

Unverkäufliche Leseprobe aus:

Rudolf Schlögl
Alter Glaube
und moderne Welt
Europäisches Christentum
im Umbruch 1750–1850

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.

© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Inhalt

Einleitung: Das Christentum als Religion der Gesellschaft	9
--	----------

I Das Christentum im Ancien Régime	23
---	-----------

1. Symbiotische Konkurrenz. Geistliche und weltliche Herrschaft in der Vormoderne	28
2. Christliche Kirchen in Europa	37
<i>Optionen der Form</i>	37
<i>Hierarchie und Besitz</i>	40
<i>Gemeindekirche und Staat</i>	53
3. Hierarchie und Eliten	62
4. Pfarrer	72
<i>Einkommen und Herkunft</i>	74
<i>Patronat als Herrschaft</i>	81
5. Scheiternde Reformen	87
<i>Frankreich</i>	88
<i>Die Jesuiten</i>	91
<i>Habsburg</i>	92

II Das Christentum in der Bürgergesellschaft	103
---	------------

1. Die Religion der Revolution	109
<i>Die Constitution Civile</i>	110
<i>Dechristianisierung</i>	115
<i>Der Kult der Revolution</i>	118

2.	Die großen Säkularisationen	126
	<i>Italien und Spanien</i>	128
	<i>Die Reichskirche</i>	131
	<i>England</i>	133
3.	Von der privilegierten Korporation zum Verein	139
	<i>Toleranz</i>	139
	<i>Schwierige Pluralität der Bekenntnisse</i>	142
4.	Die Erfindung der politischen Religion	157
	<i>Gesellschaft und Moral</i>	159
	<i>Gesellschaft und Familie</i>	161
	<i>Gegen Atomisierungen</i>	163
	<i>Politische Religionen</i>	167
	<i>Kirche als politische Form</i>	177
5.	Diffusion und Enteignung	184
	<i>Der politische Raum der Partizipation</i>	184
	<i>Die Monarchie</i>	190
	<i>Die Nation</i>	208
	<i>Religion und Politik</i>	221

III Das Christentum in der Vergesellschaftung der Moderne 227

1.	Organisation und die Folgen	233
	<i>Die Gnadenanstalt</i>	233
	<i>Protestantische Staatskirchen</i>	241
	<i>Autonomie und Mitgliedschaft als Problem</i>	246
2.	Religion als soziale Bewegung	253
	<i>Methodisten und Deutschkatholiken</i>	256
	<i>Missionsvereine und Bibelgesellschaften</i>	263
	<i>Begeisterte Netzwerke</i>	268
3.	Frömmigkeit	271
	<i>Entkirchlichung</i>	273
	<i>Familienfrömmigkeit</i>	280
	<i>Medienfrömmigkeit</i>	284

	<i>Mit der Transzendenz kommunizieren</i>	291
	<i>Das Jenseits wahrnehmen</i>	301
4.	Frauen in der Religion der Männer	307
	<i>Die Ordnung der Geschlechter</i>	308
	<i>Caritas, Philanthropie und Mission</i>	310
	<i>Enteignete Spiritualität</i>	319
	<i>Phantasmen der Ordnung und der Sünde</i>	322

IV Das Christentum als Kultur 339

1.	Ideen und Strukturen	341
2.	Das Problem des Deismus	347
	<i>Die Religion der Societas civilis</i>	348
	<i>Theodizee</i>	354
	<i>Religion als Kultur</i>	357
3.	Religionen und die Religion in der Menschheitsgeschichte	362
	<i>Anfänge der Historisierung</i>	364
	<i>Der lange Weg zum Kollektivsingular</i>	369
	<i>Ortloses Christentum</i>	394
4.	Religion und die Grundlagen der Kultur	397
	<i>Selbstoffenbarung</i>	397
	<i>Mitteilungen: Gott und die Sprache</i>	400
	<i>Reflexivität: Symbole und Mythen</i>	403
5.	Die Religion der Philosophen und der Theologen	407
	<i>Das absolut freie Wesen</i>	408
	<i>Der sich selbst anschauende Geist</i>	411
	<i>Die potentia existendi</i>	414
	<i>Selbstverhältnisse</i>	416
	<i>Religion »setzen«</i>	421
6.	Verschiebungen	433

Schluss: Säkularisierung?	437
<i>Säkularisierung als Konzept</i>	439
<i>Differenzierung</i>	444
<i>Inklusion</i>	448
<i>Kommunikation und Sinnbildung</i>	451
<i>Säkularisierung beobachten</i>	454
Anhang	457
Anmerkungen	459
Quellen und Literatur	504
Danksagung	540

Einleitung: Das Christentum als Religion der Gesellschaft

Zwischen 1750 und 1850 vollzog sich in den Gesellschaften Mittel- und Westeuropas ein tiefgreifender Umbruch, der nicht nur die Institutionen der politischen Ordnung betraf, sondern auch die Grundmuster im Prozess der Vergesellschaftung. In Amerika emanzipierten sich die britischen Kolonien und gaben sich eine Verfassung. Davon angestoßen, wurden in Europa in einer Revolution und weiteren zwei Jahrzehnten der Staatenkriege die institutionellen Gerüste des feudalen Ancien Régime in Trümmer geschlagen, damit eine neue »bürgerliche« Gesellschaft mit den ihr entsprechenden politischen und sozialen Einrichtungen an ihre Stelle treten konnte. Das europäische Christentum war in einem doppelten Sinn an diesem Umbruch und der nachfolgenden Suche nach neuen Ordnungsmustern beteiligt. Es unterlag in seinen sozialen Formen selbst einem tiefgreifenden Wandel, der sich aus der Umstellung der gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien ergab, und wirkte dabei wiederum zurück auf die Prozesse der Vergesellschaftung und ihre Institutionen. Von dieser Umgestaltung der sozialen Form des europäischen Christentums zwischen 1750 und 1850 handelt das vorliegende Buch.

Nicht die Geschichte der europäischen Christentümer ist Thema¹, sondern die Geschichte des europäischen Christentums als Religion der europäischen Gesellschaft am Beginn der Moderne. Darin liegt eine doppelte Festlegung: Es soll der Begriff der Gesellschaft jenseits eines bloßen Synonyms für staatlich gegliederte Sozialität ernst genommen und Religion als ein soziales Phänomen begriffen werden, das nur im Kontext von Gesellschaft als einer Struktur angemessen zu verstehen ist.

Die Forschung hält eine Vielzahl von Einzeluntersuchungen zu den christlichen Kirchen, zur Frömmigkeitsgeschichte und auch zur Diskussion über Religion bereit, auf die hier zurückgegriffen werden konnte. Für das Konzept und die Ausarbeitung der Fragestellung bot diese Literatur allerdings kaum Hilfestellung.²

Die Kirchengeschichte und die Profangeschichte, soweit sie sich mit dem Thema Religion beschäftigt, haben bislang andere Perspektiven eingenommen. Die Kirchengeschichte konzentriert sich im Regelfall auf die institutionell-kirchliche Gestaltung – schon die Frömmigkeitsgeschichte wird meist abgespalten –, so dass Gesellschaft in ihren Darstellungen allenfalls noch als das andere von Religion vorkommt, das man dann thematisiert, wenn soziale Problemlagen in kirchlichen Institutionen bearbeitet werden oder Politik sich mit der Gestaltung des religiösen Lebens befasst. Kirchengeschichte bleibt darüber hinaus stets so weit Theologie, dass sie ihren Blickwinkel konfessionell verengt und die jeweils anderen Konfessionen gar nicht oder allenfalls in pauschalisierender Form vorkommen.³ Die Profangeschichte tendiert umgekehrt auffälligerweise gerade dann, wenn sie Gesellschaftsgeschichte sein will, dazu, Religion ebenfalls als Teil der »kulturellen Entwicklung« zu thematisieren, sie also als Sondersphäre der sozialen Wirklichkeit, als »Provinz des Lebens« zu marginalisieren und zu isolieren.⁴ Weit weniger hilfreich als erhofft für die methodische und konzeptionelle Gestaltung meines Vorhabens erwies sich auch die Religionswissenschaft. Ihre Forschungen sind nach wie vor geprägt durch die Anstrengung, sich einen von anderen gesellschaftlichen Phänomenen unterscheidbaren Gegenstand durch die vergleichende Betrachtung seiner Merkmale oder »Dimensionen« zu sichern. Seit ihren Gründungsvätern Max Müller und Edward B. Taylor entwirft die Religionswissenschaft deswegen Typologien von Religionen und religiösen Phänomenen, die entweder enthistorisiert und auf eine immanente Entwicklungslogik hin untersucht oder auf zivilisationsgeschichtliche Entwicklungsschemata bezogen und damit in ein normativ bestimmtes Raster eingeordnet werden. Religion wird auf diese Weise ebenfalls von den sie umgebenden gesellschaftlichen und historischen Kontexten abgegrenzt, statt sie aus ihnen heraus begreifen zu wollen. Religionswissenschaftler, die es vorziehen, einzelne Religionen in kon-

kreten historischen Konstellationen zu untersuchen, verzichten entsprechend auf einen allgemeinen Begriff von Religion.⁵

Aus Gründen, die weit über das hinausgehen, was in dieser Einleitung zu erörtern ist, habe ich mich daher dafür entschieden, das Konzept auf einer kommunikations- und medientheoretischen Grundlage zu entwickeln, wie sie die Systemtheorie bietet. Mir scheint zur Zeit kein weiterer sozialtheoretischer Begriffsapparat von vergleichbarer Klarheit verfügbar, der sich dem Kernproblem der sozialen Welt stellt, ihre Ordnung über Differenzbildungen des Sinns selbst hervorzubringen und die Stabilität dieser Ordnungsmuster selbst zu garantieren. Die Systemtheorie rechnet mit der zirkulären Emergenz sozialer Phänomene. Sie entbindet damit von der schon bei kurzer Selbstbeobachtung unplausibel werdenen Notwendigkeit, gesellschaftliche Ordnungsmuster in ihrer Stabilität und Reproduktion auf die Motive und Aufmerksamkeitsressourcen von einzelnen Menschen zurückzuführen. Sie berücksichtigt andererseits, dass Individuen, Gruppen und Institutionen aller Art in der sozialen Welt nicht isoliert vorkommen, sondern in ihrer jeweiligen Eigenheit und ihren Handlungsmöglichkeiten bestimmt sind durch Beziehungen zu anderen Menschen, Gruppen und Einrichtungen. Diese relationalen Verhältnisse sind beschreibbar, und sie sind in einer bestimmten historischen Konstellation nicht beliebig. Daraus ergeben sich überzeugende Argumente, an einem substantiellen und theoretisch ausgearbeiteten Gesellschaftsbegriff festzuhalten.

Hinzu kommt, dass die Systemtheorie Wirklichkeit ausdrücklich als Resultat von Beobachtungen fasst. Niemand weiß zu sagen, wie die Welt jenseits unserer Beobachtungen beschaffen ist. Die wissenschaftliche Beobachtung von Welt macht dabei keine Ausnahme. Sie muss sich daher bewusst sein, dass ihr Gegenstand nicht einfach eine gegebene soziale Welt ist; vielmehr beobachtet Wissenschaft, wie diese soziale Wirklichkeit in Beobachtungen und Kommunikationen für die Beteiligten zur strukturierten Realität wird. In genau diesem Sinn will ich mich damit befassen, wie das Christentum als Religion der Gesellschaft hervorgebracht und »in Form gesetzt« wird. Dazu ist ein Begriffsinstrumentarium notwendig, das mit seinen Unterscheidungen auf die Hervorbrin-

gung einer sinnhaften, strukturierten sozialen Wirklichkeit zielt. Sinn, Kommunikation, Beobachtung, Medien, System, Umwelt, Semantik, Selbst- und Fremdbeschreibung, Differenzierung und Komplexität sind solche Begriffe. Meine Darstellung wird sich an den mit ihnen verbundenen Konzepten orientieren, ohne sich allerdings in ihrer umfänglichen Erörterung zu verlieren und sich die Freiheit der sprachlichen Variation nehmen zu lassen.⁶

In einem zweiten Schritt braucht eine Wissenschaft, die sich für die Konstitution und Geschichte sozialer Ordnungsmuster interessiert, Begriffe, die eine Vorstellung von den sozialen Gegenstandsbereichen vermitteln, um die es ihr zu tun ist. Sie müssen nicht mit denen identisch sein, mit denen die von Wissenschaftlern beobachteten Menschen ihre soziale Welt ordnen und strukturieren, können es gar nicht, weil – jedenfalls bei historischen Untersuchungen – sich die Welt inzwischen geändert hat, vor allem aber, weil die Beobachtungen erster und zweiter Ordnung mit jeweils unterschiedlichen Zielen verbunden sind. Für Akteure, die in sozialen Figurationen kommunizieren und beobachten und auf diese Weise die Figuration reproduzieren, geht es um den Erfolg von Handlungen und Kommunikationen. Erwartungen müssen erwartbar werden, und die Welt wird daher mit Unterscheidungen beobachtet, die dazu einen Beitrag leisten. Man schreibt deswegen beispielsweise Kausalitäten in den Lauf der Dinge ein und kreierte damit »Akteure«, wie sie Bruno Latour identifiziert. Den Wissenschaftler interessiert dann, auf welche Weise dies geschieht. Er fragt nach der semantischen Logik von Unterscheidungen und den semiotischen Strategien in Beobachtungen erster Ordnung.⁷ Deswegen schlägt die Systemtheorie auch eine funktionale Analyse sozialer Konstellationen und Phänomene vor. Das tut sie gerade nicht, um, wie häufig unterstellt, soziale Ereignisse an Interessen zu binden, sondern weil sie damit rechnet, dass die Funktion nicht in Absichten und Interessen aufgeht, im Extremfall gar nicht dort in Erscheinung treten muss. Soziale Figurationen – von Paarbeziehungen angefangen, bis hin zu Gesellschaften – sind auch deswegen stabil, weil sie sich selbst als Ganzes und erst recht aus der Perspektive einzelner Beteiligter undurchsichtig bleiben. Seit dem 19. Jahrhundert ist das Wissen darum in Sozialtheorien unter dem Stichwort »Ideologie« festgehalten.

Die funktionsorientierte Beschreibung und Analyse sozialer Ereignisse und Figurationen hat den weiteren Vorteil, dass sie soziale Phänomene als Lösung von Problemlagen identifiziert und damit die Suche nach äquivalenten Lösungsmöglichkeiten anregt, um diese dann in ihren Folgen vergleichen zu können. Das macht die Varietät sozialer Phänomene verständlich und die unterschiedlichen Entwicklungslogiken, denen sie häufig bei gleichen Ausgangskonstellationen folgen. Im Unterschied zum normativ aufgeladenen Konzept der Ideologie befreit die funktionsbezogene Analyse von der Teleologie.

Religion erscheint zunächst als ein individuelles Phänomen. Das protestantische Christentum gestaltet seit der Reformation die Beziehung des einzelnen Menschen zu seinem Gott. Man kann mit Schleiermacher etwas allgemeiner formulieren und auf die Fähigkeit und die Bereitschaft abheben, dem irdischen Geschehen im Horizont des Unendlichen einen Sinn zu geben. Religiöse Sinnbildung begründet damit ein bestimmtes Welt- und Selbstverhältnis. Ethnologische Forschungen legen nahe, dass es in frühen Phasen sozialer Evolution darum ging, dem Unvertrauten, dem Überraschenden einen Sinn zu geben und es damit in die vertraute Welt zurückzuholen und einzuordnen. Man steht dann am zirkulären Grund sozialer Ordnung. Das Unerwartete setzt nichtenttäuschte Erwartungen voraus, und diese werden nur dann greifbar, wenn es auch enttäuschte gibt.⁸ Religion wäre damit am Urgrund der Vergesellschaftung des Menschen verortet.

Man mag sich weiter vorstellen, dass sich dann in der Kommunikation einzelner Menschen oder Gruppen dieses Anfangsparadox in unterschiedlicher Weise entfaltet. Personifizierungen in Gestalt von Geistern, Dämonen und Göttern waren naheliegende Kandidaten. So weit könnten das immer noch Bewusstseinsphänomene, individuelle religiöse Erfahrungen bleiben. Auch Schleiermacher unterstellt deswegen das Bedürfnis, sich über die Erfahrung des Unendlichen auszutauschen, die Gegenwart des Göttlichen, der man gewahr wurde, mitzuteilen, allein um auf diese Weise sich Gewissheit zu verschaffen, dass man sich nicht getäuscht habe und man nicht allein sei mit solchen Wahrnehmungen.⁹ Religion wird nicht erst in diesem Moment ein gesellschaftliches Phänomen,

denn sie ist es schon im Moment der Sinnbildung. Sie wird aber damit zu einer Sonderform der Kommunikation und kann somit zur Institution ausdifferenziert werden. Virtuosen der religiösen Erfahrung mögen dabei eine wichtige Rolle gespielt haben. Wie immer soziale Evolution sich im Detail weiterhin gestaltet haben mag: Erst wenn und sobald die individuelle religiöse Sinnbildung in dieser Weise kommunikabel geworden ist, kann der Prozess sozialer Ausdifferenzierung anlaufen. Die Reproduktion der Differenz ist dann keinen weiteren Beschränkungen ausgesetzt, weil das Bezugsproblem weder räumlich eingrenzbar noch im Auftreten selten und zeitlich beschränkt gedacht werden muss. Die Differenz wird sich stabilisieren, wenn sich gesellschaftliche Problemlagen ebenfalls über die Entfaltung des Paradoxes von Immanenz und Transzendenz bearbeiten lassen.

Dieses Szenario hat Emile Durkheim in seiner Untersuchung der Religionen der Ureinwohner Amerikas und Australiens entfaltet. Darin identifiziert er als gesellschaftliche Funktion von Religion, über ein Totem Individuen in Verwandtschaftsgruppen einzuordnen, die mit natürlichen Verwandtschaftsbeziehungen nur bedingt etwas zu tun haben.¹⁰ Die Religion dieser Gesellschaften bildet soziale Ordnungsmuster nicht ab, sondern ist an ihrer Hervorbringung beteiligt. Sie trägt dazu bei, dass Sozialität sich zu einer Gesellschaft ausfalten kann, die dann komplexer ist, als sie ohne Religion wäre. Das hat mit dem individuellen religiösen Erleben und dessen Funktionalität nur noch sehr vermittelt etwas zu tun. Es setzt dieses aber voraus, wie es das Erleben umgekehrt selbst formt. Die Reproduktion der Gesellschaft greift in struktureller Koppelung auf autonom laufende Bewusstseinsprozesse zurück.

Auf diese Weise erklärt sich, dass einzelne Individuen auf religiöse Sinnbildung verzichten können, während für Gesellschaften Sinnbildung im Horizont der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz und vor allem die darauf aufbauende Ausdifferenzierung von Handlungsmustern und Institutionen in den historischen Zeiträumen, die Wissenschaftler derzeit überblicken, als unverzichtbar erscheint. Zu vielfältig ist die einmal institutionalisierte Religion am gesellschaftlichen Selbstbezug beteiligt, an der Art und Weise, wie sich Gesellschaften ordnen und wie sie diese Ordnungsleistungen reflektieren. Das bringt Reli-

gion in die Nähe von Herrschaft und Macht, sobald Gesellschaft auch durch auf Dauer gestellte Gewaltfähigkeit geordnet wird, so dass beides sich häufig zum ununterscheidbaren Amalgam verbinden kann. Die Sprache der Macht hat von Anfang an einen religiösen Grund.¹¹ Daher lässt sich die soziale Form von Religion nicht ohne gesellschaftliche Strukturanalyse verstehen und die Semantik von Religion nicht ohne Blick auf die Selbstbeschreibung von Gesellschaft.

Für Religion hat diese gesellschaftliche Funktionsfestlegung weitreichende Folgen, die auch noch im Christentum des 19. Jahrhunderts zu fassen sind. Die Ausdifferenzierung gegenüber den Handlungsräumen der weltlichen Herrschaft wird zu einem Dauerproblem, das im westlichen Christentum weder durch Augustins Unterscheidung von *civitas dei* und *civitas terrena* noch durch Luthers Zweireichelehre zufriedenstellend gelöst wurde. Sie führt aber offenbar auch dazu, dass Religion stets mit Prozessen der Gruppenbildung und der gesellschaftlichen wie individuellen Identitätsbildung befasst blieb. Religion ist – seit sie eine gesellschaftliche Dimension ist und entsprechende Funktionen übernommen hat – zu einem Medium sozialer Inklusion bzw. Exklusion geworden.

Dies kompensiert unter Umständen das dritte Problem, das die Ausdifferenzierung von Religion dauerhaft begleitet. Religiöse Sinnbildung hat zwar zunächst ihren Sitz im Selbst- und Weltbezug des einzelnen Bewusstseins. Schon hier aber geht es nicht ohne Gesellschaft. Sinn setzt Kommunikation und damit Sozialität immer schon voraus. In gleicher Weise wird die Ausdifferenzierung zu einem sozialen Phänomen. Sobald die systemische Ausdifferenzierung von Religion als Handlungsgefüge in institutionellen Formen gerinnt, deren Stabilität auf die Häufigkeit und Regelmäßigkeit religiöser Akte durch ein gläubiges Publikum angewiesen ist, kann man sich auf das spontane Bedürfnis nach religiöser Sinnbildung bei Individuen nur noch bedingt verlassen. Das dürfte schon bei Kulturen der Fall gewesen sein, weil die Bedeutung eines Gottes an die Attraktivität von Kultstätten und Tempeln gebunden war.¹² Erst recht wird dieser Punkt aber von Belang, wenn Kulte zur Religion werden oder es zur Kirchenbildung kommt. Dann fällt erst recht auf, dass die erfolgreiche Ausdifferenzierung und Evolution sozialer Institutionen an deren Fähigkeit gebunden ist, systemrelevante Handlungen und systemrelevantes Erleben

immer wieder hervorzubringen. Das Christentum hat unter dem Dach des gnadenvermittelten Heils eine ganze Reihe solcher Incentives, die sich auf die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz gründen und somit originär religiöser Natur sind, entwickelt und kultiviert. Die Erbsünde, der Teufel, die Vorsehung und die Unsicherheit des Heils lieferten fortwährend Anlässe, um die Zirkulation der Gnadenmittel zu stimulieren und dem Erleben einen Sinn in Bezug auf die basale Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zu geben. Dass man trotzdem seit der spätantiken Kirchenbildung in unterschiedlichen Formen eine Art Dauermision der Bevölkerung betrieb und die Gottesverehrung hauptsächlich als eine öffentliche begriff, die reguliert und damit vorgeschrieben werden konnte, verweist auf die nicht abnehmende Dringlichkeit des Problems. Religion mangelt es offenbar an einem symbiotischen Mechanismus, der religiöse Sinnbildung mit einer gewissen Zwangsläufigkeit motiviert, wie ihn etwa die Ökonomie aus dem Auseinanderklaffen von Bedürfnissen und der Knappheit der verfügbaren Güter zu deren Befriedigung mobilisieren kann. Zur Sinnbildung im Horizont des Religiösen gibt es stets auch Alternativen, die außerhalb von Religion liegen. Das europäische Mittelalter glaubte, sie als Narreteien neutralisieren zu können.¹³

Man kann sich daher vorstellen, in welche Zwangslagen es die christlichen Kirchen Europas seit der Mitte des 18. Jahrhunderts führte, als solche Generatoren religiöser Sinnbildung wegbrachen, weil sie wie die Erbsünde, die Prädestination und auch die Sorge um die armen Seelen in einer Welt des verantwortlichen Individuums theologisch wie alltagsweltlich rapide an Plausibilität verloren. Gleichzeitig wurden in einer gewaltsamen Säkularisierung die in die ökonomische und staatlich-politische Reproduktion der Gesellschaft hineingetriebenen Stützpfeiler eingegrissen, die das Christentum als Religion institutionell ausdifferenziert hatte. Die Formengeschichte der kirchlichen Institutionen wie des religiösen Lebens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die hier erzählt werden soll, hat genau dies zum Thema: wie die Ausdifferenzierung von Religion unter den neuen Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Ordnungsmuster weiterhin reproduziert werden konnte. Es brauchte einen tiefgreifenden institutionellen Umbau wie auch veränderte Anlassstrukturen, um weiterhin religiöse Sinnbildung hervorzubringen.

Diesen neuen Rahmen setzte eine Gesellschaft, die sich in ihren modernen Strukturen von einem Ancien Régime abgrenzte, das in der Revolution untergegangen war. Sie begriff sich als eine »bürgerliche« Gesellschaft rechtsgleicher Individuen, in der die Verteilung von Reichtum durch weitgehend ungebremste Marktmechanismen geregelt, die verstörenden Resultate dieses Prozesses durch eine staatliche Garantie des Eigentums abgesichert und die politische Ordnung von Herrschaft auf partizipativ generierte und kontrollierte politische Macht umgestellt worden war. Seit Max Weber die Moderne durch das Nebeneinander von Wertsphären eigener Rationalität gekennzeichnet hat, ist man daran gewöhnt, diese Gesellschaft als polykontextuell, ohne ein identifizierbares Zentrum, zu kennzeichnen. Das Grundmuster, dem die Bildung sozialer Strukturen jetzt folgt, ist Funktion und nicht mehr Hierarchie.

Vor allem die neuen politischen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, die anders als die *Societas civilis* des Ancien Régime ihre Ordnung nicht mehr durch eine ihr von außen gegenüber tretende (monarchische) Herrschaft sichergestellt sah, sondern sie aus sich selbst hervorbringen musste, führten dazu, dass Massenmedien eine zunehmend wichtige Rolle für Prozesse gesellschaftlicher Integration und für die Reproduktion von Strukturmustern spielten. Diese neue Konfiguration wurde als Trennung von Staat und Gesellschaft beschrieben, weil jetzt auch die zur Politik gewordene Herrschaft ein Ausdifferenzierungsproblem hatte.¹⁴ Als Chiffre für die Einheit der Differenz von Staat und Gesellschaft etablierte sich in der politischen Sprache wie in der Sozialtheorie die Nation. Sie trat an die Stelle der *Societas civilis*. Die semantische Verschiebung machte deutlich, dass die Umbrüche in den Ordnungsmustern der Gesellschaft von neuen Selbstbeschreibungen begleitet wurden, in denen der Wandel in den Prozessen der Vergesellschaftung reflektiert werden konnte. Man braucht gar nicht auf den entstehenden Konservatismus zu verweisen, um zu sehen, dass Gesellschaften und Sozialsysteme offenbar gerade in Phasen beschleunigten Umbruchs sich selbst weitgehend unverständlich bleiben. Das führte dazu, dass das Neue bevorzugt im Spiegel des Gewesenen wahrgenommen wurde.¹⁵ Das war allerdings auch nicht einfach Ideologie, sondern entsprach insofern doch dem Gang der Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, als sich hier trotz Revolution ein Um-

bau bei laufendem Räderwerk sozialer Reproduktion vollzog, so dass die Möglichkeitsbedingungen jeder Neuerung und Veränderung durch die gerade noch in Gebrauch und Funktion befindlichen Teile und ihre Anordnung bestimmt wurden.

Diese Umgestaltung der europäischen Gesellschaften ist nicht im engeren Sinn Gegenstand meiner Untersuchungen. Sie interessiert als ein Rahmen und als Voraussetzung für die in ihr mitvollzogene Transformation der Religion der Gesellschaft. Dabei ist auch vorausgesetzt, dass es sich nicht um einseitige Determination oder ein Kausalverhältnis, sondern um Koevolution handelte, in der Wechselwirkungen zu beobachten sind.

Eine Geschichte des europäischen Christentums als Religion der Gesellschaft zu schreiben verlangt den Verzicht auf eine Geschichte von Ereignissen, die in irgendeiner Weise Vollständigkeit beanspruchen könnte. Der von mir gewählte Beobachtungsrahmen macht vielmehr Ereignisse und Konstellationen sichtbar und interessant, in denen das Christentum in seinen sozialen Formen als Religion der Gesellschaft hervortritt. Ähnlich verhält es sich mit der kirchlichen und konfessionellen Binnendifferenzierung des europäischen Christentums. Konfessionelle Unterschiede und Gegensätze sind nicht per se von Interesse, sondern umgekehrt wird der Blick darauf gelenkt, in welchen Konstellationen konfessionelle Unterschiede besonders akzentuiert wurden und welche Effekte sich daraus ergaben. Die Unterschiede zwischen den Konfessionen habe ich genutzt, um in Gegenüberstellungen und punktuellen Vergleichen der Frage nachzugehen, an welchen Stellen die Transformation durch konfessionelle und einzelkirchliche Vorgeschichten an Pfadabhängigkeiten gebunden und wann die Evolution mehr durch die übergreifende Problemkonstellation bestimmt war, so dass sich konfessionsinvariante Konstellationen und Verläufe ergaben.

Diese Vorgehensweise führte immer wieder vor Augen, dass die Gesellschaft als moderne bürgerliche Gesellschaft im Singular wie im Plural gleichermaßen soziale Realität war. Im Singular war sie Realität, weil die Zerstörung der Ordnung des Ancien Régime die Gesellschaften als Gesellschaften der europäischen Tradition überall vor ähnliche Anforderungen