige kollektive Symbol der Bestätigung seines Rechtes, «der nichtkatholischen gelehrten und wissenschaftlichen Welt das Bild einer neuen Offenheit des Geistes und einer neuen Handlungsfreiheit darbieten zu können».28 Diese neue Freiheit verleblichte sich strukturell (1) in einer nach dem Zweiten Vatikanum zunehmenden Zahl von ökumenischen Konferenzen, Begegnungen und Gottesdiensten; (2) in einer katholischen Presse, die häufig von Laien verantwortet wurde (der «National Catholic Reporter» in den USA ist ein überzeugendes Beispiel hierfür) und die ihre Gedanken mit einer weit ausgreifenden Freiheit, von der man vor dem Konzil nicht zu träumen gewagt hätte, entfaltete.

Eine zusätzliche strukturelle Folgeerscheinung dieser Atmosphäre der Freiheit war die Einebnung der traditionellen Unterscheidungen zwischen Laien und Klerikern. In der Darlegung der kirchlichen Lehre und im liturgischen Raum wurden Laien verantwortlich tätig, und dies in einer Weise, für die es in der Vergangenheit keine Beispiele gibt. Dabei wurden sie oft ermutigt von Priestern und Ordensfrauen, die selbst dabei waren, die Erfahrung eines neuen Sensoriums für Freiheit zu machen, oft bis zu dem Punkt, daß sie den Kleriker- oder Ordensstand aufgaben.

Die tiefgreifendste Konsequenz aber, welche die katholischen Intellektuellen betraf, war etwas, das zur Zeit des Konzils selbst noch völlig unvorhergesehen war: die stufenweise sich vollziehende Auflösung der katholischen Autoritätsstrukturen. Dieses Phänomen wird von anderen Mitarbeitern dieser Ausgabe von «Concilium» erörtert. Der Soziologe T. O'Dea konnte in einer Schrift aus den ersten siebziger Jahren sagen: «Die neue und ungewohnte Freiheit erwies sich als ein Wein, der stark zu Kopfe steigt. Sie weckte bei einer nicht geringen Zahl von Katholiken eine Neigung zu einem epistemologischen Schwindelgefühl, das seinen Ausdruck findet in Launenhaftigkeit und Neuerungswut.»29

Um 1973 konnten der amerikanische Theologe Richard P. McBrien und der Soziologe Andrew

Greeley schon hinweisen auf die schwerwiegende Polarisierung in der zeitgenössischen Kirche, eine Situation, die an Shils' Unterscheidung zwischen ideologischer Politik und einer Politik staatsbürgerlicher Verantwortung erinnert. McBrien bemerkte, daß die katholischen Reformer sich nicht zufriedengeben würden mit den vom Zweiten Vatikanum bestätigten Reformen, und er fuhr fort mit einer Beobachtung, die von tiefschürfender Meditation des Problems zeugt: «Es scheint daher, daß die konziliaren Veränderungen schon die Grundansätze für fortwährende Veränderung in sich schlossen. Das heißt: sobald einmal eine Veränderung im traditionellen Gefüge der praktischen Verhaltensweisen akzeptiert worden ist, hat man im Prinzip auch schon die endlose und ungehemmte Veränderung überhaupt akzeptiert.»³⁰ Greeley fügt noch hinzu: «Der amerikanische Katholizismus macht derzeit eine Periode der emotionalen Erschöpfung durch... Wir sind nicht mehr fähig, uns wirklich um das zu kümmern, was die Päpste oder die nationale Hierarchie oder gar unser eigener Bischof sagen oder tun... Wir ertappen uns dabei, wie wir uns erstaunt fragen, wer sich denn noch darum kümmern, was der Papst oder die Theologen zu irgendeiner Sache zu sagen haben.»³¹

Wenn der vieldiskutierte Niedergang des «institutionellen Katholizismus» einmal die ersten Ausmaße erreicht hat, wie sie von diesen Beobachtern angedeutet werden, so hat dies für katholische Intellektuelle offensichtlich einige Folgen:

(1) Edward Shils hat festgestellt, daß Intellektuelle, die ihren eigenen politischen Traditionen entfremdet sind, dazu neigen, eher für «zornige Abkehr oder traurig-milde Abkehr» von den politischen Institutionen zu optieren als für verstärktes Engagement in politischer Tätigkeit mit dem Ziel, Reformen durchzusetzen. Tatsächlich «zählen die Traditionen der Abkehr... zu den am tiefsten in unserem intellektuellen Erbe verankerten Traditionen».³² Werden die kommenden Jahre vielleicht eine zunehmende Abkehr katholischer Intellektueller von einem Interesse an der Kirche, an ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft sichtbar werden lassen? Die Antwort könnte darin liegen, welche Definition man für die Kirche hat. Der Priester und Soziologe Andrew Greeley betrachtet das Suchen der Intellektuellen als Beispiel des Versuchs einer Neubestimmung dessen, was religiös von Belang ist und zugleich als eine darin implizierte Herausforderung des «offiziellen Katholizismus», sich entweder um diese Neubestimmung anzu-

nehmen oder weiter ungehört und unbeachtet dahinzusiechen.

(2) Der Nachdruck, den das Zweite Vatikanische Konzil auf das Bild von einer Kirche als Dienerin der Welt legte, spricht einem tiefgehenden Engagement für Dinge außerhalb der Zielsetzung rein innerkirchlicher Reformen alle Berechtigung zu. Priester ebenso wie Laien haben Erfüllung gefunden in Aktionen jeder Art – angefangen bei der Bürgerrechtsbewegung bis zum Verbraucherschutz und neuerdings im Kampf um politische Funktionen. Oft werden Engagements dieser Art damit begründet, daß man die Schranken zwischen dem Säkularen und dem Sakralen ableugnet oder aber indem man das letztere – um mit dem Soziologen Thomas Luckmann zu sprechen – aufgehen läßt in der «Privatsphäre» eines personalisierten religiösen Glaubens. Letzteres ist oft so dargestellt und auch in die Praxis umgesetzt worden, häufig in ökumenischer Eintracht und im Rahmen von kleinen Gruppen, wobei der Akzent eher auf emotionalen und stark persönlich gefärbten Erfahrungen eines Ganzheitserlebnisses als auf einer intellektuell einsichtigen Feststellung und logischem Zusammenhang lag. Nochmals anders gesagt: Der Intellektuelle als solcher mag so leichter die Brennpunkte seines Interesses «in der Welt» finden und wenig Grund sehen, sich den Interessen einer Institution zu widmen, die ihm irrelevant oder gar im Sterben liegend erscheint – wenigstens was ihre historischen Formen angeht.

Die lange Geschichte der römisch-katholischen Kirche aber ist jedenfalls selbst so beschaffen, daß sich mit ihr die Erinnerung an ihre verborgenen Kräfte zur Wiederbelebung geradezu aufdrängt. Die «prophetische Kirche» gewinnt immer aufs neue Gegenwart, um – wie Garry Wills geschrieben hat – «die königliche Kirche zu erlösen... Paul VI. braucht Dan Berrigan».³³ Die derzeitige Vitalität der katholischen theologischen Spekulation, einschließlich des Versuchs einer Annäherung zwischen der Prozeßtheologie und einem Denken, das sich einer im Katholizismus mehr traditionellen Begrifflichkeit bedient, legt die Vermutung nahe, daß die brückenbauende, legitimierende und symbolschaffende Funktion des Intellektuellen in der Kirche weiterhin unvermindert wirksam bleibt. Wenn die katholischen Universitäten die Finanzierungskrisen überleben, welche die meisten privaten Institutionen der höheren Bildung heute bedrängen, könnten sie wieder – wie sie es schon im Mittelalter waren – zu Instrumenten für die intellektuelle Integration zwischen

dem Katholizismus und einflußreichen Strömungen des zeitgenössischen Denkens werden, wie z.B. dem Marxismus und den verschiedenen Psychologien der menschlichen Persönlichkeitsentwicklung. Schließlich und endlich sind aktivi-

stische Intellektuelle nicht gewillt, den Kirchenführern zu gestatten, daß sie ihre «Sünden des Schweigens» angesichts ungerechten Krieges, der Verletzung der Menschenrechte und derzeit angesichts weltweiter Hungersnöte vergessen.

¹ K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (Übersetzung aus dem Deutschen von Louis Wirth und Edward Shils) (Harcourt, Brace and World, New York 1936) 157.

² Ebd. 161.

³ R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (revised and enlarged edition) (Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan, London 1957) 507.

⁴ E. Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (The University of Chicago Press, Chicago und London 1972) 3.

⁵ T. Parsons, «The Intellectual»: A Social Role Category: Philip Rieff (Hsg.): *On Intellectuals; Theoretical Studies, Case Studies* (Doubleday, New York 1969) 6.

⁶ T. O'Dea, *American Catholic Dilemma* (New American Library, New York 1962) 37.

⁷ L. Coser, *Man of Ideas: A Sociologist's View* (The Free Press, New York 1965) 3.

⁸ R. Merton, aaO. 217.

⁹ Ebd. 222.

¹⁰ Vgl. R. Nisbet, *Project Camelot: An Autopsy*: Rieff, aaO. 283–313.

¹¹ E. Shils, aaO. 83.

¹² L. Coser, aaO. 358.

¹³ S. Eisenstadt, *Intellectuals and Tradition: «Daedalus»*, Frühjahr 1972, 5.

¹⁴ Ebd. 6.

¹⁵ L. Coser, aaO. 7.

¹⁶ E. Shils, aaO. 49.

¹⁷ Ebd. 51.

¹⁸ Ebd. 60.

¹⁹ Ebd. 65.

²⁰ T. O'Dea, aaO. 31.

²¹ L. Coser, aaO. 360.

²² T. Bottomore, *Elites and Society* (Pelican Books, Baltimore 1964) 74.

²³ J. Nettl, *Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent*: Rieff, aaO. 63.

²⁴ S. Eisenstadt, aaO. 18.

²⁵ T. O'Dea, *The Role of the Intellectual in the Catholic Tradition: «Daedalus»*, Frühjahr 1972, 169.

²⁶ T. O'Dea, *The Catholic Crisis* (Beacon Press, Boston 1968) 39.

²⁷ Ebd. 89.

²⁸ T. O'Dea, *The Role of the Intellectual in the Catholic Tradition*, aaO. 180.

²⁹ Ebd. 180–181.

³⁰ R. McBrien, *The Remaking of the Church: An Agenda for Reform* (Harper & Row, New York 1973) 20.

³¹ A. Greeley, *The New Agenda* (Doubleday, New York 1973) 35.

³² E. Shils, aaO. 65.

³³ G. Wills, *Bare Ruined Choirs: Doubt, Prophecy, and Radical Religion* (Doubleday, New York 1972) 263.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PATRICK McNAMARA

geboren 1929 in Merced (Kalifornien). Er ist Assistenzprofessor für Soziologie an der Universität von New Mexico, Mitglied der Gesellschaft für Religionssoziologie und der Gesellschaft für die wissenschaftliche Religionsforschung, seine Arbeitsgebiete sind Religionssoziologie, rassische und ethnische Beziehungen sowie Probleme der Stadt, besonders interessiert ist er an der römisch-katholischen Kirche, insbesondere an den Veränderungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er veröffentlichte ein Textbuch über Religionssoziologie für Studienanfänger an der Universität: *Religion American Style* (Harper & Row, New York 1974).

reichend zu exponieren und alsdann anhand einzelner Beispiele meine Meinung zu verdeutlichen.

I.

Daß eine Definition dessen, was den Intellektuellen ausmacht, nicht nur schwierig,¹ sondern unmöglich ist,² trägt zur Verwirrung um so mehr bei, als die Festsetzung des mit unserem Stichwort Angezeigten auch nach Sprach- und Kulturgebieten variiert. Golo Mann sieht eine sehr weit und eine ziemlich eng gefaßte Bedeutung des Begriffs «Intellektueller»: Im ersten Wortsinn würde man sämtliche «akademischen» und «künstlerischen» Berufe dazuzählen, im zweiten «nur die Publizisten, die Kritiker, die über das schreiben, was andere geschaffen haben, die Feuilletonisten, die Fe-

Heinz Robert Schlette Die Autorität des Intellektuellen

Ist es seriös, sich zu dem Thema «Die Autorität des Intellektuellen» zu äußern? Ist dieses Thema nicht unerschöpflich, verleitet es nicht zu abstraktem Geschwätz? Und klingt es nicht wie ein Widerspruch in sich selbst? Ich entschuldige mich damit, daß auch andere sich auf dieses Glatteis begeben haben und immer wieder begeben, und versuche, zunächst das Problem, um das es geht, hin-