

Katholizismus als „Ethik des Vormodernen“?

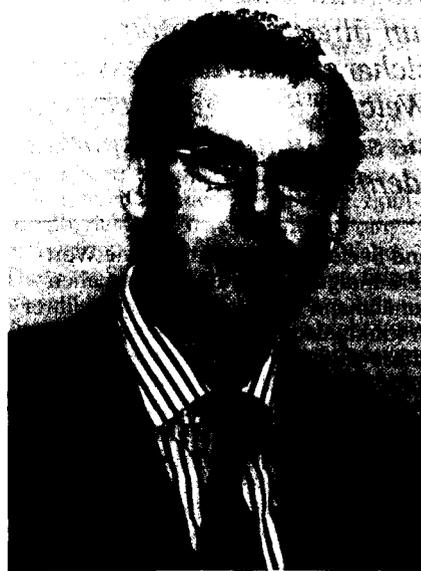
Max Webers Blick auf die Konfessionen und die Katholizismusforschung heute

Andreas Holzem

Der ‚Protestantismus‘ und der ‚Geist des Kapitalismus‘

Das „stahlharte Gehäuse“ des kapitalistischen Geistes: das Phänomen und seine Bewertung bei Max Weber

Max Weber eröffnete seine 1904 erstmals publizierte Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* mit dem mittlerweile klassisch gewordenen Problemzusammenhang von „Konfession und sozialer Schichtung“: „Ein Blick in die Berufsstatistik eines konfessionell gemischten Landes pflegt mit auffallender Häufigkeit eine Erscheinung zu zeigen, welche mehrfach in der katholischen Presse und Literatur und auf den Katholikentagen Deutschlands lebhaft erörtert worden ist: Den ganz vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums sowohl, wie der oberen gelehrten Schichten der Arbeiterschaft, namentlich aber des höheren technisch oder kaufmännisch vorgebildeten Personals der modernen Unternehmungen.“



Prof. Dr. Andreas Holzem, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Tübingen

Weber entwickelte Kriterien für eine Ethik des modernen Berufsmenschentums, die zutiefst mit religiösen, ja konfessionellen Überzeugungen verknüpft waren.

Weber hat sich nicht nur von der religiösen Lehre, die er am Ursprungsort des kapitalistischen Geistes gegenwärtig sah, skeptisch distanziert, er beschrieb vor allem ihre wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Konsequenzen für die Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts geradezu als Verhängnis. Seine Einschätzung der calvinistischen Prädestinationslehre kleidete er in ein Milton-Zitat: „Mag ich zur Hölle fahren, aber solch ein Gott wird niemals meine Achtung erzwingen.“ Weber selbst sprach von der „pathetischen Unmenschlichkeit“ dieser Lehre und von der „unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“ im „Prozess der Entzauberung der Welt“. Die „rastlose Berufsarbeit“ erschien ihm als einziges Hoffnungsmoment des Ertragens und der Erlangung von Selbstgewissheit. Dieser Lebensstil, gekennzeichnet in starken Vokabeln – „Antrieb zur methodischen Kontrolle“, „rationale Gestaltung des ganzen Daseins“, „moderne[s] Fachmenschentum“, strikte Wendung gegen „das unbefangene Genießen des Daseins“, „Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang“, „der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich“, aufgelöst in „utilitaristische Diesseitigkeit“, „ein pharisäisch gutes Gewissen beim Gelderwerb“ – dieser Lebensstil erscheint Weber mit Goethe als „ein[...]entsagende[r] Abschnitt von einer Zeit vollen und schönen Menschentums“, als Zwang und Verhängnis, als „stahlhartes Gehäuse“ der Sorge um die äußeren Güter.

*„Entlastung“ und „Gewissensgeld“:
Max Webers Blick auf das Katholische*

Der Katholizismus erschien Weber als eine gnädige und menschliche Religion,

die kapitalistisches Wirtschaften nicht grundsätzlich ausschloss, aber eben nicht ethisch zu qualifizieren vermochte. Dies hing für ihn zusammen mit dem Wucherdiskurs der mittelalterlichen Wirtschaftsethik, aber auch mit der „Entlastungsfunktion“ magisch-sakramentaler kirchlicher Heilmittel und den für sie geforderten „Gewissensgeldern“. Die Lebensarbeit von Katholiken, so Weber, blieb „etwas sittlich indifferentes, Toleriertes, aber immerhin [...] für die Seligkeit Bedenkliches“ und sei daher weder als ethische noch als rationale Lebensführung qualifizierbar gewesen. Die Kirche gewährte „Entlastung von jener ungeheuren Spannung, in welcher zu leben das unentrinnbare und durch nichts zu lindernde Schicksal des Calvinisten war“, aber diese „freundlichen und menschlichen Tröstungen“ für „Stunden der Schwäche und des Leichtsinns“ bezeichnete Weber als „Plan- und Systemlosigkeit“, strikt unterschieden von einer „konsequenten Methode der ganzen Lebensführung“ und einer „zum System gesteigerte[n] Werkheiligkeit“. Eine „systematisch durchgebildete[...] Methode rationaler Lebensführung“ nahm er hingegen in den Orden, aufsteigend von den Benediktinern bis zu den Jesuiten, wahr, „emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei“ und als Entwicklung einer „Suprematie des planvollen Wollens [...] beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite“.

Max Weber sah letzten Endes Ansätze einer methodischen Gestaltung des Lebens (die er „Rationalität“ nannte) stärker im Calvinismus und im Katholizismus als im Luthertum gegeben. An dieser Stelle waren die beiden abendländischen Konfessionen, die sich selbst in ihren religiösen Auffassungen als besonders strikt voneinander geschieden ansahen, einander offensichtlich näher als beide jeweils dem Luthertum. Weber entwickelte Kriterien für eine Ethik des modernen Berufsmenschentums, die zutiefst mit religiösen, ja konfessionellen Überzeugungen verknüpft waren, die

sich historisch aber letzten Endes nicht in konfessionellen Unterscheidungen festmachen ließen. Dies markiert das eigentliche argumentative Problem des weberschen Blicks auf die Konfessionen: Die religiösen Wurzeln des kapitalistischen Ethos wurden konfessionell nicht allein als protestantisch, sondern als spezifisch calvinistisch identifiziert, wesentliche Spuren dieses Ethos seien gleichzeitig in katholischen Lebenshaltungen auszumachen, während das Luthertum im Grunde zur Ausbildung solcher Haltungen keinen Beitrag zu leisten vermocht habe. Mindestens für die deutsche Gesellschaft kollidiert ein solcher Befund erheblich mit der historischen Entwicklung, so einleuchtend sich Weber auch über den Zusammenhang von Calvinismus und Kapitalismus in den Niederlanden, in England und in Amerika geäußert hat. Es bleibt eines der Kernprobleme seiner Theorie, wie sich ihre zentralen Begriffe: konstante ethische Orientierung des Wirtschaftens, die vor allem im Katholizismus und im Calvinismus anzutreffen sind, mit den Struktureigentümlichkeiten der deutschen Wirtschaftsgesellschaft vereinbaren lassen. Heute wäre unter kulturhistorischen Perspektiven neu nach der Verwurzelung von Religiosität in sozialer Praxis zu fragen: Wenn sich für das christliche Mittelalter und seit der Reformation für die drei dominierenden Fraktionen des Christentums im westlichen Abendland die Phänomene der Rationalisierung und der religiös induzierten methodischen Lebensführung ausmachen lassen, warum zeitigten diese im 19. Jahrhundert so signifikant unterschiedliche Ergebnisse?

Max Weber im Licht aktueller Forschungsdebatten

Die erste Fragestellung ist eine spezifisch mediävistische: Welche Rolle spielte das Christentum bei der mittelalterlichen Stadterhebung im 12. und 13. Jahrhundert und ihrer Entwicklung kapitalistischer Verfahrensformen? Die zweite Frage bezieht sich auf jene umfassende Reformzeit vom 14./15. bis ins 17. Jahrhundert, welche die französische Mentalitätsgeschichte als „temps des réformes“ bezeichnet. Drittens geht es im Blick auf die neuere Mittelalter- und Frühneuzeitforschung wesentlich auch um die Frage, in welchen Semantiken und Symbolisierungen diese Gesellschaften vom 12. bis zum 17. Jahrhundert ihre religiöse Orientierung und ihre soziale und politische Ordnung wiedererkannten und reproduzierten. Erst im Horizont solcher Überlegungen entstehen neue Einsichten, wie sich aktuelle Positionen der Katholizismusforschung zu den Thesen Max Webers verhalten.

Städtisches Christentum im Mittelalter: Ein vorkapitalistisches Christentum und ein unchristlicher Kapitalismus?

Im Vergleich zur antiken Stadt als einer politischen Geisteskultur sah Weber die mittelalterliche Stadt wesentlich als eine Handelskultur, die sich nicht mehr auf Sklaverei, sondern auf eine Volkswirtschaft unter den Bedingungen bürgerlicher Freiheit stützte. Diese Stadtstruktur des okzidentalen Mittelalters begriff Weber gleichzeitig nicht nur ökonomisch, militärisch, administrativ und rechtlich: Die „schwurgemeinschaftliche Verbrüderung“ war immer auch ein Kultverband, der in Stadtkirchen, Klöstern und Heiligenkulten bürgerliche Teilhabe am religiösen Leben ermöglichte. Hier aber war Weber dem System der mittelalterlichen Stadt gegen-

über skeptisch: Schutz nach außen, Frieden und Eintracht nach innen, beides habe in seinem Ziel, der Förderung des Gewerbes, mit religiösen Normen konkurriert. Letzten Endes sah Weber zwar Kapitalismus, kaum aber einen ethisch qualifizierten Kapitalismus am Werk: bestenfalls etwas geduldet Indifferentes, kompensiert durch die Zahlung von „Gewissensgeldern“.

Neueste Studien zur religiösen Symbolkultur und wirtschaftlichen Elitenbildung der mittelalterlichen Stadt entdecken jedoch im 13. Jahrhundert eine veränderte, auf das städtische Wirtschaften präzise zugeschnittene Moraltheologie. Anders als Weber meinte, entwickelte sich hier eine durch und durch ethische Qualifizierung des Tuns städtischer Eliten. Die in der traditionellen christlichen Tugendlehre strikt als Wucherer verurteilten Berufsstände des Händlers, des Kaufmanns, des

Anders als Weber meinte, hat die mittelalterliche Wirtschaftsethik die Wirtschaftsentwicklung der Stadt gerade in ihrem Doppelbezug auf Privatheit und Gemeinschaft eher beflügelt als gehemmt.

Geldverleihers und Bankiers wurden im Zusammenspiel von Predigt und Beichte zu einem christlichen Kaufmannsstand formiert, der gerade durch und mit seinem Verdienst „zugleich Gott und der Gemeinschaft dienlich war“.

Die konsequente Ethisierung des Berufshandelns wurzelte in der Verinnerlichung individualisierter Spiritualität. Sozialgeschichtlich vollzog sich diese Pastoralreform in einem engen Konnex städtischer Führungseliten mit den neu entstehenden Mendikantenniederlassungen, integrierte aber ältere religiöse Zentren der Städte: ihre Reliquien, Privilegien und wirtschaftliche Stellung als Grundherren. In diesem Sinne entwickelte bereits die mittelalterliche Stadt nicht einfach Anfänge einer kapitalistischen Wirtschaftsform, sondern im Zusammenhandeln von religiösen und politisch-wirtschaftlichen Eliten eine spezifische „Ethik des Kapitalismus“, die zugleich „Züge einer politischen Theorie der Stadt“ annahm. Diese Ethik formulierte indes „an keiner Stelle [...] Anleitungen [zu] profitorientiertem kapitalistischen Handeln und Denken. Ihr Anliegen erwies sich vielmehr als präzise austarierter Balanceakt“ verschiedener Ziele: die Berufe der bürgerlichen Aufsteiger grundsätzlich als gemeinnützig und ehrlich anzuerkennen, diese sozialen Gruppen in die Elite der durch Gott Herrschenden einzubeziehen, und dies durch eine differenzierende moralische Qualifikation ihres Wirtschaftsverhaltens, die den für Max Weber noch maßgeblichen Pauschalvorwurf der *usura* überwand. Diese „Proposita der mendikantischen Seelsorge [...] basierten in unabweislichen empirischen Tatsachen des sozialen Alltags“ und humanisierten ihn gleichzeitig, indem sie einen breiten Raum für religiös induziertes kommunales Gemeinschaftshandeln absteckten.

Auf diese Weise entstand eine ökonomisch wie spirituell konstruierte Gemeinschaft von Stadt und Kirche, von der beide Seiten profitierten: Die Kirche empfing reiche Stiftungen, aber etablierte sich gleichzeitig als gehörte Autorität für eine individualisierte Gewissensreligiosität. Die städtischen Eliten legiti mierten durch den Gemeinschaftsbezug ihres Stifterverhaltens ihre politische

Autorität und wirtschaftliche Vorrangstellung; ihrem „Bedürfnis nach sozialer Etablierung, ständischer Exklusivität und religiöser Vorsorge“ wurde ein vorwiegend kultisch geformter Ort der öffentlichen Symbolisierung geschaffen, und zwar „in der Sprache und im Modus ökonomischer Austauschbeziehungen“. Auf diesem Wege ließ sich Stifterverhalten mit der Grundidee der Stadt als christlicher Kommunität und als – wie schon Max Weber erkannt hatte – Kultverband symbolisch sichern oder wiederherstellen. Die Idee des *consensus civium* als Grundbestand der sozialen Ordnung griff bewusst auf religiöse Riten und Symbole zurück; solche „Formen symbolischer Partizipation“ führten die Stadtgesellschaft und ihre Eliten in der Idee des lokalen „Gemeinnutzes“ zusammen.

Kurz gesagt: Anders als Weber meinte, hat die mittelalterliche Wirtschaftsethik die Wirtschaftsentwicklung der Stadt gerade in ihrem Doppelbezug auf Privatheit und Gemeinschaft eher beflügelt als gehemmt. Fünf Elemente, für die Kirche so bedeutsam wie für das aufsteigende Stadtbürgertum, kennzeichnen dieses Konzept: die Verinnerlichung des Gewissens, die Respektierung und Förderung des freien Willens im Berufshandeln, die Ethisierung kommunaler Lebensbezüge, die Legitimation von Herrschaft durch ihre christliche Fundierung und letztlich deren Veröffentlichung im Integrationsmedium Liturgie.

Katholizismus und Protestantismus: Konstante Motive der Lebensführung in den „temps des réformes“ (15. - 17. Jahrhundert)

Die jüngste Spätmittelalterforschung schreibt solche Einsichten fort: Auch sie weist Phänomene einer rechenhaften, ja „gezählten Frömmigkeit“ erstens einen enorm gemeinschaftsbildenden Charakter zu, welcher die städtische Institutionenbildung und die Vernetzung von Kirchen und Kommunen, Berufsverbänden und politischen Gruppierungen fortsetzte und intensiverte. Zweitens attestiert sie den spätmittelalterlichen Anleitungen für die Laienreligiosität, dass das Äußerlich-Expressive, der Zug zum Massen- und Rechenhaften, der Ausbildung religiöser Innenwelten nicht entgegen stand, wie man lange gemeint hatte, sondern der frommen Imaginationskraft korrespondierte und eben jene Verinnerlichung und jenen Konzentrationsprozess auf das Gnadenhandeln Gottes im Kreuz Christi beförderte, das bislang eher exklusiv als „reformatorische Entdeckung“ beansprucht worden war. Es liegt auf der Hand, was eine solche Entwicklung für die Vorgeschichte der Reformation bedeuten musste: Schon Max Weber hatte gesehen, dass die „überragende Beteiligung der Protestanten am Kapitalbesitz, an der Leitung und den oberen Stufen der Arbeit [...] zum Teil auf historische Gründe zurückzuführen [sei ...], bei denen die konfessionelle Zugehörigkeit

Es erscheint unwahrscheinlich, die Wurzeln eines kapitalistischen Ethos in Sinne Max Webers in einer bestimmten Ausprägung calvinistischer Eschatologie finden zu können.

nicht als Ursache ökonomischer Erscheinungen, sondern [...] als Folge von solchen erscheint.“ Als wesentlichste Ursache sah Weber die Hinwendung

der Städte und ökonomischen Prosperitätslandschaften zur Reformation, „und die Nachwirkungen davon kommen den Protestanten noch heute im ökonomischen Kampf ums Dasein zu Gute.“ Die neue Spätmittelalter- und Reformationsforschung zeigt, dass die Hinwendung der Städte zur Reformation im Wesentlichen eine Folge dieser wirtschafts-, gesellschafts- und religiositätsgeschichtlichen Entwicklungen gewesen ist. Die Entstehung des kapitalistischen Geistes in den okzidentalischen Städten kann also im Grunde nicht als eine Folge der Reformation und ihrer Theologie gelesen werden, sondern es verhält sich nachgerade umgekehrt: Die Hinwendung der Städte zur Reformation muss gelesen werden vor dem Hintergrund jener ökonomisch-sozialen und religiösen Strukturbedingungen, die das Mittelalter schuf und die Berndt Hamm jüngst unter den Stichworten „Bürgertum und Glaube“ als „Konturen der städtischen Reformation“ präzise erläutert hat.

Katholizismus im 19. Jahrhundert: Integrationsprobleme zwischen Religion und Gesellschaft

Zahlreiche katholische Publikationen, zeitgleich mit dem Erscheinen von Webers *Protestantischer Ethik*, sind symptomatisch für ein binäres Abstoßungsverhältnis, das der Katholizismus zum Zeitgeist der Moderne unterhielt. Der publizierte katholische Binnendiskurs um die Jahrhundertwende 1900 folgte weitgehend jenen kulturellen Mustern, die sich im Zuge der Ultramontanisierung, in den Kulturkämpfen und in den katholischen Selbstverständnisdebatten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatten. Wie man über Literatur und Kunst, über Politik und Arbeit, über die Bibel, die Kirche und die Frömmigkeit, nicht zuletzt wie man über Geschichte sprach und schrieb – überall zeigte das veröffentlichte Denken einen fast ungebrochenen Zug zur Homogenisierung des Weltbildes über alle Verwerfungen hinweg. Dieses Weltbild ließe sich mit den Kriterien Max Webers durchaus als traditional bzw. vormodern charakterisieren. Dennoch täuscht die Vorstellung, die weberschen Analysen seien ein präzises Spiegelbild des ihm zeitgenössischen Katholizismus.

Der Katholizismus stand, als Max Weber 1904/05 seine *Protestantische Ethik* veröffentlichte, unter einem doppelten Integrationsdruck: Er war in all seiner sozialen, intellektuellen und frömmigkeitlichen Ausdifferenzierung immer schwieriger binnenkonfessionell zu integrieren; gleichzeitig aber bot keine dieser seiner Spielarten einen Anknüpfungspunkt an gemeingesellschaftliche Werte, Normen und Identitäten. Diese doppelte Integrationsproblematik des Katholizismus zeigte sich auf allen Feldern seiner öffentlichen und binnenöffentlichen Repräsentanz, bei den Begriffen von Theologie und Bildung, in der Politik und im Vereins- und Verbandswesen, vor allem aber in jenem Segment, das bei einer Auseinandersetzung mit Max Weber besonders interessieren musste: im Bereich der Sozialgeschichte zwischen agrarischer und industrieller Welt, nicht zuletzt im Feld der freien und akademischen Berufe. Überall nahm die Binnendifferenzierung bis um 1900 zu, und überall verursachte sie erhebliche Verständigungsprobleme – untereinander und mit anderen gesellschaftlich und politisch relevanten gesellschaftlichen Gruppen des Kaiserreichs.

Dem entsprechend scheint es denkbar, den Katholizismus des 19. Jahrhunderts in den Struktureigentümlichkeiten, die er ausbildete, aber auch in seiner Welt-

und Lebensauffassung als den letzten Versuch einer eigenständigen Symbolisierungsleistung für den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft zu deuten, nachdem im Gefolge der Französischen Revolution und der Säkularisation die nachreformatorisch neu entwickelten Grundformationen einer religiösen Repräsentanz des Öffentlichen, des Gesellschaftlichen wie des Staatlichen, mit der katholischen Staatenwelt des Ancien Régime untergegangen waren. Diesem Katholizismus eignete nochmals jener enge Zusammenhang von Religion und Soziabilität, der jegliche Form der Vergemeinschaftung in religiösen Kategorien interpretierte und vollzog und damit wiederholte, was schon die mittelalterliche Stadtgesellschaft auszeichnete: die Überlagerung des Unterschieds in der Integrations-Semantik der *Universalität der Catholica*. Auf diese Weise wurden, wie Urs Altmatt klassisch formulierte, „die organisatorischen Beziehungen ideologisiert und die ideologischen Positionen organisiert.“ Es unterscheidet – religiös wie politisch wie gesellschaftlich und wirtschaftsethisch – Katholiken von Protestanten, dass Erstere sich der modernen Fragmentierung der Lebensbereiche und ihrer Eigengesetzlichkeiten nicht unterwarfen, sondern, wie der Parteiensoziologe Karl Rohe formuliert, „eine Weltanschauung oder Gesellschaftsanschauung [...] zu einer verhaltenswirksamen Lebensweise auskristallisiert[en]“.

Die Auseinanderentwicklung der Sinnbezüge von Religion und Gesellschaft hat Max Weber als „stahlhartes Gehäuse“ beschrieben. Diese skeptischen Untertöne wurden freilich kaum gehört.

Gerade diese Symbolisierungsleistung des katholischen Milieus war unterschiedlich in der Forschungsdiskussion bewusst und lässt sich nun im Längsschnitt systematisieren: Das von Weber anfanghaft analysierte Milieu erscheint als eine „gesellschaftliche Organisation“, die einen „als einheitlich und allgemeingültig angesehenen katholischen Sinn- und Deutungshorizont gesellschaftlich zu repräsentieren“ versuchte. Darin aber blieb ein anderes bewahrt: das Moment der integrativen Partizipation. Keine andere gesellschaftliche Großgruppe des Kaiserreichs hat so intensiv und breitenwirksam in die Vergemeinschaftungsformen und Institutionalisierungen der modernen Gesellschaft eingeführt wie der Katholizismus; die Partizipationschancen auch und gerade einfacher Leute an Verein, Presse, Parteidemokratie, Medienzugang etc. – freilich stets im Binnenraum des Katholischen – waren nicht einmal in der Sozialdemokratie vergleichbar.

Fazit: Katholisches Milieu und soziale Repräsentation der Religion im Kaiserreich

Versucht man ein Fazit im Blick auf die Max-Weber-These, dann steht vieles gegen sie, und sie behält vieles für sich. Es erscheint aufgrund der neueren Forschungen unwahrscheinlich, die Wurzeln eines kapitalistischen Ethos, wie indirekt auch immer man die Zusammenhänge fügt, im Sinne Max Webers in einer bestimmten Ausprägung calvinistischer Eschatologie finden zu können. Dass die Städte des Deutschen Reiches in der Reformation mehrheitlich protestantisch geworden waren, be-

ruhte auf religiösen Voraussetzungen des hohen und späten Mittelalters. Dass die Städte und die verkehrsgünstig gelegenen ländlichen Wirtschaftsregionen sich zu Zentren des industriellen Take-off fortentwickelten, lag offenkundig mehr in einer Eigengesetzlichkeit des Ökonomischen als in nachreformatorischen religiösen Grundkonstanten. Dass sich das Selbstverständnis dieser neu entstehenden industriellen Gruppen in so hohem Maße über die Wirtschaft und – im Frühliberalismus, zu dem Max Weber kaum Stellung nimmt – in bestimmten Strukturen der politischen Verfassungs- und Willensbildung äußerte, hatte hingegen offenbar wesentlich damit zu tun, dass der Protestantismus bestimmte vorwiegend religiös konnotierte Symbolisierungsformen der Vergemeinschaftung nicht mehr zuließ.

Schon in der Konfessionalisierung waren die Erziehungsanstrengungen im Blick auf die „konstanten Motive“ von Katholiken stärker als in protestantischen Territorien auf die Veröffentlichung religiotopischer Zusammenhänge gerichtet gewesen. Legitimations- und Repräsentationsleistungen protestantischer Vergemeinschaftungsformen hingegen suchten in der industriellen Marktwirtschaft und in den politischen Verfassungsbewegungen wie im Nationalismus des 19. Jahrhunderts andere Inhalte und Medien der Legitimation und Repräsentation, wobei der Gesamtverlauf der Wirtschafts- und Sozialgeschichte wie der Geschichte der Staaten- und Nationsbildung diesen symbolischen Formen der Kommunikation erhebliche strukturelle Vorteile verschuf. Dementsprechend ist das katholische Milieu wesentlich als eine typisch katholische Symbolisierungsleistung des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft zu verstehen, die im 19. Jahrhundert an jene älteren Formen anknüpfte, die mit der Reformation für die protestantischen Denominationen zerschlagen worden waren, im Katholizismus aber über die Schwelle der Aufklärung hinweg einflussreich geblieben waren. Gleichzeitig wurden Katholiken hier in Bahnen demokratischer Willensbildung und zivilgesellschaftlicher Beteiligung gelenkt.

Die Auseinanderentwicklung der Sinnbezüge von Religion und Gesellschaft hat Max Weber als „stahlhartes Gehäuse“ beschrieben. Diese skeptischen Untertöne seiner Theorie wurden freilich kaum gehört. Erst in der Nachmoderne melden sich wieder philosophische Stimmen, die anmahnen, welcher Sinnressourcen sich die moderne Gesellschaft beschneidet, wenn sie die im Medium religiöser Begriffe transportierten gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht mehr ins Wort zu bringen und nicht mehr öffentlich zu symbolisieren vermag. Hier u.a. läge die Aufgabe einer künftigen Beschäftigung mit Max Weber. Und dass wir die Problemstellungen dieser Tagung in diesen Denkformen und Begrifflichkeiten fassen können, dass die neuere Kulturgeschichte in dieser Reflexionsgestalt nach Sinn- und Funktionsbezügen von Religion und Gesellschaft zu fragen unternimmt, ist ohnehin Webers bleibender Verdienst für eine Religionssoziologie der Moderne und Postmoderne. □