

Nikolaus Monzel: ein vergessener Religionssoziologe

von Thomas Bohrmann

Nikolaus Monzel gilt als einer der ersten katholischen Religions- und Kirchensoziologen. Frühzeitig hat er sich als Theologe mit (religions-)soziologischen Problemen befasst, soziologische Kategorien und Erkenntnisse auf die Theologie angewendet und den Dialog zwischen Theologie und Soziologie gepflegt. In den struktursoziologischen Begriffen „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (F. Tönnies) erkennt er zwei verschiedene Grundformen des menschlichen Zusammenlebens. So skizziert er eine Soziologie der Kirche: Die (katholische) Kirche ist wesensgemäß eine Gemeinschaft, obwohl in ihr auch rechtliche, organisatorische und hierarchische Strukturen vorhanden sind.

Das von Wilhelm Bernsdorf herausgegebene Internationale Soziologenlexikon behandelt eine Reihe von Theologen, die sich in besonderer Weise für den Dialog mit den Sozialwissenschaften eingesetzt haben; die herausragenden Namen sind: Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, Wilhelm Schwer, Eberhard Welty und auch *Nikolaus Monzel* (1906–1960).¹ Dass Monzel in den Kreis der Soziologen bzw. soziologisch arbeitenden Wissenschaftler aufgenommen wurde, zeugt von seinem Renommee und der Bedeutung seiner gesellschaftswissenschaftlichen bzw. sozialetischen Publikationen. Die Auseinandersetzung speziell mit religionssoziologischen Themen nimmt bei Monzel einen gewichtigen Raum ein, so dass er im Internationalen Soziologenlexikon nicht nur einfach als Sozialetiker, sondern auch als *Religionssoziologe* gewürdigt wird. Sein religionssoziologisches Interesse, das er mit seiner fundamentaltheologischen Doktorarbeit bereits 1939 grundgelegt hat, kann er während seines akademischen Wirkens als Professor für Christliche Gesellschaftslehre bzw. Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie in Bonn (1949–1955) und München (1955–1960) weiter verfolgen.² Der folgende Beitrag möchte die zentralen religionssoziologischen Fragen im Werk von Monzel herausarbeiten und somit die Verdienste eines vergessenen Religionssoziologen anerkennen. Damit das Werk Monzels in einen größeren religionssoziologischen Kontext verortet werden kann, ist die Darstellung der Entwicklung der klassischen Religionssoziologie hilfreich.

¹ Vgl. *Wilhelm Bernsdorf* (Hg.), Internationales Soziologenlexikon, Stuttgart 1959, 398f.; *Wilhelm Bernsdorf*; *Horst Knosp* (Hg.), Internationales Soziologenlexikon I, Stuttgart ²1980, 298f.

² 1948 erhält Monzel die Ernennung zum außerordentlichen Professor für Christliche Gesellschaftslehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Universität Bonn, 1949 folgt der Ruf als ordentlicher Professor. Von 1955 bis zu seinem frühen Tod im Jahre 1960 ist er ordentlicher Professor auf dem neu errichteten Lehrstuhl für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Universität München.

1. Klassiker der Religionssoziologie

Religionssoziologie ist eine Teildisziplin der Soziologie, die eng mit der Entstehungsgeschichte des Faches verbunden ist. Bereits zu Beginn der Etablierung der akademischen Soziologie um 1900 wird die Bedeutung der Religion von den soziologischen Klassikern erkannt und anhand grundlegender Publikationen herausgestellt.³ Bei den so genannten Gründungsvätern (Emile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel) wird ersichtlich, dass religionssoziologische Fragestellungen einen breiten Raum einnehmen: Religion ist ein grundlegender Gestaltungsfaktor von Gesellschaft, der tief in die verschiedenen Lebensbereiche hineinreicht. Innerhalb der religionssoziologischen Forschung herrscht in diesem Sinne weitgehend Einigkeit darüber, dass „die Beschäftigung mit Fragen der Religion zu den Konstitutionsbedingungen der Soziologie gehört.“⁴ Auch wenn die klassische Phase der Religionssoziologie zwischen 1890 und 1920 liegt und damit jener Zeitabschnitt gemeint ist, der mit den Gründungsjahren der Soziologie als autonomer Wissenschaft zusammenfällt, findet bereits vorher eine systematische Beschäftigung mit Religion statt. Vorläufer der Religionssoziologie sind die Vertreter der Religionskritik – namentlich Auguste Comte, Ludwig Feuerbach und Karl Marx –, die Religion allerdings als fortschritthemmende und zu überwindende gesellschaftliche Erscheinung betrachten. Man kann die Religionskritik von Feuerbach und Marx zusammenfassend als religionssoziologische *Kompensationsthese* bezeichnen, da für sie die soziale Funktion der Religion darin besteht, innerweltliche Frustrationen zu kompensieren. Diese negative Sichtweise auf Religion wird mit Durkheim – als Vertreter der *Integrationsthese* – und M. Weber – als Vertreter der *Säkularisierungsthese* – in der klassischen Phase der Religionssoziologie schließlich überwunden.⁵ Religion übt keinen sozialschädlichen Einfluss auf die Gesellschaft aus, sondern wirkt sozialintegrativ und gilt als Motor des sozialen Wandels. Im Folgenden sollen die Ansätze von Durkheim und M. Weber, aber auch von Simmel skizziert werden, um mit ihnen die Grundlinien der klassischen Epoche der religionssoziologischen Theoriebildung nachzuzeichnen.

Durkheim veröffentlicht im Jahre 1912 sein religionssoziologisches Hauptwerk, das den Titel „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ trägt. Obwohl Durkheims wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand zunächst die primitive Religion ist, die er in Gestalt des australischen Totemismus analysiert, haben seine Ergebnisse eine grundlegende Bedeutung für jede Form der Religion. Auf der Basis seiner Untersuchungen entfaltet er eine groß angelegte Religionstheorie, die die universelle Bestimmung von Religion zu ergründen sucht. An erster Stelle steht die Definition des Phänomens. Folgende Definitionskriterien sind für jede Religion konstitutiv: Eine Religion basiert auf der Dichotomie von *profan* und *heilig*.⁶ Das Sakrale ist das Besondere und Außeralltägliche; es

³ Vgl. Volkhard Krech: *Hartmann Tyrell (Hg.), Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995.

⁴ Volkhard Krech, *Religionssoziologie*, Bielefeld 1999, 6. Vgl. auch Karl Gabriel; Hans-Richard Reuter, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn u.a. 2004, 14f.

⁵ Diese dreigliedrige Systematisierung der religionssoziologischen Ansätze stammt von Fürstenberg. Vgl. Friedrich Fürstenberg, *Problemgeschichtliche Einleitung*, in: Ders. (Hg.), *Religionssoziologie*, Berlin 1970, 13f.

⁶ Vgl. *Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1981, 62.

beansprucht einen eigenen Raum, darf nur von dazu berechtigten Personen betreten werden; es äußert sich in bestimmten Gesten, Bewegungen, Worten, Formeln. Das Profane ist das Gewohnte, das zum Alltag der Menschen gehört. Neben dieser fundamentalen Trennung sind – nach Durkheims Religionstheorie – weiterhin *religiöse Überzeugungen* und *Riten* (Praktiken) grundlegende Elemente des religiösen Phänomens.⁷ Religiöse Überzeugungen sind Vorstellungen, die sich auf heilige Dinge beziehen; Riten sind Verhaltensvorschriften, die den Umgang des Menschen mit den heiligen Dingen regeln. Anhand dieser vier Grundkategorien gelangt Durkheim zu seiner allgemeinen Religionsdefinition: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁸ An dieser Bestimmung ist bemerkenswert, dass Durkheim keinen Begriff von Transzendenz verwendet und den sozialen Charakter der Religion durch die Begriffe „solidarisches System“ und „moralische Gemeinschaft“ akzentuiert. Religion hat für Durkheim eine zutiefst gesellschaftliche Komponente, sie ist „eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit“⁹. Indem der transzendente Bereich nicht vorkommt, wird Religion allein auf die Gesellschaft und den sozialen Kohäsionsfaktor reduziert. Religion ist für Durkheim letztlich die „transfigurierte Gesellschaft“¹⁰. Die soziale Funktion der Religion besteht somit in der Vergesellschaftung, indem sie das Individuum zu einem Teil des Ganzen macht.¹¹ Da Religion auf ihre soziale Nützlichkeit zurückgeführt wird, ist Durkheims Religionstheorie *funktionalistisch* ausgerichtet.¹²

Während Durkheim die Frage nach dem Beitrag der Religion für die gesellschaftliche Stabilität stellt, besteht das religionssoziologische Anliegen M. Webers darin, den Einfluss der Religion auf die Lebensführung der Einzelnen herauszuarbeiten. M. Weber interessiert sich nicht für einen grundlegenden – quasi universellen – Zugang zur Religion, wie ihn noch Durkheim favorisiert hat, sondern er behandelt Religion im Hinblick auf kulturelle, politische und vor allem ökonomische Phänomene. In diesem Sinne ist die webersche Religionssoziologie tief verwurzelt in eine allgemeine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. M. Webers übergreifende religionssoziologische Fragestellung bezieht sich auf den Zusammenhang von religiöser Ethik und sozio-ökonomischer Entwicklung des Okzidents.¹³ Seine Bedeutung für die religionssoziologische Forschung besteht nicht nur in der Herausarbeitung soziologischer Grundbegriffe, sondern vor allem in der Analyse des durch religiöse Ideen induzierten sozialen Wandels. Dahinter steht die Überzeugung, dass die immaterielle Kultur ebenso gesellschaftsprägend ist wie die materielle. Die herausragende Studie M. Webers, die seinen Ruhm bis heute untermauert, ist „Die

⁷ Vgl. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 67.

⁸ Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 75.

⁹ Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 75.

¹⁰ Hans-Peter Müller, Emile Durkheim, in: Dirk Kaesler; Ludgera Vogt (Hg.), Hauptwerke der Soziologie, Stuttgart 2000, 108.

¹¹ Vgl. Hubert Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin – New York 1999, 68.

¹² Vgl. Günter Kehr, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, 36.

¹³ Vgl. Gottfried Küenzlen, Max Weber: Religion als Entzauberung der Welt, in: Volker Drehsen; Wilhelm Gräß; Birgit Weyel (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 28.

protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“.¹⁴ Nach dieser Untersuchung besteht M. Webers Verdienst darin, an einem historischen Beispiel gezeigt zu haben, dass Religion die Voraussetzung ist für eine neue kulturelle Epoche, namentlich die des auf Rationalität beruhenden Kapitalismus.¹⁵

Als Religionssoziologe beschäftigt sich Simmel – um den dritten großen klassischen Religionssoziologen zu nennen – mit der Frage, welchen Beitrag die Religion für das Individuum leistet. Während Durkheim die soziale Funktion der Religion für die Gesellschaft explizit herausstellt, hat Religion in der simmelschen Soziologie eine stärker akzentuierte individualistische Ausprägung. Religion ist eine besondere Qualität der Beziehung zwischen Personen. Das religiöse Moment kann sich in jeweils unterschiedlichen sozialen Beziehungen äußern, in verschiedenartigen so genannten „soziologischen Zuständen und Verhältnissen“¹⁶, die Simmel in Form von Paarbeziehungen aufzuzeigen versucht: Kind – Eltern, Patriot – Vaterland, Arbeiter – emporsteigende Klasse, Feudalherr – Stand, Unterworfenen – Beherrschte, Soldat – Armee.¹⁷ „[A]lle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer physischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß.“¹⁸ Simmel geht demnach von einem weiten Religionsbegriff aus. Für ihn äußert sich das religiöse Gefühl nicht nur in der expliziten Beziehung Mensch – Gott, sondern ebenso in der Beziehung Mensch – Mensch bzw. Mensch – Gesellschaft. Diese innere Gefühlstonart, die Menschen untereinander verbindet, bezeichnet Simmel schließlich als Frömmigkeit (*pietas*).¹⁹ Simmels religionssoziologische Perspektive kommt nicht nur in seinem Interaktionismus zum Ausdruck, sondern ebenso in seiner vielzitierten Unterscheidung von *Religiosität* und *Religion*.²⁰ Religiosität ist die Befindlichkeit des Menschen, sein inneres Gefühl, auf das Mysterium zu reagieren, die Offenheit der menschlichen Seele, diesem Mysterium zu begegnen. Hier ist also die personale und subjektive Verfassung des Individuums angesprochen, die eine psychologische Glaubensbereitschaft als Begegnungskategorie verdeutlicht. Hingegen meint Religion die Kulturform, die aus dem menschlichen Miteinander strukturell hervorgeht. Nach Simmel muss zuerst die Religiosität vorhanden sein, damit sich Religion überhaupt herausbilden kann.²¹

Auf die klassische Epoche der Religionssoziologie folgt seit den 1930er-Jahren eine stärker ausgerichtete kirchensoziologische Phase, bei der nicht mehr große Theorieentwürfe im Vordergrund stehen, sondern statistische Erhebungen. Die empirisch ausgerichtete Religionssoziologie bezieht sich primär auf die Analyse kirchlich verfasster Religio-

¹⁴ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 17–206.

¹⁵ Vgl. zur weberschen Religionssoziologie allgemein Gottfried Künzlen, Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung, Berlin 1980.

¹⁶ Georg Simmel, Die Religion, in: Horst Jürgen Helle (Hg.), Georg Simmel. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 1989, 129.

¹⁷ Vgl. Simmel, Die Religion, 129.

¹⁸ Simmel, Die Religion, 129.

¹⁹ Vgl. Simmel, Die Religion, 130.

²⁰ Vgl. Horst Jürgen Helle, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Georg Simmel. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 1989, 34.

²¹ Vgl. Helle, Einleitung, 34.

sität. Untersuchungsgegenstand dieser Form der Sozialforschung sind etwa die Häufigkeit des Kirchenbesuchs oder die Intensität der Kirchenbindung. An dieser religionssoziologischen Ausrichtung, die letztlich nur noch kirchliche Sozialforschung ist, wird vielfach Kritik geübt.²² Die Engführung des religions- bzw. kirchensoziologischen Anliegens auf die Ermittlung statistischer Daten wird ab den 1960er-Jahren allmählich aufgebrochen.²³ Mit den Arbeiten von Peter L. Berger²⁴ und Thomas Luckmann²⁵ setzt eine neue Epoche der Religionssoziologie ein, die als neoklassische Phase bezeichnet werden kann. Beide Autoren knüpfen bewusst an die religionssoziologischen Klassiker an und legen gemeinsam eine Wissenssoziologie vor,²⁶ die deutlich religionssoziologische Themen beinhaltet, gehört doch Religion für Berger und Luckmann „zu den auf Grund von Alltagserfahrungen intersubjektiv konstruierten Wissens-(= Vorstellungs-)Formen, die als ‚symbolische Universen‘ die gesellschaftliche Wirklichkeit in umfassender Weise legitimieren“²⁷ und die – ganz im Sinne von Alfred Schütz – für den „sinnhaften Aufbau der Welt“²⁸ sorgen. Neben empirischen Arbeiten, die sowohl explizite als auch implizite religiöse Phänomene zu analysieren suchen, zeichnet sich die neuere (deutschsprachige) Religionssoziologie vor allem durch christentumsgeschichtliche und stärker kirchensoziologische Untersuchungen aus. Zentrale Fragen sind hierbei, welchen Stellenwert institutionalisierte Religion in Form von Kirchlichkeit im Kontext der modernen, pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft hat und wie die Sozialform *Kirche* dadurch verändert wird.²⁹

2. Der (religions-)soziologische Ansatz von Nikolaus Monzel

Das Verhältnis von Theologie und Religionssoziologie erweist sich als konfliktträchtig, da beide Disziplinen den Gegenstand *Religion* mit jeweils anderen Augen zu betrachten pflegen. Während die Theologie den Wahrheitsgehalt der Religion bestimmt und somit die Wahrheitsfrage *expressis verbis* beantwortet, zielt die religionssoziologische Reflexi-

²² Thomas Luckmann gilt beispielsweise als prominenter Kritiker dieser kirchensoziologischen Phase. Vgl. *Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie* (Sammelbesprechung), in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12 (1960) 315–326.

²³ Allerdings sollte nicht verschwiegen werden, dass in den 1960er- und 1970er-Jahren grundlegende empirische Studien über die Situation der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland erstellt worden sind, die ein neues Bild über Kirchlichkeit in Deutschland präsentiert haben. Vgl. z.B. *Gerhard Schmidthen, Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien ²1973; *Ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt*, Stuttgart – Freiburg i.Br. 1973.

²⁴ Vgl. *Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1988.

²⁵ Vgl. *Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991; *Ders., Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 1963.

²⁶ Vgl. *Peter L. Berger; Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1980.

²⁷ *Gabriel; Reuter, Einleitung*, 23.

²⁸ Vgl. *Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der Welt*, Frankfurt a.M. 1974.

²⁹ Vgl. z.B. *Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998; *Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1992; *Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

on allein auf empirisch beobachtbare religiöse Phänomene. Das heißt, die Religionssoziologie stellt nicht die Frage nach Gott, sondern beschränkt sich auf das sichtbare Handeln von Menschen, insofern es sich auf religiöse Phänomene bezieht. Schon M. Weber hat darauf hingewiesen, dass der Gegenstand der Religionssoziologie rein diesseitig ausgerichtet sei und dabei eine bestimmte Art des Gemeinschaftshandelns in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werde: „Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem ‚Wesen‘ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun, dessen Verständnis auch hier nur – von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen – vom ‚Sinn‘ – aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist. Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet.“³⁰ Die religionssoziologische Perspektive, die explizit die Wahrheitsfrage aus dem Diskurs ausklammert, wird innerhalb der Disziplin als „methodologischer Atheismus“³¹ bezeichnet. Trotz dieser unterschiedlichen Perspektiven ist die Anwendung soziologischer bzw. religionssoziologischer Begriffe und Theorien für die Theologie und ihre Subdisziplinen möglich, wie Monzel in seinen Arbeiten deutlich gemacht hat. Wie zu zeigen sein wird, wird die Soziologie als Assistenzwissenschaft verstanden, die dabei helfen kann, dass die Theologie ihren spezifischen Gegenstand mit anderen Augen sieht und Kirche *auch* als gesellschaftliche Erscheinung begreift.

2.1 Grundfragen einer soziologischen Theologie: Zur Verhältnisbestimmung von Soziologie und Theologie

Zentrales Anliegen von Monzel ist es, soziologische Begriffe und Erkenntnisse in der Theologie anzuwenden.³² Dabei legt er mit seiner im Jahre 1939 publizierten fundamentaltheologischen Doktorarbeit den Grundstein für sein weiteres sozialtheologisches Forschungsprogramm.³³ In der Einleitung diskutiert er zunächst die Möglichkeit einer theologisch orientierten Soziologie der Kirche. Denn als Theologe steht Monzel vor der Fragestellung, wie er sich der Kirche als Sozialgestalt nähern soll, ohne dabei die glaubensgebundene Perspektive aufzugeben. Damit kein Zweifel an der grundlegenden Ausrich-

³⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Tübingen ⁵1985, 245 (Hervorhebung im Original). In dieser „religionssoziologischen Vorbemerkung“ kommt der grundlegende Ansatz Webers, nämlich der der Verstehenden Soziologie, zur Sprache. Vgl. hierzu auch die weberschen Grundbegriffe „Handeln“ und „Soziales Handeln“: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1–12.

³¹ Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, 98.

³² Vgl. Paul Becher, Monzel, in: *Die neue Ordnung* 14 (1960) 472f.

³³ Nikolaus Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Köln – Bonn 1939. Zwölf Jahre nach Monzels Tod veröffentlicht der Peter Hanstein-Verlag eine zweite Auflage der Dissertationsschrift mit folgendem Klappentext: „Der Verfasser dieses Buches hatte eine gründliche Neuauflage geplant, weil er auf Grund seiner weiteren Forschungen in einigen der hier behandelten Fragen zu anderen Ergebnissen gekommen war. Da die Vorarbeiten dazu durch seinen frühen Tod nicht abgeschlossen werden konnten, wagt es der Verlag, das seit langem vergriffene Werk unverändert vorzulegen; als einer der ersten gründlichen Versuche, soziologische Erkenntnisse für die Theologie fruchtbar zu machen, kann es auch heute noch, so darf man annehmen, für alle Bemühungen dieser Art anregend wirken. Hinzugefügt wurde nur das Literaturverzeichnis, dessen Veröffentlichung 1939 nicht genehmigt wurde, weil es die Namen einiger jüdischer Autoren enthielt.“ (*Nikolaus Monzel, Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Köln – Bonn ²1972, Klappentext).

tung seines Forschungsvorhabens aufkommt, stellt Monzel im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand *Kirche* das Verhältnis zwischen Theologie und Soziologie mit folgenden programmatischen Worten heraus: Es „ist nun nicht an eine ‚dogmenfreie‘, rein soziologische Betrachtung der Kirche gedacht, sondern es geht uns um Sinn und Aufgabe einer dogmatisch gebundenen und theologisch einwandfreien Soziologie der Kirche“³⁴. Monzel ist allerdings nicht der erste (katholische) Theologe, der die Kirche mit Hilfe einer soziologischen Terminologie zu beschreiben versucht. Arnold Rademacher, sein Bonner Doktorvater, und Carl Feckes haben sich bereits vor ihm mit der soziologischen Struktur der Kirche beschäftigt.³⁵ An diese Publikationen knüpft Monzel direkt an, indem er die von Ferdinand Tönnies stammenden soziologischen Grundbegriffe, nämlich *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, auf die sich Rademacher explizit bezieht, in seinen Arbeiten zur Sprache bringt.

Mit seiner Doktorarbeit und den nachfolgenden Schriften, die sich mit soziologischen Fragestellungen beschäftigen, möchte Monzel den Dialog zwischen Theologie und Soziologie pflegen, der allerdings – wie er selbst betont – nur unzureichend geführt wird. Gründe für den „mangelnden Kontakt“ sieht er vor allem in den Denkrichtungen von Soziologismus, Historismus und Naturalismus.³⁶ Aufgrund ihres spezifischen Gesellschaftsverständnisses wird das Gespräch mit der Theologie erschwert. Der Soziologismus – um nur eine Richtung herauszugreifen – erklärt alle geistigen und kulturellen Faktoren des individuellen und sozialen Lebens allein durch gesellschaftliche Umstände. In Durkheims Soziologie beispielsweise nimmt die Gesellschaft einen so großen Platz ein, dass sich die Individuen ihr im Sinne eines Kollektivismus unterordnen müssen. Monzel führt aus, dass bei einigen Vertretern des Soziologismus an die Stelle Gottes die menschliche Gesellschaft getreten sei; eine Position, die man nach der Analyse von Durkheims Religionstheorie durchaus vertreten kann.³⁷ Will Theologie die Kirche mit anderen Augen sehen, das heißt sie als Sozialgestalt bzw. Organisation betrachten, ist die theologische Wissenschaft aufgefordert, sich mit der soziologischen Terminologie vertraut zu machen. Allerdings sollte eine soziologische Betrachtung der Kirche nicht bloß eine Ergänzung sein, auf die man gegebenenfalls verzichten könnte, sondern „[s]oziologische Gesichtspunkte und Methoden müssen vielmehr von vornherein in den Kreis des theologischen Nachdenkens über die Kirche aufgenommen werden.“³⁸ Mit diesem Postulat wird die Soziologie – bereits einige Jahre nach ihrer akademischen Etablierung – als unverzichtbare Hilfswissenschaft von einem Theologen ernst genommen und gewürdigt.

³⁴ Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 6.

³⁵ Vgl. Arnold Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Augsburg 1931; Carl Feckes, *Das Mysterium der hl. Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Paderborn 1934.

³⁶ Vgl. Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 8–10.

³⁷ Vgl. Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 9.

³⁸ Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 3.

2.2 Soziologische Kategorienlehre

Nachdem im Sinne von Monzel das Verhältnis von Theologie und Soziologie skizziert worden ist und dabei die Bedeutung soziologischer Begriffe für die theologische Wissenschaft betont wurde, stellt sich die Frage, welche soziologischen Kategorien im Einzelnen für Monzels Forschungsanliegen von zentraler Bedeutung sind. Einen wichtigen Platz in seinem Werk nimmt das Begriffspaar „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ein, das eingehend in dem gleichnamigen Buch von Tönnies analysiert wird.³⁹ Für Monzel sind diese Bezeichnungen Grundbegriffe der *Struktursoziologie*. Tönnies' Anliegen – so Monzel – ist es, „aus den nach Zeiten, Räumen und Sachbereichen sehr verschiedenen Weisen des menschlichen Zusammenlebens die *Grundformen* herauszuheben, die sich immer wieder abzeichnen, denen man also jede in der wechselnden Wirklichkeit auftretende konkrete Sozialverbindung und Sozialbeziehung in klassifizierender Betrachtung zuordnen kann.“⁴⁰ Für Tönnies gibt es nur zwei dieser sozialen Grundformen, nämlich *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*.

Unter Gemeinschaft versteht Tönnies eine den ganzen Menschen umfassende, durchdringende und bestimmende soziale Verbundenheit. Die Gemeinschaft wird getragen von gefühlsmäßigen, innigen sozialen Beziehungen. Als soziales Ganzes ist die Gemeinschaft ihren Mitgliedern gegenüber immer präexistent und übergeordnet. Nach den Hauptfaktoren, die solche ganzheitlichen, also gemeinschaftlichen Bindungen der Menschen bewirken, unterscheidet er zwischen der Gemeinschaft des Blutes, der Gemeinschaft des Ortes und der Gemeinschaft des Geistes. Die Gemeinschaft des Blutes wird durch Familie, Sippe und Volk charakterisiert. Diese Gemeinschaftsform entspricht dem Verwandtschaftsprinzip. Die Gemeinschaft des Ortes wird durch die Nachbarschaft, das Dorf sowie die ständisch geordnete, vorindustrielle Stadt repräsentiert. Die Gemeinschaft des Geistes schließlich findet sich in der Freundschaft, die unabhängig von Verwandtschaft und Nachbarschaft auftritt. Die Hauptgesetze der Gemeinschaft fasst Tönnies folgendermaßen zusammen: „1. Verwandte und Gatten lieben einander, oder gewöhnen sich leicht aneinander: reden und denken oft und gern mit-, zu-, aneinander. Ebenso vergleichungsweise Nachbarn und andere Freunde. 2. Zwischen Liebenden usw. ist Verständnis. 3. Die Liebenden und Sich-Verstehenden bleiben und wohnen zusammen und ordnen ihr gemeinsames Leben.“⁴¹ In dem vollkommen geschlossenen Sozialgebilde der Gemeinschaft ist kein Platz für das soziale Geschehen und die anonymen Strukturen der liberalen und industriellen Welt. Tönnies bildet für diese eine eigene Kategorie, nämlich den Begriff der Gesellschaft: „Die Theorie der Gesellschaft konstruiert einen Kreis von Menschen, wel-

³⁹ Der erste Entwurf des Buches von Tönnies reicht in die Jahre 1880/1881 zurück und trägt den Titel „Gemeinschaft und Gesellschaft (Theorem der Cultur-Philosophie)“. In der ersten Auflage (1887) gebraucht Tönnies den Titel „Gemeinschaft und Gesellschaft – Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Kulturformen“. Aber erst ab der zweiten Auflage von 1912, mit der Tönnies einer größeren Öffentlichkeit bekannt wird, heißt das Buch „Gemeinschaft und Gesellschaft – Grundbegriffe der Reinen Soziologie“.

⁴⁰ Nikolaus Monzel, Kirche und eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre, in: Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960. Hg. von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1960, 184 (eigene Hervorhebung).

⁴¹ Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Reinen Soziologie. Darmstadt 1991, 18.

che, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind, und während dort verbunden bleibend trotz aller Trennung, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten. Folglich finden hier keine Tätigkeiten statt, welche aus einer a priori und notwendigerweise vorhandenen Einheit abgeleitet werden können [...], sondern hier ist ein jeder für sich allein und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen.“⁴² Die Menschen stehen zwar in zahlreichen Verbindungen zueinander, doch im Grunde sind sie voneinander unabhängig und ohne gegenseitige innere Einwirkung. Das emotionale Element der Gemeinschaft ist weitgehend weggefallen. In der Gesellschaft gründen die Interaktionen in der Gegenseitigkeit. Tönnies drückt dieses wechselseitige Verhältnis mit den folgenden Worten aus: „Keiner wird für den anderen etwas tun und leisten, keiner dem anderen etwas gönnen und geben wollen, es sei denn um einer Gegenleistung oder Gegengabe willen, welche er *seinem* Gegebenen wenigstens *gleich* achtet.“⁴³ Damit klingt bereits der Grundton des Kontraktes an, der nach Tönnies typisch für gesellschaftliches Leben ist. Der Kontrakt ist das Resultat aus zwei divergierenden Einzelwillen, die sich in einem Punkt scheiden (z.B. Kreditgeber und Geldempfänger).⁴⁴ Waren Familie, Dorf und die vorindustrielle Kleinstadt Prototypen der Gemeinschaft, so ist nun die Großstadt das Urbild der Gesellschaft. „Die Großstadt besteht [...] aus lauter freien Personen, die im Verkehr einander fortwährend berühren, miteinander tauschen und zusammenwirken, ohne daß Gemeinschaft und gemeinschaftlicher Wille zwischen ihnen entstände [...] Die Großstadt ist typisch für die Gesellschaft schlechthin.“⁴⁵ Die Großstadt, die durch Produktion und Handel geprägt ist, verändert vor allem die Beziehungen der Menschen untereinander. In besonderer Weise ist davon die Familie betroffen, die durch die großstädtische Struktur labil wird.

Tönnies verfolgt mit seinem Werk zum einen ein theoretisch-klassifikatorisches Anliegen, indem er mit seiner Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft Sozialbeziehungen zu bündeln versucht. Mit seinen beiden sozialen Grundformen hat er zwei zentrale und zugleich gegensätzliche Grundbegriffe gefunden, mit der die Fülle des sozialen Lebens kategorisiert werden kann. Da er die elementaren Sozialformen des menschlichen Zusammenlebens anhand dieser fundamentalen Unterscheidung begrifflich zu klassifizieren versucht, gilt Tönnies als der Begründer der „soziologischen Kategorienlehre“⁴⁶. Zum anderen verfolgt Tönnies mit seiner Begriffsdichotomie ein sozial- und kulturgeschichtliches Interesse. Das Zeitalter der Gemeinschaft, bei dem Eintracht, Sitte und Religion dominieren, steht für einen traditionellen Gesellschaftstypus; das Zeitalter der Gesellschaft steht für ein modernes, industrielles Gesellschaftsmodell. „Zwei *Zeitalter* stehen mithin [...] in den großen Kulturentwicklungen einander gegenüber: ein *Zeitalter* der Gesellschaft folgt einem *Zeitalter* der Gemeinschaft.“⁴⁷ Gemeinschaft und Gesellschaft sind

⁴² Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 34.

⁴³ Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 34 (Hervorhebungen im Original).

⁴⁴ Vgl. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 39–41.

⁴⁵ Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 21 f.

⁴⁶ Nikolaus Monzel, Kirche und eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre, 184.

⁴⁷ Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 215 (Hervorhebungen im Original).

folglich – so Tönnies – zwei Möglichkeiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens, aber ebenso zwei Etappen der menschlichen Kulturgeschichte.

Tönnies' Unterscheidung hat nicht nur die Soziologie, sondern in besonderer Weise auch die sich allmählich etablierende Katholische bzw. Christliche Gesellschaftslehre beeinflusst. Um die Gesellschaft adäquat beschreiben zu können und den Diskurs mit den Sozialwissenschaften zu führen, sind die Sozialethiker der frühen Stunde auf ein soziologisches Begriffsinstrumentarium angewiesen. Wilhelm Schwer, der vor Nikolaus Monzel Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre in Bonn war, rekurriert 1928 – also bereits drei Jahre vor Rademachers Buch – in seinem gesellschaftswissenschaftlichen Lehrbuch auf die Terminologie von Tönnies.⁴⁸ In Monzels Soziallehre wird dem Begriffspaar ein längerer Abschnitt gewidmet,⁴⁹ in seiner Dissertationsschrift wird die Dichotomie als grundlegende Analysekatgorie einer soziologischen Theologie herausgestellt, und „Gemeinschaft und Gesellschaft“ werden als die „zweitobersten Begriffe der allgemeinen Soziologie“⁵⁰ bezeichnet. Auch Jakob Fellermeier⁵¹ und Eberhard Welty⁵² greifen in den 1950er-Jahren auf diese Unterscheidung zurück, um den Gesellschaftsbegriff im Sinne von Tönnies für die Sozialethik fruchtbar zu machen.

Obwohl Monzel in seinem Werk die grundlegende Unterscheidung von Tönnies würdigt und die Bedeutung dieser sozialen Elementarbeziehungen für den Dialog zwischen Theologie und Soziologie hervorhebt, möchte er das Begriffsschema „Gemeinschaft und Gesellschaft“ um eine weitere Kategorie ergänzen, denn es gibt „Sozialgebilde, die durch bewußten, frei gewollten Zusammenschluß zustande kommen, und in denen die Menschen sich doch so unmittelbar zueinander verhalten, daß man diese Gebilde nicht als bloße Gesellschaft, sondern eher als Gemeinschaft bezeichnen muß. Das ist freilich nicht eine naturhaft begründete Vitalgemeinschaft, in die man hineingeboren wird, sondern eine Gemeinschaft besonderer Art.“⁵³ Diese Gemeinschaften besonderer Art betitelt Monzel mit dem Terminus *geistige Personengemeinschaften*.⁵⁴ Auf diese Bezeichnung bezieht er sich im Rahmen seiner Kirchensoziologie erneut. Neben seinem kirchensoziologischen Forschungsprogramm, das die Frage nach der Anwendung soziologischer Begriffe auf die Sozialgestalt *Kirche* zu beantworten sucht, will Monzel im Speziellen untersuchen, ob die Kirche wesensgemäß Gemeinschaft oder Gesellschaft ist. Vor dem Hintergrund der Beschäftigung mit Tönnies ist er in der Lage, hierzu eine klare Antwort zu geben.

2.3 Die Kirche als Gemeinschaft

Sozialverbindungen, die in erster Linie auf Erwerb und Sicherung wirtschaftlicher Güter abzielen, gehören – so Monzel in Anlehnung an die Begrifflichkeit Tönnies' – zum Grundtypus der *Gesellschaft*; Sozialverbindungen, die aufgrund gemeinsam bejahter vita-

⁴⁸ Vgl. Wilhelm Schwer, *Katholische Gesellschaftslehre*. Paderborn 1928, 3–150, bes. 94–97.

⁴⁹ Vgl. Nikolaus Monzel, *Katholische Soziallehre I: Grundlegung*, Köln 1965, 305–387, bes. 304–310.

⁵⁰ Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 260.

⁵¹ Vgl. Jakob Fellermeier, *Abriß der Katholischen Gesellschaftslehre*, Freiburg i.Br. 1956, bes. 7–17.

⁵² Vgl. Eberhard Welty, *Herders Sozialkatechismus I*, Freiburg i.Br. 1951, bes. 72–75.

⁵³ Nikolaus Monzel, *Katholische Soziallehre I*, 306.

⁵⁴ Vgl. Nikolaus Monzel, *Kirche und eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre*, 185; *Ders.*, *Katholische Soziallehre I*, 310–315.

ler, geistiger oder religiöser Werte gebildet werden, gehören zum Grundtypus der *Gemeinschaft* bzw. der *geistigen Personengemeinschaft*. Dabei ist unwesentlich, ob diese Gemeinschaften rechtlich geformt und autoritativ sind.⁵⁵ Auch wenn innerhalb der Kirche rechtliche, organisatorische und hierarchische Strukturen vorherrschen und Dogmen Glaubensinhalte zum Ausdruck bringen, bleibt ihr Gemeinschaftscharakter bestehen.⁵⁶ „Daher ist jede religiöse Sozialverbindung Gemeinschaft. Auch die Kirche ist wesentlich Gemeinschaft; denn alles Rechtliche, Formale, Amtliche und was sonst noch an den Typus der Gesellschaft erinnern mag, ist hier seinem Sinn nach dienendes Element im Aufbau und zum Schutze der religiösen Gemeinschaft.“⁵⁷ Monzel ist sich freilich bewusst, dass in einer Großkirche nicht alle Mitglieder emotional miteinander verbunden sein können, wie das beispielsweise in der Familie oder der Sippe der Fall ist. „Je größer der Umfang der Kirche, desto mehr werden notwendigerweise die zwischenmenschlichen Beziehungen in ihr von Verstand und Willen getragen, desto mehr geht in ihnen unvermeidlich von der ursprünglichen Gefühlswärme verloren.“⁵⁸ Monzel charakterisiert die Kirche als die *geistigste* aller Sozialverbindungen, denn in ihr sind Menschen verbunden, die sich nicht kennen, die einer anderen Kultur angehören und die eine andere Sprache sprechen. Die gemeinsame *Taufe* und die Teilhabe an der *Eucharistie* sind allerdings die gemeinschaftsstiftenden Elemente aller Gläubigen. Auch wenn die Mitglieder der Kirche nicht miteinander verwandt sind, sie nicht gemeinsam in der Nachbarschaft wohnen, sondern auf der ganzen Welt verstreut leben, sind sie durch den gemeinsamen Glauben quasi unsichtbar miteinander verbunden. „Die Eingliederung in den mystischen Leib Christi und die Teilnahme am eucharistischen Mahl wird in Analogie zur natürlichen Bluts- und Tischgemeinschaft vorgestellt, und so ist denn auch in der Großkirche trotz der natürlichen Fremdheit der Glieder das Gemeinschaftsgefühl und -bewußtsein einer Art von geheimnisvoller Vitalverbundenheit möglich.“⁵⁹ Trotz welt- und volkscirchlichen Charakters bleibt die katholische Kirche für Monzel jene universal ausgerichtete Gemeinschaft, bei der die Mitglieder quasi solidarisch miteinander verbunden sind.⁶⁰

3. Monzels Erbe für Religionssoziologie und Sozialethik

Monzel verfolgt keine allgemeine Religionssoziologie oder Religionstheorie im Sinne der klassischen Vertreter der Soziologie. Allerdings sind ihm die Klassiker der Religionsso-

⁵⁵ Vgl. Nikolaus Monzel, Die Kirche als Gemeinschaft, in: Ders., Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München 1959, 356 [Erstveröffentlichung 1949].

⁵⁶ Vgl. Nikolaus Monzel, Kirche und eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre, 185–187; Monzel, Struktursoziologie und Kirchenbegriff, 260–263.

⁵⁷ Monzel, Die Kirche als Gemeinschaft, 356.

⁵⁸ Monzel, Die Kirche als Gemeinschaft, 358.

⁵⁹ Monzel, Die Kirche als Gemeinschaft, 358f.

⁶⁰ Die katholische Kirche ist für Monzel Volks- und Massenkirche und in diesem Sinne eine *exoterische* Religionsgemeinschaft, die keine religiösen Ausnahmequalitäten fordert. Ein Mitglied braucht somit kein – in Anlehnung an M. Weber – „religiöser Virtuose“ zu sein. Monzel folgert aus der volkscirchlichen Struktur einer Religionsgemeinschaft ihr besonderes Interesse an der Gestaltung des profanen Lebens. Hier liegen auch die Wurzeln für eine sozialethische Betrachtung der Gesellschaft. Vgl. Monzel, Katholische Soziallehre 1, 40f.

ziologie wohlbekannt, was ein Blick in die soziologische Literatur seiner Arbeiten verrät. Vor allem M. Weber, Durkheim, Simmel und freilich auch Tönnies werden in seinen Publikationen sorgfältig zitiert. Neben seiner (religions-)soziologischen Forschungstätigkeit hat sich Monzel im Rahmen seiner Lehrtätigkeit in Bonn und München ebenfalls mit den theoretischen Ansätzen der Religionssoziologie befasst, wie die Themen seiner abgehaltenen Seminarveranstaltungen belegen.⁶¹ Im Mittelpunkt seiner religionssoziologischen Arbeit steht die Kirche – „eine konkrete Sozialverbindung von bestimmter Struktur“⁶² –, die er mit Hilfe soziologischer Kategorien zu analysieren versucht. Indem er die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft von Tönnies auf die (katholische) Kirche überträgt und dabei herausarbeitet, dass die Kirche wesensgemäß *Gemeinschaft* bzw. *geistige Personengemeinschaft* ist, erweist er sich primär als einer der ersten Vertreter einer katholischen *Kirchensoziologie*, der ernsthaft und engagiert den Dialog mit der Soziologie eingegangen ist. Es ist vor allem dieser interdisziplinäre Zugang, der das Werk von Monzel auszeichnet. Interdisziplinarität kommt aber nicht nur innerhalb der religions- bzw. kirchensoziologischen Arbeiten zur Anwendung, sondern durchzieht letztlich das gesamte sozialetische Schrifttum Monzels. Wirtschaftsethische, politisch-ethische, familienethische, kulturethische und christentumsgeschichtliche Fragestellungen kann man alleamt nur interdisziplinär angehen.⁶³ Interdisziplinarität als zentrale Methode christlicher Sozialethik bedeutet, dass sich die ethische Reflexion erst in der Kooperation mit den empirischen Einzelwissenschaften – besonders den Sozialwissenschaften – in sachgerechter Weise vollziehen kann. Ethische Sachfragen können folglich erst mit Hilfe der verschiedenen Einzeldisziplinen erschlossen werden. Der interdisziplinäre Zugang, den Monzel als einer der ersten Sozialethiker *expressis verbis* gefordert und letztlich auch selbst umgesetzt hat, wird im gegenwärtigen sozialetischen Diskurs nicht in Frage gestellt. Mit den grundsätzlichen ethischen Reflexionen und Prinzipien, die quasi zum alltäglichen Handwerkszeug der Sozialethiker gehören, kann das jeweilige gesellschaftliche Handlungsfeld bzw. das konkrete Problem schließlich analytisch-normativ in den Blick genommen werden. Interdisziplinarität als Methode wird mittlerweile auch in den Dokumenten katholischer Soziallehre ausdrücklich erwähnt, wie beispielsweise die Enzyklika *Centesimus annus* (1991) mit klaren Worten belegt.⁶⁴

⁶¹ Am Lehrstuhl für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Universität München wurden drei religionssoziologische Lehrveranstaltungen durchgeführt: „Religionssoziologische Übungen über den Wandel des christlichen Forschungsglaubens und seine Bedeutung für die Sozialgeschichte“ (Wintersemester 1956/1957), „Religionssoziologische Übungen an Hand von Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘“ (Wintersemester 1959/1960), „Übungen zur Einführung in das neuere religionssoziologische Schrifttum“ (Sommersemester 1960).

⁶² Monzel, Struktursoziologie und Kirchenbegriff, 241.

⁶³ Vgl. zu den einzelnen Bereichsethiken Nikolaus Monzel, Katholische Soziallehre II: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur, Köln 1967.

⁶⁴ „Die Soziallehre enthält zudem eine wichtige interdisziplinäre Dimension. Um in verschiedenen und sich ständig verändernden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereichen die eine Wahrheit über den Menschen besser zur Geltung zu bringen, tritt diese Lehre mit den verschiedenen Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen, in einen Dialog ein, integriert ihre Beiträge und hilft ihnen, in einem breiteren Horizont sich dem Dienst am einzelnen, in seiner vollen Berufung erkannten und geliebten Menschen zu öffnen.“ *Centesimus annus*, Art. 59.

Monzels religions- bzw. kirchensoziologischer Ansatz wird innerhalb der fachwissenschaftlichen Diskussion wenig rezipiert.⁶⁵ Abgesehen von dem bereits genannten Internationalen Soziologenlexikon taucht der Name *Nikolaus Monzel* im soziologischen Diskurs kaum auf. Eine sozialetische oder (religions-)soziologische Monografie über sein Werk müsste zudem noch geschrieben werden. Monzels Forderung, den Dialog zwischen Theologie und Soziologie zu pflegen, wird von Seiten der Theologie bzw. Christlichen Sozialethik zweifelsohne eingelöst. Allerdings werden theologische Ergebnisse – wenn überhaupt – von sozialwissenschaftlicher Seite nur unzureichend zur Kenntnis genommen. In diesem Sinne gilt Monzels Plädoyer – besonders vor dem Hintergrund komplexer gesellschaftlicher Problemlagen und multidisziplinärer Zugänge – ebenso heute, dass sich nämlich Theologie und Soziologie *beidseitig* auf ein interdisziplinäres Gespräch einlassen mögen.

Nikolaus Monzel is regarded as one of the first Roman Catholic sociologists of religion and church. A theologian in origin, he dealt early in time with sociological problems (of religion), applied sociological categories and insights to the theological field, and promoted the dialogue between theology and sociology. In his view the social structures of “Gemeinschaft” (community) and “Gesellschaft” (society) serve as the basic forms of human conglomeration. In this way he outlines a sociology of the church: The (Roman Catholic) church is essentially a community, although there it complies juristic, organisational, and hierarchic structures.

⁶⁵ Eine Ausnahme in jüngerer Zeit ist die theologische Doktorarbeit von Reinhard Marx aus dem Jahre 1990, die Monzels interdisziplinären Ansatz kurz erwähnt. Vgl. *Reinhard Marx, Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise*, Paderborn u.a. 1990.