

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Stephan Goertz / Hermann-Josef Große Kracht (eds.), *Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Unbequeme Herausforderungen zwischen Katholizismussoziologie und Kirchenkrise. Franz-Xaver Kaufmann und die christliche Sozialethik

in: Stephan Goertz / Hermann-Josef Große Kracht (eds.), *Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann*, pp. 129–157

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014

[https://doi.org/10.30965/9783657769520\\_009](https://doi.org/10.30965/9783657769520_009)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Stephan Goertz / Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Unbequeme Herausforderungen zwischen Katholizismussoziologie und Kirchenkrise. Franz-Xaver Kaufmann und die christliche Sozialethik

in: Stephan Goertz / Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann*, S. 129–157

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014

[https://doi.org/10.30965/9783657769520\\_009](https://doi.org/10.30965/9783657769520_009)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Unbequeme Herausforderungen zwischen Katholizismussoziologie und Kirchenkrise

Franz-Xaver Kaufmann und die christliche Sozialethik

Schon früh wurde das 'Schweizer Bürgersöhnchen', wie sich der 1963 mit seiner Familie nach Deutschland übergesiedelte Kaufmann einmal bezeichnete,<sup>1</sup> in die Selbstverständigungsdebatten des bundesrepublikanischen Katholizismus einbezogen – und bis heute sollte er hier eine der wichtigsten Stimmen im Schnittpunkt von Kirche und Gesellschaft, von Theologie und Sozialwissenschaften bleiben; eine Stimme, die in den internen Selbstfindungsprozessen der hiesigen Kirche mit den Jahren zu einer fachlichen und moralischen Autorität ersten Ranges avancierte. Kaufmann stammt aus einer selbstbewussten katholischen Diaspora-Familie der Zwingli-Stadt Zürich und ist seit seiner Kindheit und Jugend in vielfältiger Weise mit den Aufbrüchen katholischer Kirche und Kultur verbunden, nicht zuletzt über seinen älteren Bruder Ludwig Kaufmann und seinen 'geistlichen Mentor' Hans Urs v. Balthasar.<sup>2</sup> Seit mittlerweile fast fünfzig Jahren begleitet er die mühsamen Annäherungsprozesse der katholischen Kirche an die Selbstwahrnehmungen der politischen Moderne kritisch und konstruktiv, oft geladen und gebeten, oft aber auch aus eigenem Antrieb und durchaus ungefragt. Und dabei tritt der engagierte Katholik gerade in seinen kirchenbezogenen Texten und Stellungnahmen dezidiert als 'nüchternen Soziologe' auf, der Wert darauf legt, vor allem als solcher reden und schreiben zu wollen.

Die Soziologie sei, so hat Kaufmann einmal schön formuliert, "der mühselige Versuch von Menschen, sich über die gesellschaftlichen Bedingungen unseres Denkens und Handelns Rechenschaft abzulegen, im Bewußtsein, daß auch dies Bemühen selbst bis in die Tiefen vorbewußter Entscheidungen hinein von diesen Bedingungen geprägt ist"<sup>3</sup>. Als solche ist sie eine der primären Bezugsdisziplinen der katholischen Soziallehre und der theologischen Disziplin 'christliche Sozialethik', die sich vor allem in der Nachkriegszeit denn auch häufig als 'christliche Sozialwissenschaft' bezeichnete. Es verwundert allerdings, dass Kaufmann, der seit den 1970er Jahren zum 'Doyen der deutschen Sozialpolitikforschung' aufstieg, in der katholischen Sozialethik der Bundesrepublik insgesamt überraschend wenig rezipiert wurde. Auch hat er sich selbst, trotz seiner jahrzehntelangen Präsenz im deutschen Katholizismus, nur selten dezidiert zur christlichen Sozialwissenschaft bzw. Sozialethik geäußert. Zwar scheint er auf entsprechende Einladungen stets positiv reagiert zu haben; insgesamt finden sich unter seinen in die Hunderte gehenden Abhandlungen aber nur wenige Texte, die sich unmittelbar als für dieses Fach einschlägig bezeichnen lassen. Dabei beschäftigt sich Kaufmann mit genau denjenigen Themenfeldern, die an der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft, von Theologie und Sozialwissenschaft angesiedelt sind und deshalb unmittelbar zum Kerngeschäft der christlichen Sozialethik gehören.

Dennoch ist – befremdlich genug – zu konstatieren, dass sich dieses Fach mit den Themen und Thesen, den Anliegen und Arbeiten Kaufmanns nur wenig beschäftigt hat und dass es offensichtlich kaum etablierte Beziehungen zwischen Kaufmann und der Zunft der Soziallehrer bzw. Sozialethiker gab und gibt. Weder zu Joseph Höffner noch zu Oswald von Nell-Breuning SJ scheint es persönliche Kontakte gegeben zu haben; und auch im 2009 erschienenen *Handbuch der Katholischen Soziallehre* ist Kaufmann zwar mit einem Beitrag zu Ehe und Familie vertreten;<sup>4</sup> die sozialpolitischen Themen werden hier aber vor allem von Autoren aus dem Umfeld des Freiburger Ordoliberalismus behandelt. Dass auch die bisher einzige

---

<sup>1</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Wie ein Bürgersöhnchen aus der Schweiz zur Soziologie fand, in: Wissenschaft und Universität. Selbstportrait einer Generation. Wolfgang Frühwald zum 70. Geburtstag. Gesammelt von Martin Huber und Gerhard Lauer, Köln 2005, 58-73 (im Folgenden: 2005); vgl. jetzt auch Ders.: Zwischen Wissenschaft und Glauben. Persönliche Texte, Freiburg 2014. [Texte Kaufmanns werden in diesem Band ohne Autorennennung, d.h. nur mit den Jahreszahlen, ausgewiesen.]

<sup>2</sup> Vgl. dazu ebd., 58f. und die Widmung in Franz-Xaver Kaufmann: Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg 2012 (im Folgenden: 2012a). Nicht zuletzt hätten ihn und seine Geschwister gerade "die vielfältigen Kontakte zu qualifizierten Geistlichen frei gemacht, frei auch zu einem kritischen Blick auf die von uns durchaus geliebte Kirche" (ebd., 14).

<sup>3</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979 (im Folgenden: 1979), 25.

<sup>4</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit, in: Anton Rauscher (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 257-272.

theologische Dissertation, die sich explizit mit dem Werk Kaufmanns beschäftigt, nicht aus der Sozialethik, sondern aus der Moraltheologie stammt, ist ebenfalls ein vielsagender Befund.<sup>5</sup>

Im Folgenden will ich mich zunächst mit Kaufmanns religionssoziologischer Verkirchlichungsthese und deren Relevanz für die Selbstfindungsprozesse der katholischen Kirche heute beschäftigen (1.), denn gerade im Kontext der Kirchenkrise der jüngsten Zeit ist erneut deutlich geworden, dass hier nach wie vor wichtige Aufgaben und Herausforderungen eher ängstlich verweigert als offensiv angegangen werden (2.). Im Anschluss daran soll dann das Verhältnis Kaufmanns zum theologischen Fach 'christliche Sozialethik' zur Sprache kommen, um zu prüfen, ob und inwiefern hier Impulse und Anregungen Kaufmanns produktiv werden konnten und wo liegengebliebene Aufgaben zu konstatieren sind, die es in Zukunft noch zu bearbeiten gilt (3.). Vieles spricht nämlich dafür, dass die christliche Sozialethik im Diskurs zwischen Theologie und Sozialwissenschaften noch einiges lernen könnte, wenn es ihr darum geht, Gesellschaft zugleich begreifen und gestalten zu wollen, statt sich allein auf den Dialog mit politischer Ethik und Philosophie zu begrenzen.

## 1. "...notwendigerweise häretisch": Katholizismussoziologie und Verkirchlichungsthese

Franz-Xaver Kaufmann war nie 'hauptberuflich' mit Fragestellungen der Religionssoziologie beschäftigt. Dennoch gilt er seit Jahrzehnten als der wichtigste Religionssoziologe im katholischen Raum. Seine theoretisch-konzeptionellen Arbeiten zu Religion und Moderne haben in den Sozialwissenschaften hohe Resonanz gefunden.<sup>6</sup> Auch das veritable Wiedererstarken der in den 1970er Jahren aufgegebenen 'Sektion Religionssoziologie' in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie wäre ohne sein persönliches Engagement kaum denkbar gewesen. Und auch in Teilen der Theologie wurden seine soziologischen Impulse produktiv aufgegriffen und weiterentwickelt,<sup>7</sup> und zwar auch und gerade unter der von Kaufmann immer wieder eingeschärften "Prämisse jeglicher soziologischen Betrachtung", der Annahme nämlich, "daß ihre Gegenstände sozial konstituiert seien", was dem Selbstverständnis aller Religionsgemeinschaften "notwendigerweise häretisch" anmuten müsse.<sup>8</sup>

In diesem Zusammenhang ist vor allem die seit den späten 1970er Jahren entwickelte Verkirchlichungsthese zu nennen, in deren Rahmen Kaufmann gemeinsam mit Karl Gabriel eine eigenständige Katholizismussoziologie entwarf und gegen die Plausibilitäten der allgemeinen Religionssoziologie jener Zeit – und nicht zuletzt auch gegen die sich seit den 1960er Jahren profilierende protestantische Christentumssoziologie – in Stellung brachte. Der programmatische Begriff der Christentumssoziologie ist von Joachim Matthes und Trutz Rendtorff eingeführt worden,<sup>9</sup> und zwar mit einem für katholische Wahrnehmungsmuster eher befremdlichen – hegelianisierenden – Theorieinteresse; mit der Absicht nämlich, sich gegen die neuzeitlichen Differenzierungsprozesse und die damit verbundene Partikularisierung des Christentums in einer für das politische Selbstverständnis des deutschen Protestantismus spezifischen Weise zu immunisieren. Insbesondere Rendtorff identifiziert in den aufgeklärten Gesellschaften der europäischen Moderne nämlich eine 'entkirchlichte', aber nach wie vor christliche Grundstruktur,<sup>10</sup> die es erlaube, die neuzeitliche Kultur- und Gesellschaftsentwicklung als Realisierungsgeschichte christlicher Freiheit zu rekonstruieren und diese damit wieder für das – in diesem Sinne nun freilich entschieden modernisierte – Christentum zu vereinnahmen; ein Theorieversuch, der

---

<sup>5</sup> Stephan Goertz: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Hartmann Tyrell in diesem Band.

<sup>7</sup> Vgl. etwa den Sammelband Karl Gabriel/Johannes Horstmann/Norbert Mette (Hg.): Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999. Neben einigen Beiträgen zur Dogmatik ist hier vor allem die Pastoraltheologie vertreten. Autoren aus der christlichen Sozialethik finden sich hier nicht, abgesehen von Karl Gabriel, der 1998 als Nachfolger von Franz Furger an das 'Institut für Christliche Sozialwissenschaften' der Universität Münster berufen wurde.

<sup>8</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Zur Einführung: Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 7-23 (im Folgenden: 1980), 13.

<sup>9</sup> Vgl. vor allem Joachim Matthes: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek 1967, 115-118 und Trutz Rendtorff: Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg 1969; vgl. dazu jetzt auch Franz-Xaver Kaufmann: Soziologie und Theologie – Revisited, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg 2013, 73-90 (im Folgenden: 2013b), 77-80.

<sup>10</sup> Vgl. dazu näherhin Martin Laube: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006.

seine Herkunft aus den liberalen Affirmationstheologien des deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts weder verbergen kann noch will.

Im katholischen Raum dagegen sind 'modernitätsaffirmierende' Theorieinteressen dieser Art kaum anzutreffen. Und schon der ultramontane Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel v. Ketteler, eine der großen Gründungsfiguren des deutschen Sozialkatholizismus, hatte in diesem Sinne in den frühen 1870er Jahren scharf gegen den Heidelberger protestantischen Theologen Richard Rothe polemisiert, der in seiner *Theologischen Ethik* behauptet hatte, dass im Rahmen des geschichtlichen Selbstbehauptungsprozesses des Christentums heute "die Kirche allmählig wieder abtritt", da nun "mit der Vollendung der moralischen Entwicklung die religiös-sittliche Gemeinschaft, d.h. der Staat, ihre schlechthinnige Allgemeinheit tatsächlich erreicht hat, eben damit die ausschließend religiöse Gemeinschaft, d.h. die Kirche, schlechthin wegfällt".<sup>11</sup>

Als Franz-Xaver Kaufmann und Karl Gabriel im Jahr 1980 das Forschungsprogramm einer 'Soziologie des Katholizismus' präsentierten, stand die programmatische Distanzierung von der Rendtorffschen Christentumssoziologie erkennbar im Hintergrund. Denn nicht zufällig wurde der protestantischen Entkirchlichungsthese hier das Konzept einer Verkirchlichung des Christentums entgegengesetzt; genauer gesagt: die These einer Verkirchlichung der katholischen Teiltradition des Christentums, von der Kaufmann bis heute nichts zurückgenommen hat. Im Gegenteil: seine aktuellen Analysen und Auseinandersetzungen mit der Kirchenkrise der Gegenwart<sup>12</sup> stehen genau im Horizont dieser These und kreisen um die Frage, warum das im 19. Jahrhundert so erfolgreiche – und in den letzten Jahren erneut sehr nachdrücklich, etwa unter dem Stichwort der 'Entweltlichung' propagierte – Defensiv-Konzept einer weltanschaulichen Abschottung gegenüber den Zumutungen der Moderne heute definitiv zum Scheitern verurteilt ist.

Kaufmann diagnostiziert zunächst, dass der neuzeitliche Katholizismus in der bisherigen Religionssoziologie "weitgehend unbeachtet" (1980, 7) geblieben sei. Dass er sich entgegen gängigen Erosions- und Säkularisierungserwartungen nicht einfach im Niedergang befinde, sondern sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts "in zahlreichen Ländern Kontinentaleuropas zu einer gesamtgesellschaftlich wirksamen, politischen und sozialen Bewegung" (ebd., 7) entwickeln konnte, markiere ein historisches Phänomen, dass geeignet sei, "einige der kulturellen Selbstverständlichkeiten der herrschenden Religionssoziologie in Frage zu stellen" (ebd., 8). Hier könne nämlich "weder von einem sozialen Bedeutungsverlust der Religion noch von einer Entkirchlichung die Rede sein. Ganz im Gegenteil scheint die äußere und innere Macht des Papsttums im Vergleich zu den vorangehenden Jahrhunderten stark gesteigert, die Anhänglichkeit der Katholiken an ihre Amtsträger verstärkt und die Relevanz des Religiösen bzw. Konfessionellen in der Bedeutungshierarchie der unterschiedlichen Lebensverhältnisse außerordentlich hoch." (ebd., 17) Kaufmann wendet sich deshalb gegen die herrschenden Religionskonzepte der zeitgenössischen Soziologie, die sich für ihn durch eine "subjektivistische Verengung des Religionsbegriffs" (ebd., 11) kennzeichnen. Zumindest im Blick auf den Katholizismus müsse man dagegen "von einem historisch bestimmten, nicht von einem systematisch-abstrakten Religionsbegriff" (ebd.) ausgehen.

Schon im Hochmittelalter habe ein bis in die Gegenwart anhaltender politisch-religiöser Differenzierungsprozess eingesetzt, dessen Anfänge im Investiturstreit zu verorten seien. Seitdem nämlich habe "der Kampf des römischen Papsttums trotz seiner meist integralistischen Absicht in der praktischen Konsequenz zu einer Ausdifferenzierung und Verselbständigung des Religiösen im Zuge der europäischen Modernisierung geführt, wie sie vom protestantischen Prinzip des landeskirchlichen Regiments nicht zu erwarten gewesen wäre" (2012a, 31). Dieser Prozess habe aber nicht – wie in liberalen Milieus gerne geglaubt – über die Religionskriege linear zur Trennung von Religion und Politik und zum säkularen Staat der Moderne, sondern vielmehr ins konfessionelle Zeitalter der beginnenden Territorialstaaten mit einer oft denkbar scharfen politisch-religiösen Selbstaufladung geführt, mit der sich die universale Christenheit des Mittelalters in drei streng voneinander abgegrenzte Konfessionen aufspaltete. Und jede von ihnen habe nun mit weiterhin universalem Geltungsanspruch versucht, eine Schrumpfform des untergangenen *corpus christianum* des Mittelalters machtvoll und hegemonial aufrecht zu erhalten. In diesem Rahmen bildeten

---

<sup>11</sup> Richard Rothe: *Theologische Ethik*, 2. Aufl., 2. Bd., Wittenberg 1869, § 415. Für Ketteler gehört eine solche Theologie zu den "mächtigen Verbündeten des Liberalismus" und des modernen Staates, dessen Gesetz nunmehr "die einzige Quelle des Rechtes und der Freiheit" sein wolle. Unter einer solchen "Allgewalt des Staates" habe der Mensch jedoch "nur die Rechte, nur die Freiheiten, welche ihm das Staatsgesetz zuerkennt", weshalb unter einem solchen System "überhaupt von Freiheit keine Rede sein" könne (Wilhelm Emmanuel von Ketteler: *Die Katholiken im Deutschen Reiche*. Entwurf zu einem politischen Programm (1873), in: Ders.: *Schriften, Aufsätze und Reden 1871-1877*, Mainz 1977, 186-262, 206.

<sup>12</sup> Kaufmann nimmt hier eine Formulierung von Erzbischof Zollitsch auf, der als Vorsitzender der katholischen Deutschen Bischofskonferenz im Rahmen des Missbrauchsskandals des Jahres 2010 von der 'tiefsten Krise der Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg' gesprochen hatte; vgl. Franz Xaver Kaufmann: *Dimensionen der Kirchenkrise*, in: Judith Könemann/Thomas Schüller (Hg.): *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011, 157-182 (im Folgenden: 2011b), 157.

sich dann, so Kaufmann, endgültig fest institutionalisierte rechtlich-sakrale Kirchenstrukturen aus, in deren Rahmen ein Gegensatz von geistlichem und weltlichem Bereich, von Kirche und Gesellschaft überhaupt erstmals sozial wahrnehmbar werden konnte. Die Religion sei in diesem Prozess also "nicht ortlos" geworden; vielmehr sei ihr nun "ein spezifischer Ort, nämlich in den 'Kirchen' zugewiesen" (1979, 101) worden – und dem habe sich der kirchliche Sprachgebrauch, wie Kaufmann anmerkt, "mit seiner antithetischen Redeweise von 'Kirche und Welt' oder 'Kirche und Gesellschaft' in erstaunlichem Maße angepaßt" (ebd., 101).

Dieser Verkirchlichungsprozess habe seinen Höhepunkt im sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts formierenden ultramontanen Milieukatholizismus gefunden, der sich jahrzehntelang erfolgreich gegen die Modernisierungsprozesse der Zeit zu immunisieren und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein ungewöhnlich geschlossene und ungewöhnlich stabile katholische Sozialformen, Lebenswelten und Plausibilitätsstrukturen zu gewährleisten vermochte, die durch die ohnehin "relativ homogene Konfessionsstruktur der ländlichen und kleinstädtischen Gebiete" (ebd., 73) noch zusätzlich unterstützt worden seien. Die soziokulturellen Voraussetzungen dieses Milieukatholizismus sind in der Bundesrepublik jedoch, wie Kaufmann betont, weithin verloren gegangen, angefangen beim Verlust des Minderheitenstatus und der zunehmenden konfessionellen Vermischung, "welche durch die Flüchtlingsströme auch auf dem Lande erfolgte" (ebd., 74). Zudem habe "die allgemeine Wohlstandssteigerung", die wachsende soziale Mobilität und "die zunehmende Bildungsbeteiligung" der Katholiken milieuerodierende Kräfte freigesetzt.<sup>13</sup> Und dies gelte nicht zuletzt auch für die Massenmedien, denn diese lieferten nun "Informationen über die früheren Feindgruppen und alternative Weltauslegungen bis zur letzten kinderreichen katholischen Familie im Bayrischen Wald!" (ebd.)

Eine Soziologie des Katholizismus sollte vor diesem Hintergrund, so Kaufmann, Entstehung und Struktur der katholischen Teiltradition des Christentums methodisch-kritisch untersuchen; und zwar in der Hoffnung, dadurch zum einen "Einsichten in die Bedingungen" zu gewinnen, "die den Katholizismus zu seinen Erfolgen geführt haben", vor allem aber auch, um "ein tieferes Verständnis von Folgeproblemen" zu erhalten, "die für die Zukunftsperspektiven des Katholizismus von zentraler Bedeutung sind" (1980, 5). Sie sollte sich dabei von der älteren katholischen Kirchensoziologie ebenso emanzipieren wie von der aus protestantisch-aufklärerischen Traditionen gespeisten allgemeinen Religionssoziologie.<sup>14</sup> Diese orientierte sich damals vor allem an Thomas Luckmann und seinen Vorstellungen von der *invisible religion*, der Überzeugung, dass Religion – als anthropologische Konstante der Menschennatur – in den modernen Gesellschaften nicht einfach verschwindet, sondern immer stärker individualisiert und privatisiert wird, wodurch Luckmann den Religionsbegriff, wie Kaufmann erst kürzlich notierte, "völlig von der kirchlich verfassten Religion trennte und ihm als Bezugsproblem die persönliche Identität – und nicht mehr die Institution – zuordnete. Damit wurde die kirchlich repräsentierte Religion völlig ins Abseits des soziologischen Interesses gedrängt." (2013b, 79)

Kaufmanns Katholizismussoziologie plädiert vor diesem Hintergrund mit Nachdruck dafür, dass sich die Kirche und ihre führenden Repräsentanten – entgegen ihrem traditionellen Selbstverständnis – nicht "als eine sozusagen außerhalb und oberhalb der profanen Gesellschaft angesiedelte, besondere Autorität verdienende Größe" (ebd., 84), sondern als eine in permanenter sozialer Veränderung befindliche Entität verstehen sollte, deren historisch-soziale Kontexte kirchlich-theologisch stets systematisch mit zu reflektieren seien, auch wenn dies bis heute weder in der Ekklesiologie noch in der Kanonistik in systematischer Form vorgesehen sei.<sup>15</sup>

## 2. Zwischen Hoffnung und Empörung: Kirchenreform und Kirchenkritik

Vor diesem Hintergrund hat Kaufmann seit den 1970er Jahren kontinuierlich auf die innerkirchlichen Meinungsbildungsprozesse einzuwirken versucht, um Kirche und Katholizismus mit den Strukturmerkmalen moderner Gesellschaft vertraut zu machen und ihnen zu einer soziologisch reflektierten Wahrnehmung ihrer Rolle und Funktion in der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu verhelfen. Und er

<sup>13</sup> Franz-Xaver Kaufmann: *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000 (im Folgenden: 2000), 116.

<sup>14</sup> Vgl. als Überblick Hermann-Josef Große Kracht: *Von der Kirchensoziographie zu einer Sozialtheorie der 'public churches'?* Ein Bilanzierungsversuch zur Soziologie des Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: Ders./Christian Spieß (Hg.): *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn 2008, 189-230.

<sup>15</sup> "Weder die Ekklesiologie noch die Kanonistik berücksichtigen den historischen und sozialen Charakter der Kirche, das heißt, der immanente Aspekt der Kirche bleibt für die dominierenden Formen kirchlicher Reflexion latent." (2012a, 16)

hat dabei stets auch konkrete kirchliche Reformnotwendigkeiten und -chancen in den Blick genommen. Dieses kirchenpolitische Reformmotiv hat seine Arbeiten – gewissermaßen im Hobbykeller des professionellen Universitätssoziologen – immer wieder motiviert; und nach den kirchlichen Missbrauchsskandalen des Jahres 2010 hat er sich hier erneut mit Verve und Nachdruck zu Wort gemeldet.

Schon im Jahr 1973 hatte Kaufmann eine erste Sammlung eigener Arbeiten zum Kirchenthema vorgelegt,<sup>16</sup> mit denen er einen "Beitrag zur neuerdings lebhaften Diskussion um das Verhältnis von Soziologie und Theologie" (1973, 5) leisten wollte. Gleich im Vorwort benennt er "das leitende theoretische Konzept" seiner soziologischen Arbeiten zur Geschichte und Gegenwart der katholischen Kirche: die Überzeugung, dass die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung "vor allem als Prozeß struktureller und funktionaler Differenzierung von Gesellschaft" zu begreifen sei,<sup>17</sup> der als solcher "bestimmte Folgeprobleme" für Kirche, Religion und Individuum mit sich bringe (ebd., 6). Über diese müsse man sich, so Kaufmann, soziologisch nüchtern, d.h. im Modus strikter Neutralität gegenüber den jeweiligen kirchlichen Selbstwahrnehmungen, aufzuklären versuchen, "weil nur die Einklammerung der Frage nach der Wahrheit der kirchlichen Selbstdeutungen Distanz und damit Reflexions- und neue Handlungsmöglichkeiten schafft" (ebd., 7). In diesem Sinne reklamiert er gerade in seinen Arbeiten zum Kirchenthema für sich mit Nachdruck "eine gelegentlich vielleicht allzu wertabstinent anmutende Haltung des Nur-Soziologen" (ebd.); eine Haltung, die aber gerade als solche kirchliche Lernprozesse vielleicht entscheidend befördern könne.

Im Jahr 1969 war der damals 37jährige Kaufmann von den katholischen Dogmatikern Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht – "nach der späten Absage des ursprünglich vorgesehenen Autors" (2013b, 82, Anm. 31) – eingeladen worden, kurzfristig einen handbuchartigen Beitrag zum Thema *Fragen der Soziologie an die christliche Theologie* zu verfassen, den er dann innerhalb von sechs Wochen fertigstellte.<sup>18</sup> Kaufmann konstatiert hier zunächst, dass in der katholischen Theologie "bis vor kurzem [...] eine ausgeprägte Abwehrhaltung gegenüber soziologischen Gedankengängen" geherrscht habe, da diese sich, entgegen wissenssoziologischen Einsichten, "weiterhin als ein von der Kontingenz historischer Wandlungen und unterschiedlicher sozio-kultureller Konstellationen unabhängiges Wissenssystem" begreife (1973, 11). Zwar habe es seit den 1930er Jahren verschiedentlich Versuche einer "Rezeption soziologischen Gedankenguts" gegeben; diese seien jedoch vor allem für Zwecke der Pastoral instrumentalisiert worden und hätten sich durchgängig im "Modell der 'ancilla theologiae'" (ebd., 12) bewegt. Und dies habe zu einer Form der Pastoralsoziologie geführt, deren Themen und Anliegen "ziemlich genau jenen Bereich betreffen, der im Bereich der Privatwirtschaft von der Marktforschung abgedeckt wird: Erforschung der Absatzmärkte (Gläubige und zu Bekehrende), Erforschung des Arbeitsmarktes (Nachwuchsproblem) und Planung des Vertriebs der Dienstleistungen (Seelsorge). [...] Untersuchungen über die kirchliche Hierarchie, ihre Organisation und ihr Selbst- und Weltverhältnis fehlen völlig." (ebd., 21f.)

Wenn sich die Kirche dagegen ernsthaft auf Anfragen aus der soziologischen Forschung zu Individuum, Moral und Gesellschaft einlassen wolle, dann stelle sich z.B. die Frage, wie sie sich "zu den latenten, d.h. nicht beabsichtigten Wirkungen ihres normierenden Handelns" (ebd., 18) stellen kann und will, die sich dadurch ergeben könnten, "daß die Verinnerlichung bestimmter kirchlich sanktionierter Normen zu schweren psychischen Konflikten führt oder daß eine bestimmte historische Form kirchlich geprägter Moralität in ihrer Konsequenz zu politischen Strukturen führt, die nach übergeordneten und auch von der Kirche vertretenen Gesichtspunkten als fragwürdig gelten" (ebd., 17). Hier sei gerade für die Moraltheologie ein höheres Maß an selbstkritischer historisch-soziologischer Reflexivität wünschenswert. Nicht zuletzt gehe es hier aber auch um die Frage, "ob die als Entkirchlichung oder Säkularisierung gekennzeichneten Wandlungen tatsächlich als Entchristlichung oder nicht vielmehr als Strukturwandel des Christentums zu interpretieren sind" (ebd., 32), der für Kirche und Theologie – jenseits eingelebter Verfallsdiagnosen und Abwehrreflexe – neuartige und bisher kaum wahrgenommene Zukunftsperspektiven bereithalte.

Im letzten Kapitel dieses Bandes fragt Kaufmann dann auch explizit nach der Reformfähigkeit kirchlicher Strukturen. Vor allem für die kirchliche Hierarchie konstatiert er "Anpassungsschwierigkeiten

---

<sup>16</sup> Franz-Xaver Kaufmann: *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973 (im Folgenden: 1973).

<sup>17</sup> Zu seinem soziologischen Selbstverständnis hat Kaufmann jüngst erklärt: "Ich rechne mich keiner der heute in Deutschland konkurrierenden theoretischen Richtungen zu, versuche aber von verschiedenen zu lernen. [...] Die gesellschaftstheoretische Perspektive verdanke ich vor allem meinem langjährigen Bielefelder Kollegen Niklas Luhmann [...]." (2012a, 15) Schon zuvor hatte er Luhmann attestiert, eine "besonders eindringliche und damit radikale Reflexion der skizzierten gesellschaftlichen Entwicklungen" geliefert zu haben; vgl. Franz-Xaver Kaufmann: *Die Herausforderung christlicher Sozialethik durch moderne Gesellschaftstheorie* (1996); in: Ders.: *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie*, hg. v. Stephan Goertz, Fribourg 2013 (im Folgenden: 2013a), 363-378 (im Folgenden: 1996/2013), 376.

<sup>18</sup> Franz-Xaver Kaufmann: *Fragen der Soziologie an die christliche Theologie*, in: Herbert Vorgrimler/Robert Vander Gucht (Hg.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Freiburg 1969, 246-268. Überarbeitete Fassung in 1973, 11-35.

an eine komplexer gewordene Umwelt" (ebd., 135), die nicht zuletzt aus "einer veralteten Organisationsstruktur" resultierten, die von der wachsenden Komplexität der Probleme schlicht "überfordert" sei (ebd., 136f.). Konkret sieht Kaufmann ein dreifaches Aufgabenfeld für die Hierarchie der Kirche: Zum einen müsse sie "Kontinuität und Aktualität ihrer Lehre glaubhaft machen", dann müsse sie "neue Mitglieder gewinnen", und dazu müsse sie drittens "gerade in der gegenwärtigen Situation erhebliche Wandlungen der sozialen Organisation" (ebd., 138) vornehmen können, wobei offensichtlich sei, dass "längst nicht alle Sozialformen von Kirche [...] von den mit dem Leitungsamte Beauftragten in der Kirche 'geleitet' oder 'organisiert' werden können" (ebd., 139). Wenn man hier Fortschritte erzielen wolle, sei vor allem "eine Verstärkung der administrativen Kapazität, der Fähigkeit zur wirkungsvollen Organisation, der Aufnahme moderner Planungs- und Problembearbeitungsmethoden und die Berücksichtigung des von der kirchlichen Administration unabhängigen Sachverständes" vonnöten, um "die gegenwärtige Verschleuderung von menschlichem gutem Willen in der Kirche abzubauen und die geringe Effektivität des Einsatzes kirchlicher Kräfte zu steigern" (ebd., 140).

Kaufmann plädiert deshalb für eine "Erhöhung unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten im Rahmen der Kirche" (ebd., 152), also für eine erhöhte strukturelle Variabilität, die über die – in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre vehement diskutierte – Frage nach einer 'Demokratisierung der Kirche' deutlich hinausgehen müsse. Während es dieser nämlich primär um organisatorische Veränderungen in den kirchlichen Willensbildungsprozessen gehe, wobei am Ende, so Kaufmann, nur "die Beteiligung der noch Kirchlichen erhöht, aber die Tendenz zur Entropie, zum Energieverlust, welche die gegenwärtige Kirchenentwicklung kennzeichnet, nicht wirksam bekämpft" (ebd., 152) werde, müsse es darum gehen, "die Struktur dessen, was als 'Kirche' gilt, komplexer zu machen, in ihr mehr Handlungsmöglichkeiten anzusiedeln und damit ihre Ausstrahlungskraft zu erhöhen (z.B. Publik, Studentengemeinden, Arbeiterpriester)" (ebd.). Nachhaltige Aufbrüche im katholischen Christentum seien jedenfalls nicht von der "Einführung einer Honoratiorendemokratie" zu erwarten, sondern "am ehesten von neuen, in einer gewissen Spannung zur Amtskirche entstehenden sozialen Formationen gläubiger Christen [...], sofern deren religiöse Erfahrungen in die 'offizielle' Kirche Eingang finden" (ebd., 154). Diese Honoratiorenskepsis mit ihrer Sympathie für kirchlichen Nonkonformismus sollte in den nächsten Jahrzehnten zu einem häufig wiederkehrenden Topos der Kaufmann'schen Überlegungen zur Kirchenreform werden; und auch wenn er in seiner Aufsatzsammlung aus den frühen 1970er Jahren von emphatischer Zuversicht weit entfernt war, so zeigt er sich in dieser Zeit doch deutlich von der Hoffnung getragen, dass sich auf diesen Wegen zukunftsfähige Regenerationen des katholischen Christentums in der Bundesrepublik Deutschland entwickeln könnten.

In *Kirche begreifen*, seiner zweiten, im Jahr 1979 erschienenen Aufsatzsammlung zum Kirchenthema, entwickelt Kaufmann seine katholizismussoziologischen Überlegungen dann entsprechend weiter. Hier werden jedoch skeptischere Töne angeschlagen, denen die Enttäuschung über ausgebliebene Strukturreformen in der katholischen Kirche der Bundesrepublik deutlich anzumerken ist. So notiert Kaufmann nun scharf und apodiktisch:

"Es gibt m.E. gegenwärtig in der Bundesrepublik kaum eine andere gesellschaftliche Institution, deren Selbstverständnis in solchem Maße zur gegenwärtigen Gesellschaft inkongruent geworden ist, wie dasjenige der katholischen Kirche. Diese harte Feststellung gilt selbstverständlich nicht in gleichem Maße für alle kirchlichen Funktionen: So können wir beispielsweise im Bereich der Sozialarbeit vielerorts eine bemerkenswerte Wachheit für soziale und politische Entwicklungen und auch eine vergleichsweise hohe Anpassungsfähigkeit beobachten. Ebenso wird man dem maßgeblichen Teil der akademischen Theologie im internationalen Vergleich hohe Sensibilität für die geistigen Probleme und Strömungen unserer Zeit zubilligen können. Selbst bischöfliche Hirtenbriefe zeugen nicht selten von der Fähigkeit, gegenwärtige Probleme außerhalb des engeren kirchlichen Bereichs angemessen wahrzunehmen. Die Wahrnehmungsschranken oder die Wirklichkeitsverweigerung bezieht sich auf einen vergleichsweise engen, aber für das kirchliche Handeln zentralen Bereich, nämlich die Kirche selbst." (1979, 12)

Gesteigert werde dieser Wahrnehmungsverlust noch durch die Renaissance des im Konzil zwar in die Krise geratenen, anschließend jedoch wieder erstarkten autoritativ-hierarchischen Selbstverständnisses der Kirche, denn "das traditionelle, die Momente des 'Unwandelbaren' betonende Kirchenverständnis" stehe nun einmal "einer adäquaten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Verfassung des Christentums im Wege" (ebd., 38). Diese ekklesiologische Inkongruenz werde noch verstärkt, wenn man in der theologischen Wahrnehmung der Kirche Fragen und Probleme ihrer real bestehenden Sozialform "als theologisch relevant definiert und damit innerkirchlich nur noch unter religiösen, d.h. das 'Eigentliche' oder 'Identische' betreffenden Gesichtspunkten und nicht unter Zweckmäßigkeitserwägungen diskutiert" (ebd., 47f.). Dieser nach dem Konzil wieder auflebende Trend zur "Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen" (ebd., 48) markiert für Kaufmann das zentrale Problem des katholischen Christentums in den Gesellschaften der europäischen Moderne. Tragfähige Zukunftschancen für die Kirche sieht Kaufmann nur noch dann, wenn

Kirche und Theologie "die Individualität der Kirchenangehörigen" weit stärker als bisher respektieren und ein Kirchenverständnis entwickeln, "das den Bereich der kirchlichen Organisation übergreift und ihn zu relativieren gestattet" (ebd., 81).

Die Tradierungsperspektiven gerade für das katholische Christentum seien gegenwärtig jedoch "keineswegs ermutigend" (ebd., 107). Da aber, so Kaufmann, aus soziologischer Sicht "weder Zuversicht noch Defaitismus" am Platze seien, müsse es um "nüchterne Erwägungen und mutige Versuche" (ebd., 105) gehen. Hier sei "die Kreativität derjenigen gefordert, die sich selbst als Christen verstehen" (ebd.), denn es gebe "keinen Grund, an der Zukunft des Christentums zu zweifeln, sofern man seine Geschichtlichkeit ernst nimmt – und nicht seine Unwandelbarkeit" (ebd., 108). Vor diesem Hintergrund notiert Kaufmann mit Nachdruck, dass er "für die katholische Kirche in Europa keinerlei Chancen" sehe, "ihre missionarische Kraft wieder zu gewinnen ohne tiefgreifende Veränderung ihres institutionellen Selbstverständnisses und ihrer faktischen Organisation" (ebd., 144). Von entscheidender Bedeutung sei deshalb die Frage, "wie Christen auch im nicht unmittelbar kirchlich definierten Bereich sich als Christen zu bekennen und zu erkennen vermögen" (ebd., 191f.), auch wenn gegenwärtig "eine Konzentration aller religiösen Energien auf den kirchlichen Bereich [...] im Zuge der Zeit" zu liegen scheine. Zu betonen sei jedenfalls "die Bedeutung einer gesellschaftlichen Präsenz des Christentums", denn "eine Kirche, die sich ausschließlich auf den Raum privater Sinnangebote zurückziehen würde, näherte sich rasch der historischen Bedeutungslosigkeit" (ebd., 192).

Kaufmanns skeptische Einschätzung der Realisierungschancen einer nennenswerten Kirchenreform sollte sich in den Folgejahren noch weiter verfestigen. So beurteilt er die Zukunftschancen des Christentums auch Ende der 1980er Jahre als "keineswegs ermutigend"<sup>19</sup>. Zu den für das tradierte Christentum zwar nicht per se, sehr wohl aber für dessen überkommene Sozialformen sehr ungünstig verlaufenden Differenzierungs- und Säkularisierungsprozessen komme nun auch noch, anders als in der Zeit des Konzils, "eine gewisse Lethargie der katholischen Christen in Europa" (1987, 29), die sich schlechterdings nicht übersehen lasse. Denn "von der Hoffnung und der Aufbruchsstimmung des Konzils ist wenig übriggeblieben. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, als ob die europäischen Katholiken, ermüdet von der Widerstandsfähigkeit herkömmlicher Kirchenstrukturen oder enttäuscht von der geringen Tragfähigkeit reformerischer Aufbrüche, sich in eine Art lethargischen Wartestand begeben hätten, soweit sie nicht einfach ihrer Kirche den Rücken gekehrt haben." (ebd., 11f.) Und auch wenn in den kulturellen Mentalitätslagen Westeuropas "kaum mehr ein kirchenfeindliches Klima herrscht" und auf breiten Feldern sogar unerwartet ein "erneutes öffentliches Interesse an Moral und Religion" (ebd., 12) zu beobachten sei, bleibe das kirchliche Leben davon insgesamt "merkwürdig unberührt" (ebd., 11). Im Blick auf mögliche Zukunftsperspektiven der katholischen Kirche in Europa notiert Kaufmann deshalb, man möge "nicht vorschnell auf neue Chancen des Christentums hoffen" (ebd., 45). Gegenwärtig gebe es nun einmal "nur wenige Anzeichen, daß unser Christentum heute ein die gesellschaftlichen Verhältnisse über ihre bisherigen Möglichkeiten hinaustreibendes, hoffnungsvoll stimmendes Element enthalte" (ebd.).

Am ehesten noch, so Kaufmann, ließen sich solche Aufbrüche von den jungen Kirchen der so genannten Dritten Welt, etwa von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, erwarten, denn nicht "die Scheinharmonie eines zentralisierten Kirchentums, sondern gerade die Auseinandersetzungen unter Christen – gewiß im Horizont des gemeinsamen Glaubens – stellen das vitalisierende Moment des geschichtlichen Christentums dar" (ebd., 46). Darüber hinaus spricht für Kaufmann das breite Engagement zahlreicher Christen in der internationalen Friedens- und Gerechtigkeitsarbeit dafür, "daß das Christentum ein wesentliches Ferment der Entstehung eines normativen Weltbewußtseins sein kann und gerade in dieser Funktion auch eine über den Kreis der Christen selbst hinausgehende Glaubwürdigkeit gewinnt" (ebd., 69). Was kirchliches Leben und dessen organisatorisch-institutionelle Ausgestaltung angehe, vermittelten allerdings auch diese Aufbrüche "kaum Ansätze für eine Erneuerung der Kirche in den westlichen Wohlstandsgesellschaften" (ebd., 48).

Im Rahmen seiner Guardini-Lectures vom Frühjahr 1999 hat sich Kaufmann dann – nachdem er sich zuvor über ein Jahrzehnt lang nicht mehr ausführlich zum Thema Kirchenreform geäußert hatte – erneut mit den Zukunftschancen bzw. der 'Überlebensfähigkeit' des Christentums beschäftigt (2000). Gleich im Vorwort konstatiert er, mittlerweile nähmen in der Bundesrepublik auch bei den Kirchenangehörigen "Kirchenbindung und die christliche Gläubigkeit dramatisch ab" (ebd., 9). Unstrittig sei nämlich "ein eklatanter Abbruch religiöser Traditionen in beiden Konfessionen zu beobachten, der auch die Existenz der Kirchen in ihrer bisherigen Verfassung bedroht" (ebd., 11). Während in Ostdeutschland ohnehin schon etwa 70% der Bevölkerung konfessionslos seien, diagnostiziert Kaufmann auch für die Länder der alten Bundesrepublik eine "spontane Erosion christlicher Traditionen [...], die sich in den letzten 20 Jahren

---

<sup>19</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: Ders./Johann Baptist Metz (Hg.): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987, 11-54 (im Folgenden: 1987), 11.



deutlich beschleunigt hat und möglicherweise auf die Dauer zu einem ähnlichen 'Kippen' der religiösen Situation wie in Ostdeutschland führen könnte" (ebd., 13).

Zu den Aussichten des Christentums äußert er sich denn auch hier wieder sehr skeptisch. Religiöse Erneuerung sei wohl nur dort zu erwarten, "wo christliches Engagement sich in Probleme lösender Weise plausibel machen läßt. Dagegen spricht auch unter den Bedingungen der Moderne nichts Grundsätzliches. Nur bedürfte es größerer Imagination und Beweglichkeit." (2000, 136f.) Derartige Aufbrüche dürften sich aber, wenn überhaupt, "eher am Rande als im organisierten Kernbereich der Kirchen ereignen und sich an der Auseinandersetzung mit Themen entzünden, die von den etablierten Gesellschaftsgruppen verdrängt werden. [...] Wahrscheinlich scheint mir, daß Impulse zu Renaissance des Christentums in Zukunft eher aus Ländern der Dritten Welt als aus den alten Kernländern des Christentums entstehen." (ebd., 137f.) Am Ende diagnostiziert er jedenfalls lakonisch: "Alles in allem erscheinen die Perspektiven für das Christentum in unseren Breitengraden wenig erfreulich." (ebd., 143)

Nachdem Kaufmann sich, wie er selbst notiert, in den letzten Jahren nicht mehr explizit mit den katholizismussoziologischen bzw. kirchenpolitischen Themen beschäftigen wollte – "eigentlich hatte ich dieses Arbeitsgebiet schon vor einigen Jahren für mich ad acta gelegt" (2012a, 255) – haben ihn die Ausmaße der zu Beginn des Jahres 2010 bekannt gewordenen kirchlichen Missbrauchsskandale und die Art und Weise des kirchenamtlichen Umgangs mit ihnen noch einmal zur nachdrücklichen Beschäftigung mit dem Kirchenthema geführt: "Das geschah aus Zorn. [...] Seither komme ich von den kirchenpolitischen Dingen nicht mehr los. Einen solchen Zorn habe ich in der Sozialpolitik nicht gehabt."<sup>20</sup> Diese "persönliche Erschütterung" habe ihn, wie er ausführt, dazu gebracht, "wieder in die Arena zu steigen: Es waren nicht die Missbrauchsskandale als solche, die mich erregten, so hässlich sie sein mögen, sondern die Arroganz und Scheinheiligkeit des Dekans des Kardinalskollegiums, Kardinal Sodano, der im Ostergottesdienst 2010 zu St. Peter den Papst glaubte ermahnen zu sollen, die (teils in der Tat hämischen) Kommentare der Weltöffentlichkeit mit Bezug auf dieses Thema nicht zu beachten." (2012a, 255)<sup>21</sup>

In einem Aufsatz in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom April 2010 bezeichnete Kaufmann die Tatsache, "dass Verbrecher an Kindern, denen schon Jesus einen Mühlstein an den Hals gewünscht hatte, bis in die jüngste Zeit von kirchlichen Behörden wissentlich gedeckt und vor rechtsstaatlicher Verfolgung geschützt wurden", als "ein bestürzendes, erklärungsbedürftiges Phänomen".<sup>22</sup> Vermutlich sei es nicht zuletzt zurückzuführen auf "Nachwirkungen jahrhundertelanger Spannungen zwischen Kirche und Staat" (2010, 13). Denn "auch nach dem Verlust weltlicher Herrschaftsrechte hat die Kirche an Privilegien für ihren Klerus festgehalten, den sie ausschließlich ihrer eigenen Jurisdiktion unterstellen wollte", da sie sich "lange Zeit mit dem Begriff 'societas perfecta' als Gegenüber des Staates definierte und sich eben nicht unter den Staat stellt" (ebd.). Auch seien "die Besorgnisse um das Ansehen der 'heiligen Kirche' keineswegs gering zu schätzen" (ebd.). Außerdem gebe es "im kirchlichen Raum keinerlei bewährte Verfahren, um solche Vorwürfe zu prüfen und in allen Fällen zu einer abschließenden Entscheidung zu bringen, wie dies für das strafrechtliche Verfahren des Staates charakteristisch ist" (ebd.). Das eigentliche Problem, dass die zahlreichen Missbrauchsfälle und der beschämende Umgang mit ihnen an den Tag gebracht habe, ist für Kaufmann denn auch – ganz im Tenor seiner bisherigen Aussagen zum Kirchenthema seit den frühen 1970er Jahren – die systembedingte Unfähigkeit der katholischen Hierarchie, "die eigenen pathogenen Strukturen und die Folgen ihrer klerikalen Vertuschungen zu erkennen, zu erörtern und daraus praktische Konsequenzen zu ziehen" (ebd., 14). Die massive Vertrauenskrise der Kirche treffe insofern nicht primär ihr Personal – dieses sei "wahrscheinlich in der Geschichte noch nie qualifizierter und vielleicht auch moralisch kompetenter" gewesen als heute –; vielmehr betreffe sie "die Kirche als soziale Institution, ihren Zentralismus, ihr monokratisches Selbstverständnis, die klerikalen Mentalitäten, die Ineffektivität einer immer noch höfischen Organisation und den Mangel an Rechtssicherheit und Fairness angesichts konflikthafter Entwicklungen" (ebd.).

---

<sup>20</sup> Franz-Xaver Kaufmann: 'Als Soziologen tragen wir nicht das Risiko des Handelns, aber wir tragen das Risiko der Diagnose.' Im Gespräch mit Georg Vobruba, in: *Soziologie* 41 (2012), 425-436 (im Folgenden: 2012b), 432.

<sup>21</sup> Auch hier erklärt er zu seinem Selbstverständnis: "Es ist gut, dass es Aufregung gibt, denn wenn der Glaube nicht mehr aufregt, ist er nicht mehr 'Salz der Erde'. Aber Parteinahme ist meine Sache nicht. [...] Man muss schon recht genau zusehen, um zu einigermaßen tragfähigen Aussagen zu gelangen." (2013a, 255)

<sup>22</sup> Franz-Xaver Kaufmann: *Moralische Lethargie in der Kirche*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.4.2010, 8; wieder abgedruckt in: Stephan Goertz/Herbert Ulonska (Hg.): *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Berlin 2010, 11-16 (im Folgenden: 2010), 11. Fast zeitgleich erschien in der überregionalen Presse ein Beitrag von Ernst-Wolfgang Böckenförde zum selben Thema (*Das unselige Handeln nach Kirchenraison*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 29.4.2010, 2), in dem dieser, im Tenor vergleichbar mit Kaufmann, forderte: "Die Dominanz der Kirchenraison im eigenen Verhalten muss als Sünde und Schuld benannt werden, nicht nur einzelner Personen, sondern auch der Kirche selbst, als strukturelle Sünde und Schuld. [...] Die Bischöfe müssen vorangehen!"

Knapp ein Jahr später, im März 2011, erschien dann eine Neuauflage von Kaufmanns im Jahr 2000 vorgelegter Schrift zur Überlebensfähigkeit des Christentums.<sup>23</sup> Darin findet sich ein für diesen Band neu verfasstes Kapitel zu den 'Strukturschwächen der katholischen Kirche' (2011a, 128-174), in dem die Nachwirkungen dieses Zorns, "der Nachhall persönlicher Erschütterungen" (2011a, 12), ebenfalls unübersehbar zum Ausdruck kommt. Schon im Vorwort spricht Kaufmann im Blick auf das Pontifikat von Benedikt XVI. von einer "Vernachlässigung oder Verdrängung vieler interner Probleme der Kirche" (ebd., 9f.), wobei er einen deutlichen "Zusammenhang zwischen der Rigidität der Strukturen und der Verengung der Weltwahrnehmung in der gegenwärtigen katholischen Kirche" (ebd., 10) diagnostiziert. Die aktuelle Kirchenkrise hänge nämlich "nicht zuletzt mit der Weigerung der kirchlichen Führungsspitze" zusammen, "die Geschichtlichkeit der eigenen Institution und damit deren Veränderbarkeit ernst zu nehmen" (ebd., 18).

Heute herrsche mehr denn je "der Eindruck einer wachsenden Entfremdung des Episkopats und insbesondere der römischen Kurie von den Lebenswirklichkeiten der christlichen Laien" (ebd., 139), da jene, wie Kaufmann scharf formuliert, "auf dem Niveau der höfischen Organisation des Absolutismus stehen geblieben" (ebd., 145) seien. Entgegen den Intentionen des II. Vatikanischen Konzils habe die aus dem 19. Jahrhundert stammende Tendenz der Hierarchisierung und Zentralisierung der Leitungsstrukturen der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten massiv zugenommen, was sich nicht allein am *Codex Iuris Canonici* des Jahres 1983, sondern auch an den zunehmenden Verhärtungen im innerkirchlichen Umgang mit Bischöfen, Theologen und Ordensleuten zeige. Mehr denn je fehle es heute "an einer Kultur des freien Wortes, so dass die hierarchischen Gehorsamsvorstellungen kein Gegengewicht finden" (ebd., 150). Dies manifestiere sich nicht zuletzt in der zunehmenden "Abhängigkeit der Bischöfe von Rom und den dort oktroyierten universalen Rede- und Handlungsverböten" (ebd., 141).

Ähnlich sollte sich Kaufmann im August 2011 auch zum *Theologen-Memorandum* äußern, das im Februar 2011 veröffentlicht und innerhalb kürzester Zeit von über 300 katholischen Theologinnen und Theologen unterschrieben worden war (2011b; auch in: 2012a, 129-145). Dieser Text gilt Kaufmann, auch wenn er im Vergleich zur *Kölner Erklärung* des Jahres 1989 "weder theologisch zureichend begründet noch prägnant in seiner Situationsanalyse" (2011b, 164) sei, als "Alarmschrei der immer stärker an die römische Kandare genommenen Theologie, der die mittelalterliche Kirche noch eine Beteiligung am kirchlichen Lehramt zugestanden hatte" (ebd., 163f.). Auch dieser Theologenprotest verdeutlicht für ihn vor allem das organisationssoziologische Problem "einer absolutistischen, d.h. keinerlei 'Checks and Balances' unterworfenen und daher inappellablen Hierarchie", der man deshalb ein vollständiges "Fehlen institutionalisierter Lernfähigkeit und damit auch Reformfähigkeit" (ebd., 175) attestieren müsse. Darüber hinaus mache dieser Text, der u.a. die Zusammenlegung bisheriger Pfarreien zu neuartigen Großorganisationen und Verwaltungseinheiten beklagt, in denen "Nähe und Zugehörigkeit kaum mehr erfahren" werden könnten und Priester zunehmend "verheizt" würden (zit. nach ebd., 165), aber auch deutlich, wie sehr in den Leitungsgremien der katholischen Kirche nur noch "auf eine Verwaltung des Mangels" (ebd., 165) gesetzt werde. Dabei sei schon jetzt absehbar, "dass auch die neu formierten Großgemeinden in wenigen Jahren nicht mehr ausreichend mit Klerikern im aktiven Alter versorgt werden können" (ebd.).

Ob und inwiefern sich die dramatischen Dimensionen dieser Kirchenkrise, die eng mit den hierarchie- und traditionsfixierten theologisch-pastoralen Programmen der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. zusammenhängen, unter Papst Franziskus erhalten werden, oder ob hier reale Chancen bestehen, zu jenem nichthierarchischen Kirchenverständnis durchzustoßen, dem Franz-Xaver Kaufmann seit Jahrzehnten einzig noch reale Zukunftsfähigkeit zutraut, bleibt abzuwarten. Notwendig wären jedenfalls längerfristige Prozesse und Tendenzen, die nicht allein von kirchlichen Leitungsgremien ausgehen können, sondern auch und gerade von den so genannten Laien angestoßen und dauerhaft mitgetragen werden müssen. Welche Sozialformen Kirche und Katholizismus vor diesem Hintergrund in den westeuropäischen Gegenwartsgesellschaften annehmen könnten, ist Kaufmann zufolge kaum absehbar. Sicher sei jedoch: "Wenn es den christlichen Kirchen nicht mehr gelingt, das Gottesgedächtnis aufrecht zu erhalten und damit alle innerweltlichen Mythen in die Schranken ihrer funktionalen Reichweite zu verweisen, sind sie auf Dauer zu nichts mehr nütze. Umgekehrt darf gehofft werden, dass die sich beschleunigende Abnutzung innerweltlicher Mythen den Blick wiederum frei gibt für die Größe des Gottesgedankens und seine christliche Ausformung." (2011a, 173)<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? (Dritte, durchgesehene und erweiterte Auflage der 2000 in zwei Auflagen unter dem Titel 'Wie überlebt das Christentum' erschienenen Ausgabe), Freiburg 2011 (im Folgenden: 2011a).

<sup>24</sup> In diesem Sinne hat Kaufmann jüngst noch einmal präzisierend gefragt: "Könnte es sein, dass heute insbesondere die rechtlich verfassten und staatskirchenrechtlich abgesicherten Kirchen in Deutschland die Leerstelle der säkularen Gesellschaft, die Jürgen Habermas als das 'Unabgeholte der Aufklärung' bezeichnet, eher verdecken, statt darauf zu verweisen?" (2013b, 76)

### 3. "Das hat mich schon immer geärgert": Naturrechtskritik und die Aufgabenfelder katholischer Sozialethik

Auch wenn sich Franz-Xaver Kaufmann als skeptisch-nüchterner Soziologe versteht, hat er sein persönliches Interesse an einer glaubwürdig auftretenden katholischen Kirche nie verhehlt; und gerade seine jüngsten Veröffentlichungen machen noch einmal deutlich, wie sehr ihm Programm und Botschaft des katholischen Christentums – und die Suche nach zukunftsfähigen Sozialformen ihrer kirchlich-öffentlichen Repräsentation – am Herzen liegen. Schon früh hatte er in diesem Zusammenhang notiert: "Die Vorstellung, es sei mit Hilfe soziologischer Einsichten möglich, kirchliches Denken vom Ballast überholter Welt- und Sozialvorstellungen zu befreien, und der Wunsch, hierzu beizutragen, haben seinerzeit meine Entscheidung, mich der Soziologie zuzuwenden, mit bestimmt." (1973, 5) Zu dem hier angesprochenen 'Ballast' gehörte für den jungen Kaufmann nicht zuletzt die kirchliche Dominanz der Neuscholastik, "mit der ich in meiner Jugend in Kontakt gekommen war, und die ich nie mochte. Die wussten immer schon, was die Wahrheit ist, und zwar auch in Dingen, die mit Religion, Glaube, genauer: mit Offenbarung, gar nichts zu tun hatten. Das hat mich schon immer geärgert." (2012b, 436)<sup>25</sup>

Vor diesem Hintergrund wurde Kaufmann schon 1965 von Franz Böckle, dem ebenfalls aus der Schweiz stammenden Bonner Moraltheologen, der schon länger mit der Familie Kaufmann befreundet war, zu einer Konferenz der deutschsprachigen Moraltheologen eingeladen. Es sollte um die Tragfähigkeit des neuscholastischen Naturrechtsdenkens gehen, das im Kontext der konziliaren Aufbrüche in erhebliche Legitimitätskrisen geraten war. Kaufmann arbeitete zu dieser Zeit auf einer Assistentenstelle bei Helmut Schelsky an der Sozialforschungsstelle Dortmund, um nach seiner an der Hochschule St. Gallen verfassten wirtschaftswissenschaftlichen Dissertationsschrift und einer mehrjährigen Beschäftigung in der Personalabteilung der CIBA A.G. Basel nun eine soziologische Habilitation in Angriff zu nehmen (vgl. 2005, 62-67); und er trug auf dieser Konferenz – auf der Grundlage der sozialanthropologischen Arbeiten Arnold Gehlens und Helmut Schelskys – eine nachdrückliche Kritik am geschichts- und gesellschaftsvergessenen Selbstverständnis dieses Denkens vor. Sie gipfelte in dem Satz, dass entgegen den Plausibilitäten des katholischen Naturrechtsdiskurses alles das, "was als 'natürlich' gilt, [...] notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen" sei: "Der Mensch ist nach dieser Auffassung also bereits biologisch betrachtet ein auf Kultur, gesellschaftliche Normierung, angelegtes Wesen".<sup>26</sup> Als in allen Kulturen gleichermaßen geltende Regelung ließe sich einzig "das Inzesttabu innerhalb der Kernfamilie überhaupt empirisch nachweisen. Eine weitere derartige Norm ist möglicherweise das Tötungs- und Verspeisungsverbot von Gruppengenossen, das nach Gehlen durch den Totemismus zuerst moralisch verankert wurde." (1966/2013, 252)

An der anstehenden Kritik des neuscholastischen Naturrechtsdenkens sollte sich Kaufmann auch in den nächsten Jahren aktiv beteiligen. Hier sind vor allem die *Wissenssoziologischen Überlegungen*<sup>27</sup> zu nennen, die in dem 1973 von Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde – bezeichnenderweise ohne Beteiligung katholischer Soziallehrer – herausgegebenen Band *Naturrecht in der Kritik* erschienen sind und deren Entstehung sich erneut den persönlichen Kontakten zwischen Kaufmann, Böckle und Böckenförde verdankte.<sup>28</sup> Dieser Band, der für ganze Theologengenerationen eine geradezu kathartische Wirkung gehabt hat, trug wesentlich dazu bei, dass die Neuscholastik an den katholisch-theologischen Fakultäten der Bundesrepublik seit den 1970er Jahren erheblich in Misskredit geriet, auch wenn es noch jahrzehntelange Versuche gab, deren einstige Hegemonialstellung im sozialkatholischen Diskurs der Gegenwart unverdrossen aufrecht zu erhalten.

Hatte Kaufmann 1966 noch ganz in der politisch konservativen Tradition der Anthropologie Gehlens und Schelskys argumentiert, so wartet er 1973 mit einem veränderten Theorierahmen auf, der sich bereits deutlich im Kontext der einige Jahre später präsentierten Verkirchlichungsthese bewegt. Statt um sozialanthropologische Forschungserkenntnisse, die gegen die Wahrheitsansprüche des Naturrechtsdenkens

<sup>25</sup> Vgl. auch Franz-Xaver Kaufmann: Ernst-Wolfgang Böckenförde: Portrait eines Zeitgenossen, in: Hermann-Josef Große Kracht/Klaus Große Kracht (Hg.): Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 199-207 (im Folgenden: 2014b), 202: "Ich war der politisch massiven Naturrechtsdoktrin der Dominikaner in Fribourg schon in der Schweiz begegnet und empfand diese Instrumentalisierung des Glaubens für politische Rechthaberei als arrogant."

<sup>26</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht (1966), in: Ders. 2013a, 241-256 (im Folgenden: 1966/2013), 247 (Herv. i. O.). Vgl. dazu auch den Beitrag von Stephan Goertz in diesem Band.

<sup>27</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert (1973), in: Ders. 2013a, 321-353 (im Folgenden: 1973/2013).

<sup>28</sup> Kaufmann notiert dazu: "Für Böckenförde war es vor allem die [...] politische Verbindlichkeit dieses Naturrechts, das seinen Widerstand herausforderte. Mich interessierte eher die kirchenpolitische Seite: Das Naturrecht als Legitimationsstrategie der Kirche für ihre Ansprüche an die weltlichen Verhältnisse. Ich fühlte mich sehr bestärkt, als Böckenförde als Herausgeber mich eines Tages anrief und meinen Beitrag als 'dreifache Rakete' würdigte." (2014b, 202)

in Stellung gebracht werden können, geht es ihm nun um eine wissenssoziologische Analyse und Dekonstruktion dieses Denkens selbst. Ausgehend von Karl Mannheims Theorem von der 'Standortgebundenheit' allen menschlichen Wissens schließt sich Kaufmann nun mit Nachdruck einer erkenntnistheoretischen Überzeugung an, die "bereits von Karl Marx formuliert" (1973/2013, 323, Anm. 9) worden sei und die mit der 1966 verfassten und 1969 in deutscher Übersetzung erschienenen Studie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann über *The Social Construction of Reality* nun einen neuen Aufschwung erlebe.<sup>29</sup>

In wissenssoziologischer Perspektive lasse sich z.B. nachweisen, dass schon das aristotelische Naturrecht in seiner Entstehung "an bestimmte soziale Voraussetzungen gebunden" und damit "das Produkt einer historischen Entwicklung" gewesen sei, denn es sei nicht "das 'ursprüngliche', sippenhafte Recht, sondern das Recht der entwickelten Polis" (ebd., 322) gewesen, das sich hier als allgemein menschlich und universal vernünftig zu inszenieren vermochte. Ähnliches gelte auch für das scholastische Naturrechtsdenken des Hochmittelalters und das rationalistische Naturrecht der Aufklärung, die jeweils – den eigenen geschichts- und gesellschaftsenthobenen Allgemeingültigkeitsansprüchen zum Trotz – als historische Produkte einer spezifischen sozialen Konfiguration zu erkennen seien.

Vor diesem Hintergrund sei es, so Kaufmann, nicht wenig überraschend, dass sich in der katholischen Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts eine sehr erfolgreiche Neuauflage des thomistischen Naturrechtsdenkens entwickeln und festsetzen konnte, die allerdings "nur aus kircheninterner Sicht als Renaissance, aus geistesgeschichtlicher Perspektive jedoch als bloße Restauration" (ebd., 343) zu qualifizieren sei. Dieses Phänomen werfe nämlich die Frage auf, warum "eine der Sache nach untaugliche Theorie dennoch für den deutschen Katholizismus eine so erhebliche Bedeutung erlangen konnte" (ebd., 326). Schließlich sei "die Überzeugungskraft dieses Denkens außerhalb des Katholizismus [...] gering" geblieben und auch innerhalb desselben nur in Deutschland "zu gesellschaftlicher und politischer Wirksamkeit gelangt" (ebd., 343), wobei aber auch hier, wie Kaufmann zu Recht konstatiert, "eine gesamtgesellschaftliche Rezeption trotz des großen Ansehens und gesellschaftlichen Einflusses der Kirche in der Nachkriegszeit nicht stattfand" (ebd., 326). Aus wissenssoziologischer Sicht gehe es also nicht länger um die "Wahrheit oder Unwahrheit dieses Denkens" (ebd., 327), sondern um die Frage nach den spezifischen Funktionen und Leistungen, die es für die durch die Umbruchsprozesse der politischen Moderne zutiefst verunsicherte katholische Kirche zu übernehmen vermochte. Und mit dieser Fragestellung hat Kaufmann für das Feld der katholischen Soziallehre echtes Neuland betreten.

Zur Beantwortung dieser Frage verweist er – in der Sprache der Luhmann'schen Systemtheorie – darauf, dass sich das neuscholastische Naturrechtsdenken in der damaligen Konfliktkonstellation von Kirche und Gesellschaft "als geeignetes Instrument zur Stabilisierung der Grenzen zwischen Kirche und ihrer Umwelt" (ebd., 346) angeboten habe. Dieses Denken habe nämlich durchaus selbstbewusst "einer Politik der Segregation der Katholiken gegenüber der herrschenden Kultur" (ebd.) Vorschub leisten und zugleich die "Partizipation der Katholiken an der modernen Gesellschaft – ohne Rücksicht auf ihre Staatsform – bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer starken kirchlichen Bindung" (ebd., 349) ermöglichen können; und genau dies sei unter Papst Leo XIII. das erklärte Ziel der päpstlichen Diplomatie gewesen. Mit Hilfe der Naturrechtsphilosophie konnte man das überkommene Selbstbild der Kirche mit ihren gleichermaßen für den geistlichen wie den weltlichen Bereich erhobenen Herrschaftsansprüchen weiterhin als gültig und verbindlich, weil angeblich 'für alle Menschen guten Willens' vernünftig einsehbar verteidigen und damit zugleich 'auf den Boden der modernen Verhältnisse' treten, in denen nicht mehr kirchliche Autorität, sondern allein vernünftige Argumentation zählen sollten. So schien hier ein doppelter Weg von nachdrücklicher Identitätswahrung und selbstbewusst-offensiver Teilhabe an der modernen Welt begehbar zu werden. Und in dem Maße, wie sich die Neuscholastik – zumal in Deutschland – mit einem starken katholischen Verbandswesen assimilieren konnte, habe dem Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts hier – zumindest auf den ersten Blick – in der Tat eine aussichtsreiche Strategie identitätssichernder Integration zur Verfügung gestanden, die sich bis weit in die Nachkriegszeit hinein politisch und historisch als sehr erfolgreich erwiesen hat: "Der Katholizismus hat sich als eigenständige soziokulturelle und politische Formation erhalten, so sehr, dass das Kriterium der Konfession für die Wahlprognostiker nach wie vor eines der aussagekräftigsten ist!" (ebd., 351)

Kaufmanns wissenssoziologische Analyse des neuscholastischen Naturrechtsdenkens war in Kirche und Theologie der Bundesrepublik zwar durchaus erfolgreich, hat aber nicht zu einer intensiveren Beschäftigung der katholischen Soziallehre mit der Kaufmann'schen Katholizismussoziologie geführt; und auch in den folgenden Jahrzehnten scheint es kaum zu weiteren Theoriekontakten oder gar Lernprozessen zwischen ihnen gekommen zu sein. Kaufmanns diesbezügliche Arbeiten wurden jedenfalls ganz

---

<sup>29</sup> Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1969.

überwiegend nur innerhalb der Kirchengeschichte kritisch gesichtet und dann auch produktiv rezipiert.<sup>30</sup> In der christlichen Sozialethik haben sie dagegen nur überraschend wenig systematische Resonanz gefunden; und auch seine jüngsten Arbeiten zu den strukturellen Ursachen der gegenwärtigen Kirchenkrise sind hier zwar in weiten Teilen auf hohe inhaltliche Zustimmung gestoßen, haben aber kaum soziologisch-systematische Rezeptionsbemühungen ausgelöst. Das Fach zeichnet sich in den letzten Jahren auch eher durch eine hohe Rezeptions- und Resonanzfähigkeit gegenüber systematischen Theorieansätzen der neueren politischen Philosophie und Ethik aus – vom vor allem in den 1980er Jahren breit rezipierten Jürgen Habermas über John Rawls und Martha Nussbaum bis hin zu Axel Honneth und Judith Butler; mit explizit soziologischen Großtheorien setzt sich das Fach dagegen bis heute nicht systematisch auseinander. Jedenfalls scheint es kaum akademische Qualifikationsarbeiten zu Durkheim oder Weber, zu Parsons oder Luhmann zu geben;<sup>31</sup> und das, obwohl sich im Fach längst die Habermas'sche Einsicht herumgesprochen hat, dass die Luhmann'schen Arbeiten zur Soziologie moderner Gesellschaften "heute im Hinblick auf Konzeptualisierungskraft, theoretische Phantasie und Verarbeitungskapazität unvergleichlich" seien.<sup>32</sup>

Die Impulse und Anregungen der Kaufmann'schen Soziologie haben im Fach 'christliche Sozialethik' bis heute also nur wenige Spuren hinterlassen. Enge Arbeitszusammenhänge und persönliche Kontakte zum Feld der katholischen Sozialethiker hat Kaufmann offensichtlich nicht unterhalten, obwohl er Einladungen und Anfragen von Vertretern dieses theologischen Faches keineswegs ausgewichen ist und die seltenen Gelegenheiten, mit der christlichen Sozialethik ins Gespräch zu kommen, durchaus engagiert ergriffen hat.

Einer der wenigen Texte, die in diesem Zusammenhang entstanden sind, geht zurück auf den programmatischen Vortrag Kaufmanns zu den Aufgaben und Herausforderungen dieses Faches, den er in Januar 1995 aus Anlass des 60. Geburtstags von Franz Furger, dem damaligen Direktor des 'Instituts für Christliche Sozialwissenschaften' der Universität Münster, halten konnte (1996/2013). Kaufmann zeigt sich hier "sehr beeindruckt und freudig überrascht von der Lebendigkeit der sozialwissenschaftlichen und sozialetischen Diskussion unter den jüngeren katholischen Theologen" und konstatiert, dass das Fach "offensichtlich in Bewegung geraten" sei, was er allerdings zurecht weniger auf Erfolge der Soziologie und der Sozialwissenschaften als auf den "allgemeinen Boom der Ethik in den letzten Jahren" zurückführt, "den man durchaus mit dem Boom der Soziologie um 1970 und dem anschließenden Boom der Sozialpädagogik vergleichen kann" (ebd., 363).<sup>33</sup>

Kaufmann stellt sich vor diesem Hintergrund die Aufgabe, stärker als bisher "das Gespräch zwischen Soziologie und Sozialethik" (ebd., 364) in Gang zu bringen, die sich ja beide "dem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang verpflichtet fühlen, wenngleich auf unterschiedliche Weise" (ebd., 365) – und die beide getragen seien von einem spezifischen Interesse "an den Zusammenhängen der Wirklichkeit, die wir uns mit dem Begriff 'Gesellschaft' zu bezeichnen angewöhnt haben" (ebd., 366). Er plädiert auch hier – wenig überraschend – für einen strukturtheoretischen Zugang zum Phänomen des Gesellschaftlichen im Gefolge Luhmanns, demzufolge "moderne Gesellschaften mehrere Ebenen sozialer Emergenz ausgebildet haben, die untereinander in ein relativ kontingentes Verhältnis geraten sind", wodurch es zu einem enormen "Zuwachs an Größe, Differenziertheit und Interdependenz sozialer Makrogebilde" (ebd., 367) gekommen sei. In deren Folge erfahre sich der Einzelne "nicht mehr als Mitglied einer die Gesamtheit seiner Lebensbezüge mehr oder weniger kontrollierenden Korporation, sondern als Individuum", das nur noch "über seine rollenspezifischen Partizipationen an Einrichtungen der gesellschaftlichen Funktionssysteme" (ebd., 368) beteiligt sei; ein Prozess, auf dessen Relevanz und Ambivalenz schon Georg Simmel mit Nachdruck hingewiesen habe.

Kaufmann spricht in diesem Zusammenhang neben der gewissermaßen horizontalen Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Funktionssysteme auch von einer gleichsam vertikal verlaufenden strukturellen Differenzierung, nämlich der der Individuen, der Organisationen, der Inter-Organisations-Beziehungen und der institutionalisierten teilsystemischen Strukturen. Soziale Prozesse spielten sich "nunmehr auf mehreren, voneinander relativ unabhängigen Ebenen" ab; und daraus erkläre sich die "wachsende Kontingenz der Sozialverhältnisse" und "das typische Bewusstsein von Dynamik und Wandelbarkeit, aber auch von Ambivalenz in modernen Gesellschaften" (ebd., 369).<sup>34</sup> Mit diesen

<sup>30</sup> Zum Erfolg seiner katholizismussoziologischen Aufbrüche hat Kaufmann jüngst notiert: "Im Laufe der letzten Jahrzehnte ist die Erforschung des Katholizismus zu einem wichtigen Gebiet der Zusammenarbeit zwischen Historikern, Soziologen und Theologen geworden, und ältere Spannungen haben sich weitgehend verflüchtigt" (2013b, 84); vgl. dazu auch den Beitrag von Claus Arnold in diesem Band.

<sup>31</sup> Vgl. dazu instruktiv die jährlichen Aufstellungen im 'Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften'.

<sup>32</sup> Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 411.

<sup>33</sup> In der Tat ist nicht zu übersehen, dass es seit der Nachkriegszeit zwar Lehrstuhlbezeichnungen wie 'Pastoralsoziologie' und 'Christliche Sozialwissenschaften' gab, diese mittlerweile aber vom Aussterben bedroht sind, ohne dass jemand über diesen schon nominellen 'Sozialwissenschaftsverlust' des Faches öffentlich wahrnehmbare Klage führt.

<sup>34</sup> Den älteren Vertretern der katholischen Soziallehre, namentlich Joseph Höffner und Oswald von Nell-Breuning SJ, attestiert Kaufmann an anderer Stelle ein soziologisch unterkomplexes Gesellschaftsverständnis. In den Texten beider Autoren dominiere

mehrdimensionalen Differenzierungsprozessen entstehe nämlich eine zunehmende "Komplexität der Verhältnisse", aus der nicht zuletzt auch "eine wachsende Unübersichtlichkeit" (ebd., 370) resultiere, die heute eine zentrale Herausforderung für die gesellschaftstheoretischen Ausgangsannahmen der christlichen Sozialethik markiere. Denn gerade für diese gelte:

"Wir müssen von der Vorstellung Abschied nehmen, als ob es ein einheitliches, die soziale Wirklichkeit durchwaltendes 'Gesetz' gäbe, oder als ob entweder die individuellen Motive und Intentionen (von 'unten') oder die kulturellen bzw. gesellschaftlichen Werte oder Prinzipien (von 'oben') als umfassende Erklärungsansätze des Sozialen tauglich seien. Wir können heute 'Gesellschaft' nicht mehr als Ganzheit begreifen, und selbst die Konsequenzen unseres Handelns verlieren sich vielfach im Unabsehbaren." (ebd., 370f.)

Dennoch aber führe dies, wie Kaufmann auch gegenüber der Luhmann'schen Systemtheorie immer wieder betont, keineswegs dazu, dass Diskurse und Debatten über Werte und Normen einfachhin jede gesellschaftliche Relevanz verlören. Vielmehr gelte: "Auch hochdifferenzierte und funktionalisierte Sozialzusammenhänge sind [...] werthaltig und normgesteuert, ja sie scheinen unter bestimmten Bedingungen auch ihr spezifisches Ethos zu entwickeln." (ebd., 374)<sup>35</sup>

Das klassische und bis heute weithin anzutreffende prinzipienethische Denken der katholischen Soziallehre hält Kaufmann vor diesem Hintergrund für wenig leistungsfähig, obwohl er den katholischen Sozialprinzipien der Subsidiarität und der Solidarität durchaus viel abgewinnen kann. Der Leitgedanke der Subsidiarität sei zwar im Rahmen der Reform des Fürsorge- und des Jugendwohlfahrtsrechts der 1960er Jahre, in der der "Vorrang der so genannten freien Träger" festgeschrieben worden sei, gewissermaßen in sein Gegenteil verkehrt worden, da dies in der Konsequenz zu einer "Orientierung der Freien Träger an den von den Trägern der Sozial- und Jugendhilfe festgelegten Finanzierungsbedingungen" und damit zu deren zunehmender "Inkorporierung in die Planungshorizonte sozialstaatlichen Handelns" geführt habe (2006/2013, 204); dennoch bleibe "der grundsätzliche Einspruch des Subsidiaritätsprinzips gegen Zentralismus und politische Omnipotenzanmaßung berechtigt", auch wenn er in konkreten Konfliktfällen oft "wenig instruktiv" (ebd., 205) und gegenüber sozialpolitischer Instrumentalisierung keineswegs gefeit sei, wie man an der neoliberalen Forderung nach 'mehr Eigenverantwortung' erkennen könne.

So habe die Leitidee der Subsidiarität etwa in den 1970er und frühen 1980er Jahren eine von den neuen sozialen Bewegungen dieser Zeit ausgehende "neue Form der Bürokratie- und Professionskritik" inspiriert, in der "die Aktivierung von Selbsthilfepotentialen und sozialen Netzwerken auch unter dem Begriff einer 'neuen Subsidiarität' thematisiert wurde" (ebd., 208). Größere Freiheit und Eigenständigkeit sei hier vor allem von denjenigen eingefordert worden, "die selbst größere Verantwortung übernehmen wollten, und zwar in advokatorischer Form auch für sozial Schwache, die, so die Kritik, von den staatlichen, aber auch wohlfahrtsverbandlichen Bürokratien keine bedürfnisadäquaten Hilfen zu erwarten hätten" (ebd.). In den Folgejahren sei es unter Berufung auf die Subsidiarität dann aber vor allem darum gegangen, "die Privatisierung öffentlicher Aufgaben und die Kürzung von Sozialtats zu legitimieren"; und diese Formel wurde in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise nicht mehr "von Verantwortungsbereiten beansprucht", sondern nur noch von denen, die damit eine "Verantwortungszuschreibung an Dritte ohne deren Zustimmung und zur Reduktion der ihnen bisher zustehenden Sozialleistungen" (ebd.) vornehmen wollten.

Denkbar deutlich kritisiert Kaufmann in diesem Zusammenhang zudem "die hohle Rhetorik der Eigenverantwortung" (ebd., 211), die den gesteigerten sozialen Abhängigkeits- und Verflechtungszusammenhängen moderner Gesellschaften schlechterdings nicht zu entsprechen vermöge. Wie er ausführt, würde sie auch dann kaum diskutabel sein, wenn als ihre elementare Voraussetzung "im Bereich der Vermögensbildung Chancengleichheit herrschen würde" (ebd., 212);<sup>36</sup> eine Forderung, die als

---

nämlich die "Grundintuition, Gesellschaft sei als ein System konzentrischer Kreise aufzufassen" (Franz-Xaver Kaufmann: 'Verantwortung' im Sozialstaatsdiskurs (2006), in: Ders. 2013a, 197-213 (im Folgenden: 2006/2013), 205), wobei diese Wahrnehmung insbesondere bei Höffner zudem noch "recht ontologisch" (ebd., 204) ausfalle. Höffners Gesellschaftsverständnis weise einen "harmonistischen Grundzug" auf, da er stets von unveränderlichen und 'überzeitlich gültigen Wesensstrukturen' des Gesellschaftlichen ausgegangen sei, so dass man hier "kein historisch-kritisches Verständnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge erwarten" konnte (Franz-Xaver Kaufmann: Joseph Höffner als Sozialpolitiker, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.): Joseph Höffner. Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006, 37-50 (im Folgenden: 2006), 41).

<sup>35</sup> Umgekehrt dürfe dies aber auch nicht – wie etwa bei den Vertretern des in den 1980er und 1990er Jahren viel diskutierten kommunitaristischen Denkens – zu dem Versuch führen, "die erkennbaren Aporien der Modernität durch eine Rückbesinnung auf moralische Werte" (ebd., 371) überwinden zu wollen. Einem solchen Ansinnen attestiert Kaufmann ebenfalls ein gehörig unterkomplexes Denken, das ihn zu dem vernichtenden Urteil führt, vom Kommunitarismus sei "ein Beitrag zum Verständnis oder gar zur Lösung der großen Probleme unserer Zeit – dem Umgang mit Großrisiken, den Umweltbelastungen, der neuen Tendenz zur dauerhaften Unterbeschäftigung in entwickelten Volkswirtschaften und zu den Perspektiven der 'Vierten Welt' – nicht zu erwarten; es sei denn im Sinne vereinfachender Scheinlösungen" (ebd., 372).

<sup>36</sup> Kaufmann erinnert in diesem Zusammenhang nicht zufällig an die vermögenspolitischen Alarmrufe der katholischen Soziallehre der 1950er und 1960er Jahre, die die ungerechte Vermögensverteilung in der Bundesrepublik immer wieder lautstark skandalisierten. So habe auch der ansonsten dezidiert unternehmerfreundliche Joseph Höffner explizit gefragt, ob es richtig sein

solche allerdings "mit den Funktionsbedingungen des auf sich selbst gestellten Kapitalismus nicht kompatibel" (212) sei. Hinter dem neoliberalen Ruf nach 'mehr Eigenverantwortung' stecke von daher, wie Kaufmann im Jahr 2006 mit Nachdruck erklärt, "nicht mehr als politische Rhetorik zur Legitimation zugemuteter Leistungskürzungen" (ebd., 213).<sup>37</sup>

Neben dem Subsidiaritätsgedanken widmet Kaufmann auch dem sozialkatholischen Solidaritätsprinzip eine hohe Aufmerksamkeit, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem von Heinrich Pesch SJ in die Text- und Theorieproduktion der katholischen Soziallehre eingeführt worden ist. Ohnehin spielt die Kategorie der Solidarität in Kaufmanns sozialwissenschaftlichen Analysen immer wieder eine zentrale Rolle; und viele seiner Texte geben dies schon in ihren Titeln deutlich zu erkennen. Allerdings ist hier festzuhalten, dass sich Kaufmanns Solidaritätskonzept vom Solidaritätsverständnis der katholischen Soziallehre durchaus unterscheidet. Solidarität gilt für Kaufmann nämlich durchgehend als ein spezifischer "Modus der Handlungskoordination"<sup>38</sup>. Sie manifestiere sich "stets im Handeln, nicht in bloßen Gefühlsäußerungen" (2002/2013, 135); und zwar in einer Weise, die durch "die Nachrangigkeit des Eigeninteresses bzw. das Fehlen einer egoistischen Interessenverfolgung im Handlungsvollzug" (ebd. 136) gekennzeichnet sei. In diesem Sinne kennzeichne sich Solidarität durch die Erscheinungsformen von Loyalität, Altruismus, erweiterter Reziprozität und kollektivitätsorientiertem Handeln (vgl. ebd., 136-138). Sie stelle eine "Steuerungsform menschlichen Handelns" (ebd., 141) dar, die sich von anderen Formen der Handlungskoordination – Kaufmann nennt hier Hierarchie, Markt, Professionalität und Korporatismus – "durch ihren informellen, nur an implizite Regeln gebundenen Charakter" (ebd., 142) unterscheide, wobei sie durchaus unterschiedliche, konkret: eher alltägliche oder eher emphatische Erscheinungsformen, annehmen könne.

Das Solidaritätsverständnis der katholischen Soziallehre versteht sich dagegen als 'Seinsprinzip'<sup>39</sup> und weist keine vergleichbare Engführung auf menschliches Handeln auf. Im Gegenteil: Oswald von Nell-Breuning SJ, der 'Nestor der katholischen Soziallehre', bezog das Motiv der Solidarität stets auf die hohen Grade sozialer Abhängigkeits- und Verflechtungsverhältnisse des gesellschaftlichen Lebens, in denen niemand einfachhin 'seines eigenen Glückes Schmied' sein könne, weil nun einmal – in einer seiner Lieblingsformulierungen ausgedrückt – gewollt oder ungewollt 'alle in einem Boot' säßen. Wie zuvor schon Heinrich Pesch, so orientiert sich auch Nell-Breuning dabei u.a. am Solidaritätskonzept der französischen Solidaristen des späten 19. Jahrhunderts, die in Aufnahme des Durkheim'schen Konzepts der 'organischen Solidarität' erste Schritte auf dem Weg zur Etablierung des französischen Wohlfahrtsstaates unternommen hatten.<sup>40</sup> Den Solidaristen galt die *solidarité sociale* als Synonym für die in den modernen Industriegesellschaften erreichten Grade an sozialer Verflechtung und wechselseitiger Abhängigkeit, denen gerade unter großstädtischen Bedingungen niemand mehr entrinnen könne. Und was mit dieser Solidarität gemeint ist, hat Charles Gide, der große Solidarist und Genossenschaftstheoretiker der Jahrhundertwende, im Jahr 1893 am Beispiel der Tuberkulose folgendermaßen beschreiben: Louis Pasteurs Entdeckung mikroorganischer Krankheitserreger habe "den Gedanken der Solidarität" mit einer geradezu überwältigenden Evidenz

"nicht nur in den Verstand, sondern auch in die heimlichen Tagessorgen jedes einzelnen von uns eindringen lassen. Jeder weiß nun, daß seine Gesundheit und sein Leben in hohem Maße nicht allein von der Gesundheit seiner Nachbarn und Mitbürger abhängt, sondern sogar von dieser oder jener ihrer unbedachten Handlungen, wie etwa das Ausspeien auf die Erde und das dadurch verursachte Ausstreuen von Tuberkulosebazillen. Bedeutet nicht die kürzlich (10. Juli 1893) erlassene Verordnung der Pariser Polizeipräfektur, die 'das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus' untersagt, ein merkwürdiges Auftreten der Solidarität im Gesetz?"<sup>41</sup>

---

könne, dass eine "weitgehend gesamtwirtschaftlich bedingte, d.h. nicht ausschließlich durch die Kombinationsgabe und den besonderen Fleiß des Unternehmers bedingte Vermögensbildung sich bei verhältnismäßig wenigen privaten Eigentümern konzentriert ..." (zit. nach 2006, 44; vgl. auch 2006/2013, 199).

<sup>37</sup> Anzumerken bleibt hier allerdings, dass Kaufmann noch wenige Jahre zuvor zum Autorenteam des von den katholischen deutschen Bischöfen verantworteten Impulstextes 'Das Soziale neu denken' gehörte, das sich im Jahr 2003 nur wenig verklausuliert der neoliberalen Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik der zweiten Regierung Schröder/Fischer angeschlossen hatte, die unter der Fahne der Eigenverantwortung eben jene Leistungskürzungen in die Wege geleitet hatte, die hier angesprochen sind; vgl. dazu Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht: Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 222 (2004), 227-243.

<sup>38</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität (2002), in: Ders. 2013a, 111-147 (im Folgenden: 2002/2013), 112.

<sup>39</sup> Vgl. dazu klassisch Oswald von Nell-Breuning SJ: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität (1968). Durchgesehene Neuausgabe, Freiburg 1990, 15-76.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Hermann-Josef Große Kracht: Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidaristischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 48 (2007), 13-38, bes. 25-29.

<sup>41</sup> Charles Gide: Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm (frz. 1893), in: Ders.: Der Kooperatismus, Halberstadt 1929, 49-66, 52f.

Kaufmann selbst ist mit den hierzulande nur wenig bekannten Diskurslagen des französischen Solidarismus durchaus vertraut – er widmet ihnen sogar ausführliche Reminiszenzen (vgl. u.a. 2002/2013, 120f.); dennoch hat er sich den makrosoziologischen, über eine handlungstheoretische Konzeptualisierung deutlich hinausweisenden gesellschaftstheoretischen Zugriff auf die Solidaritätssemantik nie zu eigen gemacht, obwohl dieser für seine programmatischen Arbeiten zu einer soziologischen Theorie des Sozialstaates, die sich auf dem Komplexitätsniveau heutiger Gesellschaften ansiedeln will, durchaus wertvolle Impulse bereithalten dürfte.

Abschließend wird man Kaufmann jedenfalls auch heute noch zustimmen können, wenn er in seinem Münsteraner Vortrag aus dem Jahr 1995 neuartige und spezifisch desillusionierende Anforderungen an die christliche Sozialethik formuliert. Zunächst einmal müsse diese, wie er mit Nachdruck betont, viel stärker als bisher von einer gehörigen Skepsis gegenüber der Leistungskraft gesellschaftlicher Wertideen gekennzeichnet sein, denn "die Vorstellung einer Art Prinzipienhierarchie, die dem älteren ethischen Denken vertraut war, scheint keine problemaufschließende Denkform mehr zu sein" (1996/2013, 373). So müsse man, wie er an anderer Stelle anmerkt, durchgehend im Blick haben, dass etwa "die Akkumulations- und Konzentrationstendenzen des Kapitals stärker sind als alle liberalen Ideale und gutwilligen Empfehlungen von Kirchenmännern und Sozialwissenschaftlern" (2006/2013, 199). Zudem müsse die christliche Sozialethik anerkennen, dass "sozialethische Problematisierungen der Wirklichkeit keine prinzipiell höhere Dignität aufweisen als beispielsweise ökonomische, politische oder medizinische" (1996/2013, 373). In diesem Sinne sei etwa "das Wirtschaftlichkeitsprinzip nicht grundsätzlich minderen Ranges als das Gerechtigkeitsprinzip, sondern einfach different" (ebd.). Vor allem aber bestehe "die eigentlich neue Zumutung" für die christliche Sozialethik darin, zu einer "Fragmentierung der sozialethischen Diskurse und Arbeitsfelder" (ebd., 374f.) zu gelangen. So könnte für die sozialethische Forschung "der Umgang mit Normkonflikten anstelle einer nicht mehr im strengen Sinne verallgemeinerungsfähigen Begründung ethischer Prinzipien" (ebd., 376) die vorrangige Aufgabe sein, da sie sich in Zukunft nur noch "in dem Maße Gehör verschaffen" dürfte, wie es dem Sozialethiker gelingt, "durch die Klugheit seines situationsbezogenen Urteils zu überzeugen, nicht jedoch durch das Beharren auf allgemeinen Normen und moralisierende Vorwürfe" (ebd., 378).

Kaufmann hält es deshalb für unverzichtbar, der christlichen Sozialethik eine "Aufforderung zur Bescheidenheit und zum Gebrauch praktischer Urteilskraft" (ebd., 377) mit auf den Weg zu geben – und diese Bescheidenheit dürfte ihr in der Tat gut zu Gesicht stehen; zumindest so lange, wie dieser Gestus nicht aus Ausflucht genommen wird, sich gar nicht erst mit dem nachhaltigen Bohren der dicken Bretter heutiger sozialwissenschaftlicher Herausforderungen zu beschäftigen, sondern die eigenen Forschungsbemühungen von vorn herein auf die normativen Diskurse politischer Ethik und Philosophie zu begrenzen.

## Literaturverzeichnis

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M.: Fischer.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2010): Das unselige Handeln nach Kirchenraison, in: Süddeutsche Zeitung, 29.4.2010, 2.
- Gabriel, Karl/Horstmann, Johannes/Mette, Norbert (Hg.) (1999): Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn: Bonifatius.
- /Große Kracht, Hermann-Josef (2004): Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 222, 227-243.
- Gide, Charles (1929): Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm (frz. 1893), in: Ders.: Der Kooperatismus, Halberstadt: Meyer, 49-66.
- Goertz, Stephan (1999): Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster: Lit.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2007): Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidaristischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 48, 13-38.
- (2008): Von der Kirchensoziographie zu einer Sozialtheorie der 'public churches'? Ein Bilanzierungsversuch zur Soziologie des Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: Ders./Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 189-230.
- Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.



- Kaufmann, Franz-Xaver (1966/2013): Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht (Erstveröffentlichung in: Böckle, Franz (Hg.): Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 16-60), in: Ders. 2013a, 241-256 (gekürzte Fassung).
- (1969/1973): Fragen der Soziologie an die christliche Theologie (Erstveröffentlichung in: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 1, Freiburg: Herder, 246-268), in: Ders. 1973, 11-35.
  - (1973): Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg: Herder.
  - (1973/2013): Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert (Erstveröffentlichung in: Böckle, Franz/Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz: Grünewald 1973, 126-164), in: Ders. 2013a, 321-353.
  - (1979): Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg: Herder.
  - (1980): Zur Einführung: Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus, in: Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz: Grünewald, 7-23.
  - (1987): Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: Ders./Metz, Johann Baptist (Hg.): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg: Herder, 11-54.
  - (1996/2013): Die Herausforderung christlicher Sozialethik durch moderne Gesellschaftstheorie (Erstveröffentlichung in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 37, 200-219), in: Ders. 2013a, 363-378.
  - (2000): Wie überlebt das Christentum?, Freiburg: Herder.
  - (2002/2013): Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität (Erstveröffentlichung in: Münkler, Herfried/Fischer, Karsten (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin: Akademie-Verlag, 19-54), in: Ders. 2013a, 111-147.
  - (2005): Wie ein Bürgersöhnchen aus der Schweiz zur Soziologie fand, in: Wissenschaft und Universität. Selbstportrait einer Generation. Wolfgang Frühwald zum 70. Geburtstag. Gesammelt von Martin Huber und Gerhard Lauer, Köln: DuMont 2005, 58-73.
  - (2006): Joseph Höffner als Sozialpolitiker, in: Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.): Joseph Höffner. Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006, 37-50.
  - (2006/2013): 'Verantwortung' im Sozialstaatsdiskurs (Erstveröffentlichung in: Heidbrink, Ludger/Hirsch, Alfred (Hg.): Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips, Frankfurt/M.: Campus, 39-60), in: Ders. 2013a, 197-213.
  - (2008): Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit, in: Rauscher, Anton (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin: Duncker & Humblot, 257-272.
  - (2010): Moralische Lethargie in der Kirche (Erstveröffentlichung in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.4.2010, 8), in: Goertz, Stephan/Ulonska, Herbert (Hg.): Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie, Berlin 2010, 11-16.
  - (2011a): Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? (Dritte, durchgesehene und erweiterte Auflage der 2000 in zwei Auflagen unter dem Titel 'Wie überlebt das Christentum' erschienenen Ausgabe), Freiburg: Herder.
  - (2011b): Dimensionen der Kirchenkrise, in: Kөнemann, Judith/Schüller, Thomas (Hg.): Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider, Freiburg: Herder, 157-182.
  - (2012a): Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg: Herder.
  - (2012b): 'Als Soziologen tragen wir nicht das Risiko des Handelns, aber wir tragen das Risiko der Diagnose.' Im Gespräch mit Georg Vobruba, in: Soziologie 41 (2012), 425-436.
  - (2013a): Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie, hg. v. Stephan Goertz, Freiburg: Herder.
  - (2013b): Soziologie und Theologie – Revisited, in: Kreuzer, Ansgar/Gruber, Franz (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg: Herder, 73-90.
  - (2014a): Zwischen Wissenschaft und Glauben. Persönliche Texte, Freiburg 2014.
  - (2014b): Ernst Wolfgang Böckenförde: Portrait eines Zeitgenossen, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Große Kracht, Klaus (Hg.): Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn: Schöningh, 199-207.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel v. (1873/1977): Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm (1873), in: Ders.: Schriften, Aufsätze und Reden 1871-1877 (Gesammelte Werke und Briefe, I, 4), Mainz: v. Hase & Koehler, 186-262.
- Laube, Martin (2006): Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Matthes, Joachim (1967): Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek: Rowohlt.
- Nell-Breuning, Oswald v. (1968/1990): Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität (1968). Durchgesehene Neuauflage, Freiburg: Herder.
- Rendtorff, Trutz (1969): Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg: Furche.
- Rothe, Richard (1869/1990): Theologische Ethik. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Aufl., 2. Bd., Wittenberg: Hermann Koelling; Reprint 1990, Waltrop: Hartmut Spenner.