

„Katholizismus auf dem Weg zur Sekte“?

Eine alte Hypothese für neue Probleme

Luca Diotallevi

Wie die Ausgangsfrage der folgenden Untersuchung lauten muss, ist klar: *Gibt es im Katholizismus eine steigende Tendenz zur Sektenbildung¹, und ist diese Tendenz womöglich in kirchlich anerkannten „Bewegungen“² besonders ausgeprägt?*

I. „Katholizismus auf dem Weg zum Sektierertum“ Die Frage und ihre soziologische Bedeutung

Innerhalb des katholischen, kirchlichen Gewebes wird heute insbesondere durch die kirchlich anerkannten „Bewegungen“ eine Tendenz verbreitet, die traditionell nicht ganz neu ist, aber auch nie vorherrschend war. So wird das Vorrecht der Territorialität als Kriterium innerkirchlicher Aufteilung (Diözesen, Pfarreien) neu bewertet. Mit diesem Vorrecht ist aber der grundlegend inklusive Charakter des Katholizismus verbunden, der auf einer „nicht elitären“ Zugehörigkeit beruht – einer typischen Erscheinung von „Kirchenreligiosität“.

1. Religiöse Vielfalt

Wenn wir von den Institutionen absehen und uns in die Lage der Gläubigen versetzen, stellt sich die Frage, ob es in diesen Kontexten für den einzelnen Gläubigen eine sozial noch erkennbare „Kirchenreligiosität“ gibt. Ist für den Durchschnittsgläubigen die Erfahrung der *una sancta* überhaupt noch auf gesellschaftlich relevante Weise möglich? Oder ist er nur noch ein Angehöriger einer „geschrumpften Kirche“, die er einmal als *una pura* versteht, ein andermal nur als „Anbieterin“ des passendsten religiösen Produkts wählt? Können wir wie früher *auch noch* empirisch zwischen einer religiösen Zugehörigkeit kirchlichen und nichtkirchlichen Typs unterscheiden? Oder wird die religiöse Zugehörigkeit und Partizipation kirchlichen Typs auch *innerhalb* der katholischen Kirche zu einer Zugehörigkeit und Partizipation nichtkirchlichen Typs werden, sodass die Kirche in eine gewöhnliche und unvermeidlich oberflächliche Anhäufung dieser fragmentierten Kirchengemeinschaften umgestaltet wird?

2. Die Frage aus soziologischer Sicht

Wenn man die Frage stellt, ob sich innerhalb einer Kirche sektiererische Orientierungen und Stile verbreiten, übernimmt man das klassische religionssoziologische Schema „Kirche versus Sekte“. Gemäß diesem Schema stellen die Begriffe „Kirche“ und „Sekte“ zwei *gegensätzliche* religiöse Organisationsmodelle dar. Beide, Kirche und Sekte, sind religiöse Organisationen, stehen aber hinsichtlich ihrer Hauptmerkmale in einem Verhältnis gegenseitigen, fast perfekten Ausschlusses, vergleichbar mit den Gegensätzen in einer Gattung. Noch vor kurzem ordnete die Religionssoziologie religiöse Organisationen entweder dem Typ „Kirche“ oder dem Typ „Sekte“ zu. Später kamen noch andere Typen hinzu wie „Denominationen“, „Kulte“, „Bewegungen“ etc., sie wurden aber nie so genau definiert wie die ersten beiden und hoben deren gegensätzliche Verhältnisbestimmung nicht auf.

Aus soziologischer Perspektive scheint es mir angebracht und nützlich, wenigstens drei der impliziten Annahmen der Ausgangsfrage darzulegen: Die Kirche ist eine religiöse Organisation (A). Die Kirche ist eine religiöse Organisation, deren Hauptmerkmale jenen der religiösen Organisation vom Typ „Sekte“ entgegengesetzt sind: inklusiver versus exklusiver Charakter, territoriale versus elitäre Zugehörigkeit, unterschiedliche Kontrollverfahren der internen Konsenserhaltung, andere Verbreitungstechniken etc.³ (B).

An dritter Stelle soll der enge Zusammenhang zwischen dem traditionellen Schema „Kirche versus Sekte“ und der *traditionellen* Version der Säkularisationstheorie⁴ aufgezeigt werden, die heute oft als *old paradigm* bezeichnet wird. Es ist tatsächlich eher schwierig, das Schema „Kirche versus Sekte“ anzuwenden, ohne damit gleichzeitig eine mehr oder weniger eindeutige Position zum problematischen Verhältnis zwischen Modernisierung und Religion einzunehmen. So impliziert die Annahme dieses Schemas die Vorstellung, dass der Modernisierungsprozess die gesellschaftlichen Manifestationen der Religion oder wenigstens jene der „*church oriented religions*“ an den Rand zu drängen droht (C). In Kontexten mit fortgeschrittener Modernisierung könnten diesem Marginalisierungsschub nur noch Sekten einigermaßen wirksam entgegenreten.

Kurz: Die Frage nach einer möglichen sektiererischen Entwicklung des Katholizismus impliziert - als *Terminus a quo* - einen Begriff von Kirche als einer spezifischen religiösen Organisation (A), einer religiösen Organisation mit hauptsächlich inklusiven und bürokratischen Strukturen (B) und einer religiösen Organisation mit geringen *chances* auf Erfolg angesichts der Herausforderung gesellschaftlicher Modernisierung (C).

II. Zunehmende Unbrauchbarkeit des analytischen Schemas „Kirche versus Sekte“

Die Frage nach einer möglichen sektiererischen Entwicklung des Katholizismus, die von den eigenen „Bewegungen“ auszugehen scheint, bereitet aus soziologischer Sicht einige Schwierigkeiten. Denn obwohl die Religionssoziologie auch

weiterhin von Kirchen, Sekten oder ganz allgemein von religiösen Organisationen spricht, beruft sie sich immer weniger auf das Gegensatzpaar „Kirche/Sekte“, um die verschiedenen und tendenziell gegensätzlichen Modelle religiöser Organisation zu beschreiben.

1. Distanzierung von einer Idee der Säkularisation

Schon J. Beckford⁵ sah für dieses klassische Schema keine Verwendung mehr, da es offensichtlich die Vielgestaltigkeit der Gesamtheit religiöser Organisationen nur ungenügend erfasst. Auch F.-X. Kaufmann⁶ und später R. Wuthnow⁷, B. Wilson⁸ und D. Hervieu-Léger⁹ kamen u.a. zu diesem Schluss.

Die empirische Analyse, aber auch die theoretischen Arbeiten rückten gezwungenermaßen immer mehr vom bekannten Schema „Kirche/Sekte“ ab. Aus verschiedenen, später ersichtlichen Gründen scheint es mir hilfreich, wenigstens einige der von Niklas Luhmann erarbeiteten analytischen Mittel vorzustellen.¹⁰ Sein Beitrag hat unter anderem den Vorteil, eine von der gesellschaftlichen Analyse nicht abgesonderte Religionsanalyse zu wagen.¹¹ Entsprechend kommt die Theorie Luhmanns folgenden Ansprüchen entgegen: Die Kirche wird nicht auf eine Organisation reduziert (vgl. A), Kirche und Sekte werden einander nicht als Gegensätze einer Gattung – der Gattung religiöser Organisationen – gegenübergestellt (vgl. B), das *old paradigm* und seine veraltete Idee von Säkularisation werden kritisch distanziert, ohne dabei Illusionen wie eine „Rückkehr des Heiligen“ und eine „Entsäkularisierung“ zu fördern (vgl. C).

Das Hauptmerkmal der fortgeschrittenen Modernisierung¹² im Sinn einer *global society* oder einer *Weltgesellschaft*¹³ ist der mehrdimensionale Prozess gesellschaftlicher Differenzierung. Diesem Prozess liegt jenes Prinzip zugrunde, das die Gesellschaft nach Funktionen aufzugliedern, d.h. auszdifferenzieren bestrebt ist.¹⁴ Eines der wichtigsten Phänomene ist die Bildung einzelner, spezialisierter Untersysteme innerhalb der Gesellschaft, die ein spezifisches soziales Funktional garantieren: die Politik, die Familie, die Ökonomie, die Wissenschaft, die Religion etc.¹⁵ Die dadurch eingeleitete Umstrukturierung erhöht auf drastische Weise die gesellschaftlich tolerierbare Komplexität und Kontingenz und drängt deshalb – ein zweiter besonders zu beachtender Aspekt – zu einer weiteren Differenzierung, die unter den verschiedenen Typen sozialer Systeme (oder „sozialer Ebenen“) absolut neu ist: Interaktionen, Organisationen, Gesellschaften. Wie Simmel schon ahnte, kommt es letztlich zu einer stark wachsenden Differenzierung zwischen psychischen und sozialen Systemen, zwischen

„Katholizismus auf dem Weg zur Sekte“?

Der Autor

Luca Diotallevi, geb. 1959 in Terni/Italien, Diplom in Philosophie, Doktor der Soziologie, unterrichtet Soziologie an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Rom III. Er war Senior Fellow am „Center for the Study of World Religions“ der Harvard Divinity School in Cambridge/USA. Veröffentlichungen u.a.: *Il rompicapo della secolarizzazione italiana* (2002), *Italian Case and American Theories: refining secularization paradigm*, in: *Sociology of Religion* 63 (2002/2). Anschrift: Università di Roma Tre, Facoltà di Scienze della Formazione, via dei Mille, 23 (I piano, stanza 7), I-00185 Roma, Italien.
E-Mail: l.diotallevi@educ.uniroma3.it.

Personen und sozialen Systemen, zwischen Religiosität und Religion etc.¹⁷ Als besonders nützlich erweist sich in diesem Zusammenhang der Hinweis Luhmanns auf die Differenzierung zwischen Organisationen und Gesellschaften, zwischen allgemeinen Kommunikationen und Kommunikationen, die Entscheidungen vermitteln.¹⁸

2. Religion als soziales Untersystem

In der hochmodernen, globalisierten Gesellschaft können Bereiche wie Politik, Ökonomie, Religion usw. unabhängiger voneinander agieren. Andererseits aber können der Geldwert oder das Recht nicht von einer einzigen ökonomischen oder politischen Organisation bestimmt werden. Im Allgemeinen kann das zur Steuerung des Untersystems zuständige Regelwerk nicht von einer einzigen Organisation vollständig kontrolliert werden, auch wenn sie innerhalb eines funktional spezialisierten Untersystems tätig ist.¹⁹

Als besonders wichtig erweist sich hierbei ein formaler Aspekt der sozialen Untersysteme in einer nach globalisierten Funktionen ausdifferenzierten Gesellschaft. Beispielsweise entwickelten sich Untersysteme wie Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Religion etc. zu derart komplexen sozialen Realitäten, dass jede in ihrer Gesamtheit absolut unorganisierbar geworden ist. *Gleichzeitig* sind sie soziale Funktionen, für deren Leistungen die notwendigen Organisationen hinsichtlich ihrer Anzahl, Verschiedenheit und Qualität höchste, unvorstellbare Stufen erreicht haben – sogar in jüngster Vergangenheit.²⁰ Schon zu Beginn der ersten Modernisierungsphase zeigt sich, dass die modernisierte Gesellschaft und jede ihrer Funktionen absolut unorganisierbare soziale Systeme geworden sind, Gebilde, die einen unglaublichen Bedarf an Organisationen haben. Die Religion bildet hierbei keine Ausnahme.²¹ Die religiösen Organisationen und ihre Verschiedenheit nehmen zu (in Übereinstimmung mit sämtlichen Theorien über die Privatisierung der Religion und den Niedergang der sozioreligiösen Organisationen und Institutionen), gleichzeitig – nicht *dennoch* – stellt die Religionsfunktion eine absolut unorganisierbare soziale Realität dar, die nicht einmal lokal auf eine Organisation oder auf eine Gesamtheit von Organisationen begrenzt werden kann.

Wie gesagt, bedeutet dies nicht, dass religiöse Organisationen und religiöse Phänomene gesellschaftlicher Natur sich nicht gegenseitig beeinflussen würden.²² Es besagt nur, dass die *relative* Autonomie zwischen Organisationen und Gesellschaften und ihre *relative* Heterogenität zunehmen. Wie der Stand des Geldwertes im ökonomischen Austausch (innerhalb ökonomischer *Kommunikationen*) nicht von einer einzigen ökonomischen Organisation festgelegt werden kann, so können auch die „Inhalte“ des positiven Rechts nicht von einer einzigen politischen Organisation bestimmt werden – tatsächlich befinden wir uns schon *jenseits des Staates*. Auch das Regelsystem der religiösen Kommunikation kann nicht ausschließlich von einer einzelnen religiösen Organisation kontrolliert werden. Das bedeutet wiederum nicht, dass alle Organisationen den gleichen Einfluss auf die Gesellschaft hätten: Die Entscheidungen der *Federal Reserve* haben einen

größeren Einfluss auf den Währungsverlauf als die Entscheidungen der Banca d'Italia, gewisse wissenschaftliche Zeitschriften beeinflussen die *standards* der wissenschaftlichen Kommunikation mehr als andere, und der Einfluss der vatikanischen Bürokratie auf Dynamik und Form der religiösen Kommunikation ist wahrscheinlich entscheidender als jener anderer religiöser Organisationen.

Fassen wir zusammen: Der für eine hochmoderne Gesellschaft bezeichnende Differenzierungsprozess von sozialen Funktionen und die entsprechend anwachsende Differenzierung zwischen Organisationen und Gesellschaften sowie zwischen sozialem und persönlichem Herrschaftsbereich verdeutlichen die Unangemessenheit des analytischen Schemas „Kirche versus Sekte“. Ebenso unangemessen ist die Vorstellung, es gebe *Organisationen* (in diesem Fall religiöse), die sich und ihre Mitglieder vor den Folgen dieser Modernisierung bewahren könnten, wenn sie das ganze Religionssystem auch nur auf kleinem Raum *kontrollieren* (wie die traditionellen Organisationen „der Kirche“) oder wenn sie die eigenen Mitglieder, ihr Leben und ihre Entscheidungen, vom Einfluss dieser sozialen Ordnung fernhalten (wie die traditionellen Organisationen der „Sekte“).

Die fortgeschrittene gesellschaftliche Modernisierung ist fortgeschrittene Differenzierung. Die fortgeschrittene Differenzierung ist noch vor dem Verfall der Religion zunächst einmal zunehmende Spezialisierung *der* Religion, *innerhalb* des Religionssystems und *zwischen* Religion und Religiosität. Das heißt nicht, dass es keine Organisationen mehr geben könnte, die einen sehr großen Einfluss auf das gesamte religiöse System und den Rest der Gesellschaft ausüben. Man muss aber von Fall zu Fall verstehen, warum. Ebenso wenig heißt es, dass man kein „religiös orientiertes“ Leben führen könnte, sondern nur, dass ein solches Leben – gesellschaftlich gesehen – für den Einzelnen nicht mehr in der einfachen Anwendung kognitiver Schemata und festgelegter, normativer Vorschriften erfolgen kann.²³ Die Religionssysteme *müssen* sich die gesellschaftliche Relevanz *immer wieder neu* erobern²⁴, die gesellschaftliche Relevanz des persönlichen religiösen Lebens hingegen kann bereits nur noch durch Freiheit und Wahl hervortreten – nur dadurch, was für alle gilt, deutlich und schmerzhaft bewusst: Hier liegt die eigentliche Neuerung.²⁵

3. Die Kirche in einer differenzierten Gesellschaft

Welche Bedeutung hat also der Begriff „Kirche“ in einer funktional differenzierten Gesellschaft aus soziologischer Perspektive? Offensichtlich lassen sich weder die sozialen noch die religiösen Phänomene auf ihre organisatorische Dimension reduzieren, weshalb das klassische Schema „Kirche versus Sekte“ zu kurz greift. Es stellt sich somit die Frage, ob *es in einer funktional differenzierten Gesellschaft feststellbare und relevante religiöse Phänomene gibt, für die eine Definition in Begriffen der „Kirche“ noch von Belang ist?*

Mit andern Worten: Was ist die/eine Kirche in einer hochmodernen Gesellschaft und unter welchen Bedingungen ist es möglich und nützlich, *einen* bestimmten religiösen, traditionellen *Typus* als kirchliche Form zu definieren? Man könnte zunächst einmal aus phänomenologischer Sicht zu antworten versuchen. In einer

nach Funktionen ausdifferenzierten Gesellschaft gibt es entsprechend der internen Weitläufigkeit und Komplexität des religiösen Untersystems verschiedenste religiöse Traditionen. Die einen streben in alle Richtungen, andere hingegen lenken ihre Kräfte grundsätzlich in bestimmte Richtungen oder lassen sich gar in eigentliche Nischen nieder. So existieren im Westen religiöse Traditionen, die auf sozietalear Ebene wenig artikuliert sind und kaum Einfluss haben (wie die *denominations*), zugleich existieren hier und vor allem im Osten religiöse Traditionen, die mehr oder weniger systematisch auch als Organisationen strukturiert sind. Der Katholizismus selber scheint nach anfänglichem Widerstand die Herausforderung der gesellschaftlich fortgeschrittenen Modernisierung angenommen zu haben, sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf organisatorischer Ebene.²⁶ Im Allgemeinen neigt die katholische, religiöse Tradition dazu, sich die Weitläufigkeit und Komplexität des Religionssystems anzueignen.

Wenn wir nun von der phänomenologischen zur theoretischen Ebene wechseln und bei Luhmann eine Antwort auf die Frage nach einer soziologischen Definition von „Kirche“ suchen, könnte die Antwort möglicherweise überraschen. „Kirche“ ist nach Luhmann der Begriff, auf den die gesellschaftlichen Manifestationen der Religion zurückzuführen sind.²⁷ Mit dem Begriff „Kirche“ bezeichnet man also jede spezifisch religiöse Kommunikationsform.

Aus phänomenologischer wie auch aus theoretischer Sicht kann folglich mit guten Gründen gesagt werden, dass in einer hochmodernen Gesellschaft eine „Kirche“ zwar Organisationen *hat*, selber *aber keine* Organisation *ist*. Dies dürfte genügen, um die Vorbehalte gegenüber der Anwendung des Schemas „Kirche versus Sekte“ (vgl. B) sowie gegenüber dem Verständnis von Kirche als einer religiösen Organisation eines bestimmten traditionellen Typus besser zu verstehen (vgl. A). Was wir heute zu Recht als Kirche oder vielleicht noch als Sekte bezeichnen können, steht sich nicht mehr in einem Verhältnis gegenseitigen Ausschlusses gegenüber und bildet in der gleichen Gattung keinen Gegensatz mehr.

Auch aus historischer Perspektive des soziologischen Gedankens²⁸ kann diese Sinnverschiebung des Begriffs „Kirche“ einige plausible Argumente anführen. Sie wird beispielsweise nicht widerlegt durch die Tatsache, dass in einer bestimmten gesellschaftlichen Phase mit geringer funktionaler Differenzierung, folglich auch mit geringer Differenzierung zwischen gesellschaftlichen und organisierten Systemen, die Kirche in Westeuropa wie eine Makro-Organisation erschienen ist.

Gerade weil religiöse Traditionen kirchlicher und nicht kirchlicher Form nebeneinander existieren, kann man auch heute noch zwischen religiösen, kirchlichen Organisationen - mit religiös kirchlichen Traditionen und Institutionen verbunden - und religiösen, nicht kirchlichen Organisationen unterscheiden, auch wenn man auf den alten Begriff von Kirche als einer Organisation verzichtet. Innerhalb einer Reihe kirchlicher, beispielsweise katholischer Organisationen gibt es folglich exklusivere (einige „Bewegungen“) und weniger exklusive, oder solche mit höheren Eintritts- und Austrittskosten als andere. Theoretisch oder auch philolo-

gisch scheint es mir aber weder hilfreich noch vorteilhaft, die ersteren als Sekten und die letzteren als Kirchen zu bezeichnen (vgl. B).

4. Überleben in einer globalisierten Gesellschaft

Wie uns die empirischen Studien immer besser zeigen²⁹, und unter anderen auch Luhmann theoretisch zu erklären versuchte, steht der Religion grundsätzlich nichts im Wege, um in einer globalisierten Gesellschaft zu überleben (*to be able to cope with*). Die Religion kann in Form eines spezialisierten sozietales Untersystems überleben, auf dessen Regelsystem sich Organisationen und Interaktionen beziehen. Um die extreme soziale Komplexität/Kontingenz sowohl intern wie extern bewältigen zu können, muss das religiöse System ebenso wie das ökonomische, politische oder irgendein anderes System einen *mix* (sozietales) Inklusion und (organisierter) Exklusivität zulassen. Gleichermassen muss es geschickt synchron und diachron zwischen inflationärer Verwaltung des religiösen, kommunikativen Regelsystems (typisch für christliche, eher „liberale“ Strömungen) und deflationärer Verwaltung desselben wechseln können (typisch für christliche, eher „fundamentalistische“ und „sektiererische“ Strömungen).

Innerhalb des Religionssystems sowie innerhalb des politischen, ökonomischen oder eines anderen Systems existieren Interessen und Traditionen, die auf eine Nische ausgerichtet sind. Mit allen unzähligen, dazwischen liegenden Abstufungen existieren aber auch religiöse Interessen und Traditionen, die die gesamte Dynamik des Untersystems zu steuern bestrebt sind. Gerade im letzteren, auch für den Katholizismus typischen Fall dürfte die Tatsache, dass „liberale“ und/oder religiös „fundamentalistische“ oder „sektiererische“ Politiken gleichzeitig nebeneinander bestehen, nicht mehr erstaunen als jene, dass ökonomische oder politische Interessen sich nicht geschlossen und für immer mit einer einzigen Strategie identifizieren.³⁰ Auch dass im Archipel der katholischen kirchlichen Organisationen gegensätzliche Politiken und Organisationen zusammen vorkommen, zumindest bis zu einem gewissen Grad³¹, dürfte nicht überraschen angesichts der Tatsache, dass in einem gewissen *institutional field* Unternehmen existieren, die in einen ganz bestimmten Sektor investieren, andere hingegen nicht oder in entgegengesetzter Absicht.

Wahrscheinlich müssen sich Religionssoziologie und Theologie insgesamt mit dem Ende einer gewissen Idee von Säkularisierung vertraut machen, wonach die Religion im Modernisierungsprozess dem Verfall preisgegeben sei (oder dem Ende der entgegengesetzten Idee). Zu diesem Ende kam es *vor allem* auch deshalb, weil seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert³² die religiösen, „kirchlichen“ Traditionen, bestimmt auch der Katholizismus, ein sehr viel komplexeres und ausgeklügelteres System gewesen sind, als dies viele Theologen und Sozialanalytiker wahrhaben wollten (vgl. C).

„Katholizismus auf dem Weg zur Sekte“?

5. Die interne Diversifizierung des religiösen Angebots als eine der katholischen, religiösen Modernisierungsstrategien

Mit E. Poulat und R. Moro³³ muss uns zumindest hinsichtlich des Katholizismus die Feststellung genügen, dass das Verhältnis zwischen Modernisierung und Religion allmählich die Form einer Konfrontation zwischen politischer, ökonomischer und wissenschaftlicher Modernisierung *einerseits* und religiöser Modernisierung *andererseits* angenommen hat. Das Verhältnis *zwischen* religiöser und gesellschaftlicher Modernisierung hat sich zu einer Konfrontation *zwischen einem Teil und dem Ganzen* entwickelt.

Den vielen politischen oder ökonomischen Modernisierungsformen entsprechend können wir ebenso viele religiöse, ja sogar viele katholische Modernisierungsformen aufzählen – was teilweise gemacht wurde. Unter diesen zahlreichen katholischen, religiösen Modernisierungsstrategien des 20. Jahrhunderts befindet sich offensichtlich auch jene, die von einem starken kirchlichen Impuls zur internen Diversifizierung des religiösen Angebots geleitet ist.³⁵ Diese Form katholischer, religiöser Modernisierung war vor allem in Italien vorherrschend und vielleicht auch in einigen anderen katholischen Regionen des lateinischen Europas.

Gerade in jüngster Zeit sind durch diese Strategie interner Diversifizierung des religiösen Angebots die „Bewegungen“ zu einem wichtigen Faktor innerhalb der katholischen Kirche geworden. Die Strategie kommt natürlich nicht auf „Missionsboden“ zum Einsatz, sondern in den sogenannten „katholischen Monopolen“, die in sozial modernisierte Kontexte integriert und durch geschützte religiöse Märkte gekennzeichnet sind.³⁶ Die Entstehung und Verbreitung der meisten kirchlichen Bewegungen fand gerade an solchen Orten statt, vor allem in Italien und Spanien.

III. Eine erste Teilantwort auf die Ausgangsfrage

Im Licht dieser vorangegangenen Erwägungen kommen wir wieder auf die drei soziologischen, in der Ausgangsfrage enthaltenen Annahmen zurück:

Zu „A“: In einem sozial hochdifferenzierten Kontext (der funktional organisierten Gesellschaft, der sozietal organisierten Systeme, der personal organisierten sozialen Herrschaftsbereiche etc.) ist es nicht zweckmäßig, die Kirche als eine bestimmte religiöse Organisationsform zu betrachten. In empirischen wie theoretischen religionssoziologischen Studien wird dies auch kaum mehr gemacht.

Zu „B“: Abgesehen von der Zweckmäßigkeit und Möglichkeit, noch von „Sekte“ im traditionellen Sinn zu sprechen, gibt es im gegenwärtigen gesellschaftlichen religiösen Kontext soziologisch keinen unmittelbar einsichtigen Grund, von einer „sektiererischen Entwicklung der katholischen Kirche“ auszugehen. Für die Analyse religiöser Organisationen ist es daher nicht mehr sinnvoll, Kirche und Sekte einfach als Gegensätze zu verwenden. Wahrscheinlich ist es sogar von Vorteil, sie als einander nicht mehr ausschließende Begriffe zu benützen.

Zu „C“: Die Permanenz eines sozietalen, in Religion spezialisierten Systems sowie

die Rolle der *leadership*, die einige christliche, u.a. katholische Traditionen bei der Gestaltung dieser Realität - auch auf globaler Ebene - ausüben, verlangt nicht nur die Aufgabe des analytischen Schemas „Kirche versus Sekte“, sondern auch die Aufgabe der klassischen und allzu einfachen Idee von Säkularisation, wonach die Religion durch die aggressive Modernisierung und vor allem durch die „Kirchenreligion“ dem allmählichen und unvermeidlichen Untergang geweiht sei.

So ist schließlich der Katholizismus in der *global society* dazu aufgefordert, einen wichtigen Teil im religiösen Modernisierungsprozess zu interpretieren. Er erreicht dies über alle bedeutenden Leitfunktionen des religiösen Untersystems (*Funktion, Leistungen, Reflexion*)³⁸, indem er verschiedene Typen religiös spezialisierter Sozialsysteme lenkt (Sozietale, Organisationen, Interaktionen).

Die Grenzen der soziologischen Beurteilung

Nun könnten wir natürlich noch untersuchen, *in welchem Umfang, in welchen Momenten und in welchen Sektoren* diese Bemühungen die Prägung deflationärer Politiken annehmen analog zu den bekannten Phänomenen des religiösen Sektierertums; oder *in welchem Umfang, in welchen Momenten und in welchen Sektoren* das Gegenteil eintritt. Gewiss kann die soziologische Beurteilung ein Beitrag zur evangeliumsgemäßen und kirchlichen Unterscheidung sein, ohne diese darauf reduzieren zu wollen. Sie versucht aber vor allem zu verstehen, welche dieser religiösen Politiken die dominante Position der katholischen Institutionen und Organisationen innerhalb des religiösen Untersystems fördert oder nicht. Nach erworbener Einsicht aber gibt es für die Soziologie scheinbar nur noch die Unmöglichkeit zu behaupten, dass eine religiöse Tradition kirchlichen Typs *immer, einzig und auf jeden Fall* auf inflationäre oder „liberale“ *policies* zurückgreifen muss, will sie nicht als Opfer eines sektiererischen Degenerationsprozesses erscheinen.

Um die katholischen, religiösen Bewegungen, vor allem jene mit eindeutigen Analogien zu sektiererischen Erfahrungen, auch in soziologischer Hinsicht verstehen zu können, dürfen einige wichtige und in traditionellen Sekten gewiss unübliche Merkmale nicht übersehen werden. Es sei nur daran erinnert, dass die Bewegungen - die Vorschriften der Lehre und des kanonischen Rechts der katholischen Kirche missachtend - das gegenseitige Legitimationsverhältnis überbetonen, das jede von ihnen mit der päpstlichen Autorität oder zumindest mit dem gegenwärtigen Pontifex unterhält. Kann also auch nur angesichts dieser Tatsache je von Sekten gesprochen werden, wenn diese Bewegungen gerade aufgrund eines speziellen Verhältnisses zum Pontifex ihre erstaunliche Autonomie gegenüber lokalen Kirchen und ihren Priestern ausbauen können und folglich in harter Konkurrenz zum territorialen *network* der katholischen „*supply side*“ aus Pfarreien und Gesellschaften stehen?³⁹ Die (gewiss nicht endlose) Entwicklung katholischer, sozioreligiöser Formen lässt also bestenfalls erkennen, dass die *polity* der katholischen Kirche⁴⁰ von einer Umstrukturierung erfasst ist und von einem *mono-channel religious authority structure* Modell in ein *multi-channel religious authority structure* Modell übergeht.⁴¹

Diese erste Teilantwort auf die Frage nach der sektiererischen Entwicklung des Katholizismus beabsichtigt nicht, die Diskussion zu beenden, auch wenn sie die Unangemessenheit einer gewissen Interpretationshypothese aufzeigt. Der Vorschlag einer anderen möglichen Deutung des gleichen Phänomens bezeugt vielmehr, dass jene die Ausgangsfrage inspirierenden Sorgen vollumfänglich geteilt werden. Dass nämlich die religiöse, innerkirchliche Fragmentierung in vielen Fällen schon weit fortgeschritten ist und eine reale kirchliche Kommunikation und Mitverantwortung unter den Gläubigen und Gruppierungen von Gläubigen gefährdet, ist offensichtlich ein äußerst gravierender Notstand: pastoral und strategisch. Dass außerdem das katholische Angebot religiöser Teilhabe sehr vielen Gläubigen oft nicht einmal andeutungsweise eine vollwertige Kirchenerfahrung zugesteht, bleibt ebenso wahr. Welche Bedeutung hätte sonst jenes *mea culpa* gehabt hinsichtlich der dürftigen Aufnahme des Ereignisses und der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Johannes Paul II. auf die Liste der schweren Vergehen (*Tertio Millennio Adveniente* n. 36) setzte, und in dessen Bewusstsein sich die Kirche dem kürzlich erfolgten Jubiläum näherte, ein *mea culpa*, das ausdrücklich auf die ungenügende Aufnahme gegenüber der Einladung einer in *Lumen Gentium* enthaltenen kirchlichen Erneuerung hindeutet?

Die Hauptgefahr des Katholizismus besteht also nicht *a priori* in einem gewissen Anteil an sektiererischen Elementen, sondern vielmehr in der Bewältigung der wachsenden sozioreligiösen Komplexität und Kontingenz, die gerade durch die (im Ansatz wesentlich positive) Individualisierung der religiösen Nachfrage begünstigt wird, indem die eigene maßlose, interne religiöse Vielfalt zugelassen und auf jegliche vernünftige Begrenzung verzichtet wird. So könnte hinsichtlich der „Bewegungen“⁴² die immer noch vorherrschende Zurückhaltung der kirchlichen Unterscheidungsgabe die Schwelle vorsichtigen Abwartens überschritten haben, das die pastorale Klugheit der Kirche seit jeher kennt. Bevor die sektiererische Natur der meisten dieser Bewegungen zu einer Gefahr wird, droht zuerst das kirchliche Gewebe zu zerreißen, was gerade diese Zurückhaltung ermöglicht hat.⁴³ Die Situation wäre aber ebenso gravierend, wenn - als Hypothese - die meisten dieser „Bewegungen“ nicht sektiererische, sondern „liberale“ Züge aufwiesen, wie dies vielleicht in nachkonziliaren Augenblicken festzustellen war.

Schließlich würde eine neue Wahrnehmung der religiösen, innerkirchlichen Vielfalt das Bewusstsein für eine folgenschwere spirituelle, kirchliche und pastorale Differenz schärfen. Es handelt sich um die Differenz zwischen „kirchlicher Bewegung“ und kirchlicher Gesellschaft: Zwischen Bewegungen, Netzwerken kirchlicher Gemeinschaften, die sich in der Regel den territorialen Netzwerken gewöhnlicher kirchlicher Gemeinschaften *an die Seite* stellen (inklusive und territorial: Diözesen und ihre Pfarreien), und Verbänden - herausragend ist der Fall der *Katholischen Aktion* - wo sich die Gläubigen gegenseitig unterstützen, um ihre Taufe und ihre Gaben *innerhalb gewöhnlicher* kirchlicher Gemeinschaften zu beleben und zu fördern.

¹ Vgl. für den Anfang Sabino S. Acquaviva/Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, Rom 1992; L. Dani, *Chiesa*, in: Franco Demarchi/Aldo Ellena/Bernardo Cattarinussi (Hg.), *Nuovo Dizionario di sociologia*, Turin 1987, 342–350; William H. Swatos jr., *Monopolism, pluralism, acceptance and reception: an integrated model for the church-sect theory*, in: *Journal for the scientific study of religion* (1975) 174–185; und ders., *Weber or Troeltsch? Methodology, syndrome and the development of church-sect theory*, in: *Journal for the scientific study of religion* (1976) 129–144.

² Für ein Gesamtbild vgl. Agostino Favale (Hg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, Roma 1991.

³ Vgl. Sabino S. Acquaviva/Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, aaO., 119.

⁴ Vgl. B. R. Wilson, *Secularization: the inherited model*, in: Philipp E. Hammond (Hg.), *The Sacred and the Secular Age*, Berkeley 1985, 9–20.

⁵ Vgl. J. Beckford, *Religious organization*, in: *Current sociology* 21 (1973/2), und ders., *Religious organization: a survey of some recent publications*, in: *Archives des sciences sociales des religions* (1984/1) 83–102

⁶ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Religion et bureaucratie. Le problème de l'organisation religieuse*, in: *Social Compass* 21 (1974/1) 101–107, und ders., *Kirche als religiöse Organisation*, in: *Concilium* 10 (1974/1) 30–36.

⁷ Vgl. Robert J. Wuthnow, *Sociology of Religion*, in: Neil J. Smelser (Hg.), *Handbook of Sociology*, Beverly Hills 1988, 473–510.

⁸ Vgl. B. R. Wilson, *Organizzazione Religiosa*, in: *Enciclopedia delle scienze sociali*, Bd. VII, Roma 1997, 381–395.

⁹ Vgl. D. Hervieu-Léger, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, in: *Sociological analysis* (1990) 15–25.

¹⁰ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, und ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000.

¹¹ Für die mehr inklusive Synthese vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984.

¹² Vgl. *Modernità e differenziazione sociale*, in: Niklas Luhmann u.a., *Moderno postmoderno*, Milano 1987, 88–97.

¹³ Siehe beispielsweise Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, 159 ff.

¹⁴ Für eine Vertiefung der Thematik bezüglich des Konzepts der „funktionalen Differenzierung“ vgl. insbesondere Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987; und ders. (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985.

¹⁵ Vgl. Niklas Luhmann/Raffaele De Giorgi, *Teoria della società*, Mailand 1995, 302ff.

¹⁶ Georg Simmel, *Über soziale Differenzierung* [Leipzig 1890] Bad Feilnbach 1990.

¹⁷ Vgl. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 30ff.

¹⁸ Siehe Claudio Baraldi/Giancarlo Corsi/Elena Esposito, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Urbino 1990, 122ff. Deutsche Ausgabe: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main 1997.

¹⁹ Vgl. auch aufgrund der vielen Hinweise Sabino Cassese, *La crisi dello Stato*, Roma/Bari 2002, und ders., *Lo Stato introvabile*, Roma 1997.

²⁰ Vgl. Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen 2000.

²¹ Vgl. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 284 ff; und ders., *Die Religion der Gesellschaft*, aaO., 226 ff.

²² Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, aaO., 380; und ders., *Funktion der Religion*, aaO., 72 ff; Baraldi/Corsi/Esposito, *Glossario*, aaO., 134 ff.

²³ Wenn wir abschließend als Thema von größerem Interesse die Besonderheit kirchlicher Gruppenformation, hauptsächlich jene der *Katholischen Aktion*, hervorheben, sollte die Frage der „religiösen Wahl“ der italienischen *Katholischen Aktion* mitberücksichtigt werden als spezifisches Produkt der Annahme des Zweiten Vatikanischen Konzils. Für eine bemerkenswerte Darstellung vgl. Carlo Maria Martini, *La Parola nelle città: lettere e discorsi alle diocesi. 1981-1982*, Bologna 1984, bes. 234-236.

²⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg/Niklas Luhmann, *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, in: Evangelische Kommentare (1978/11) 350-357.

²⁵ Vgl. Karl Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 637-668, und Hans-Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1989 zur Einflussnahme gesellschaftlicher Veränderungen auf die Kirche. Diese Schriften verdienten auch heute noch und vielleicht mehr denn je eine gründliche und wohlgesonnene Lektüre.

²⁶ Eine Forschungsrichtung, die die unterschiedliche Fähigkeit verschiedener religiöser Traditionen zur Erfassung der Eigenheit sozialer Phänomene aufzeigen könnte, untersucht die ökumenischen und interreligiösen Politiken, vielleicht sogar die entsprechenden katholischen Erfolge angesichts des unangemessenen Einsatzes anderer intereklesialer oder interreligiöser Organisationen (!), vgl. Faustino Teixeira, *Das Paradigma von Assisi*, in: Concilium 37 (2001/3) 348-358; Luca Diotallevi, *E' la globalizzazione delle fedi*, in: Corriere dell'Umbria, 24. 1. 2002, 19, als spezielle Beilage erschienen zur interreligiösen Begegnung von Assisi mit Beiträgen von Walter Kasper, Mohamed Nour Dachan, Flavio Lotti, Antonio Papisca, Romano Prodi, Kofi Annan, Vincenzo Coli, Enzo Fortunato, Sergio Goretti, Giuseppe Chiaretti, Diogo Aristei, Vincenzo Paglia, Luca Diotallevi u. a.; Peter Beyer, *Globalizing Systems, Global Culture Models and Religion(s)*, in: International Sociology (1998/1) 79-94, und ders., *The religious system of global society: a sociological look at contemporary religion and religions*, in: Numen 45 (1998) 1-29.

²⁷ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 56.

²⁸ Vgl. William Swatos, *Monopolism*, aaO., und ders., *Weber or Troeltsch?*, aaO.

²⁹ Vgl. James A. Beckford, *Religione e società industriale avanzata*, Roma 1991.

³⁰ Vgl. Niklas Luhmann, *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference*, in: Sociological Analysis 46 (1985) 5-20; auch unter diesem Aspekt handelt es sich um einen sehr wertvollen Text.

³¹ Die Durchführung des vielleicht wichtigsten Teils der Unterscheidung begänne mit der Verhältnisbestimmung zwischen dieser Schwelle und den Forderungen des Evangeliums, gemäß denen eine Legitimierung der gewagten pastoralen und disziplinären Opportunitäten, von denen man nicht selten Zuschauer ist, gewiss schwierig zu bewerkstelligen ist.

³² Siehe Renato Moro, *Il „modernismo buono“*, in: Storia contemporanea (1988/4) 625-716.

³³ Vgl. auch Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II. und Modernisierung*, Paderborn u.a. 1986.

³⁴ Die Geschichte dieser Politiken deckt das ganze italienische katholische 20. Jahrhundert ab (vgl. Luca Diotallevi, *Religione, chiesa*, aaO., und ders., *Il rompicapo*, aaO.). Für ein emblematisches und jüngerer Beispiel siehe Enzo Pace, *Rivoluzione nel personale, restaurazione nel politico. Neopentecostali e riaggregazione cattolica*, in: Gustavo Guizzardi (Hg.), *L'organizzazione dell'etero*, Mailand 1984, 196-199.

³⁵ Nicht zu verwechseln mit dem Modell der „pillars“! Siehe Luca Diotallevi, *Internal Competition in a National Religious Monopoly: The Catholic Effect and the Italian Case*, in: Sociology of

Religion 63 (2002/2) 137-156, aber auch Gérard Donnadieu, *Vers un marché du religieux?*, in: *Futuribles* 260 (2001) 5-21, oder Ralph Della Cava, *Vatican Policy: 1978-1990: an updated overview*, in: *Social Research* 59 (1992) 169-199.

³⁶ In diesem Sinn versuchte ich einige Argumente vorzulegen in: Luca Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione del cattolicesimo italiano?*, in: *Religioni e Società* (2001) 40-41. Bezüglich der Lösung, die das *Opus Dei* entschieden hat, ist es vielleicht noch besser, von einer „Prälaturisierung“ zu sprechen.

³⁷ Vgl. Favale, *Movimenti*, aaO., vgl. auch: *L'Osservatore Romano*, 28. 5. 1998 und 1./2. 6. 1998, mit der Liste der offiziell Eingeladenen zu einer Art von Weltbegegnung der offiziell anerkannten katholischen „Bewegungen“.

³⁸ Vgl. Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 54 ff.

³⁹ Vgl. Luca Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione*, aaO.

⁴⁰ Für das Konzept von „religious polity“ vgl. Mike McMullen, *Religious Politics as Institutions*, in: *Social forces* 73 (1994/2) 709-728.

⁴¹ Vgl. Luca Diotallevi, *Il rompicapo*, aaO., 102 ff, und ders., *Internal competition*, aaO., 149ff.

⁴² Nicht ohne Ausnahmen. Man denke nur an die Interventionen der Bischöfe von Foligno (11. 8. 1995), Florenz (25. 3. 1995), Turin (28. 5. 1995), Palermo (22. 2. 1996), den Puglien (1. 12. 1996), Vicenza (18. 12. 1996). Für eine Synthese der am meisten aufgegriffenen Themen vgl. M. M., *Le norme e l'implicito*, in: *Il Regno* (1996/8) 205. Vgl. auch die Intervention von Kardinal Carlo Maria Martini während der Synode über die „Laien“ von 1997, in: *Il Regno* 21/S. (1997/21) 666, aber auch schon: *Il Regno* (1986/14) 361-362.

⁴³ Man denke nur beispielsweise an die verschiedenen Zonen von Mittel- und Süditalien, wo die Empfehlung Johannes Pauls II. hinsichtlich der sonntäglichen Messfeiern (in: *Dies Domini*, Nr. 36) nur in geringem Maße angenommen worden ist.

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen

David Lehmann

In diesem Beitrag soll versucht werden, zu unterscheiden zwischen religiösen Bewegungen, die das Glaubensleben von Grund auf neu gestalten, und anderen, die das nur in geringem oder unbedeutendem Ausmaß tun. Dabei soll der Kontrast von Konformismus und Dissidenz helfen, womit zugleich quasi-politische Metaphern wie „progressiv“ und „konservativ“ strikt vermieden werden. Bei der

„Katholizismus auf dem Weg zum Sektierertum“?