

Władysław Piwowski

Kontinuität und Wandel der Volksreligiosität im ländlichen Milieu Polens

Collectanea Theologica 54/Fasciculus specialis, 97-124

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WŁADYSŁAW PIWOWARSKI, LUBLIN

KONTINUITÄT UND WANDEL DER VOLKSRELIGIOSITÄT IM LÄNDLICHEN MILIEU POLENS

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zu den siebziger Jahren herrschte in der Religionssoziologie die Säkularisationsthese, nach der angenommen wurde, dass die Religiosität in unterschiedlichen Milieus nicht nur Wandlungen unterliegt, sondern vielmehr schwindet. Darüber hinaus wurde nachgewiesen, dass nicht nur die institutionelle Religiosität, aber auch die Empfindung des Sacrum in der industriellen und postindustriellen Gesellschaft schwindet.¹ In den siebziger Jahren trat die Abwendung von der Säkularisationsthese ein. Das ist auf zwei Erscheinungen von weiterer Bedeutung zurückzuführen, nämlich auf die Entdeckung der religiösen Erfahrung, insbesondere in den Jugendbewegungen (in und ausserhalb der Kirche), was auf eine neue Form des Sacrum-Erlebens und auf die Beständigkeit der Volksreligiosität hindeutete, die trotz sprunghafter Umwandlungen in den hochentwickelten Gesellschaften, breiteren Kreisen von Menschen ermöglicht, den Sinn und die Identität zu finden.

Bezeichnend ist, dass seit den siebziger Jahren ein bis dahin ungewöhnliches Interesse an der Volksreligiosität beobachtet wurde. Das konnte sowohl in den Entwicklungsländern wie auch in den hochentwickelten Industrieländern festgestellt werden. Zu den ersteren kann beispielsweise Lateinamerika gerechnet werden, wenn es um die anderen geht, brauchen nur Kanada, Frankreich, die Bundesrepublik Deutschland genannt zu werden. In den letztgenannten Ländern — so J. Baumgartner — bis vor kurzem noch „zu den Relikten der Vergangenheit gerechnet, erfährt die sogenannte Volksfrömmigkeit in unseren Tagen eine Art Neuentdeckung“.² Das Interesse für die Volksreligiosität kommt nicht nur in der Stimme der katholischen Kirche (Bischofssynode von 1974, Adhortation Paulus VI. *Evangelii nuntiandi* vom 8.12.1975) oder der lokalen Kirchen (vieler Länder Lateinamerikas, der Philippinen, Italiens, Spaniens, Polens) zum Ausdruck, sondern auch in der zunehmenden Entwicklung ethnographischer und soziologischer Forschungen in

¹ Vgl. z.B. S. S. Acquaviva, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle* (übersetzt aus dem Italienischen), Paris 1967, *passim*.

² J. Baumgartner, *Vorwort*. In: *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, S. 7.

den verschiedenen Ländern sowie in den, in Anlehnung an diese Forschungen inländischen und internationalen Diskussionen. Seit 1970 werden internationale Kongresse über die Volksreligiosität veranstaltet. Kürzlich wurde auf der Internationalen Konferenz der Religionssoziologie in Lausanne (Schweiz) postuliert, dass die Volksreligiosität zum Gegenstand interdisziplinärer, interkonfessioneller und internationaler Forschungen werde³.

Trotz dieses Interesses und der bereits vorhandenen vielsprachigen Fachliteratur,⁴ bleibt der Begriff Volksreligiosität völlig unklar, sowohl in bezug auf den Inhalt wie auch auf den Bereich.⁵ Einen der Gründe der Verwirrung und der Nichtübereinstimmung in bezug auf die Definition der Volksreligiosität bildet der vorausgesetzte Gegensatz, hinter dem sich die Absichten der Forscher verbergen, und sogar ideologische, an die Einschätzung und Mystifikation gebundene Einflüsse, z.B. „Volksreligiosität — Elitenreligiosität“. Die genannte Gegenüberstellung kam schon bei den Klassikern der Soziologie vor,⁶ die zwischen „Religiosität der Virtuosen“ (Ideenproduzenten) und der „Religiosität der Massen“ (deren Empfänger) differenzierten. Unter dem Einfluss dieser Einteilung wurde angenommen, die Volksfrömmigkeit sei die „Religiosität der unteren sozialen Schichten“, die „Religiosität des einfachen Volkes“, die „Religiosität der Laien“ u.a.;⁷ demzufolge sei das eine „magische“, „abergläubige“, „nicht aufgeklärte“, „primitive“ Religiosität.⁸ Dieser Tendenz erlag auch J. Majka, der an der

³ V. Drehsen, J. Morel, *The Phenomena of Popular Piety. An Introduction*, Social Compass 29(1982) S. 99—101.

⁴ Eine breite Übersicht dieser Literatur geben an: F. A. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, Archives de Sciences Sociales des Religions 22(1977) S. 161—184; derselbe, *Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat*, Social Compass 22(1975) S. 193—210; *Religion populaire et réforme liturgique*, La Maison-Dieu (1975) Nr. 122. Das ganze der Volksreligiosität gewidmete Heft wurde separat herausgegeben (Cerf, Paris 1975).

⁵ Vgl. J. Baumgartner, w.o., S. 7; G. Gustafson, *Popular Religion in Sweden*, Social Compass 29(1982) S. 103.

⁶ Vgl. M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München-Leipzig 1924, S. 310; G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947, S. 138.

⁷ Beispielsweise kann hier die folgende Definition angeführt werden: Die Volksreligiosität ist „eine Art Interpretation des Evangeliums und der Befolgung der Vorschriften und Riten der Kirche, wie das die Getauften »tun«, die, auf der niedrigsten sozial-kulturellen Stufe stehend, sich nur beschränkt ausdrücken können, aber doch in bedeutsamen Gesten“ (H. Bourgeois, *Le christianisme populaire. Un Probleme d'anthropologie théologique*, La Maison-Dieu 1975, Nr. 122, S. 116 f.).

⁸ Vgl. W. Heim, *Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum*. In: *Wiederentdeckung* w.o., S. 37; A. M. Altermatt, *Die aktuelle Debatte um die „Volksreligion“ in Frankreich*. In: *Wiederentdeckung* w.o., S. 188. Derselbe Verfasser schreibt u.a.: „Oft wird »Volksreligion« gleichgesetzt mit Heidentum, Aberglauben, Magie, Routine, Schwärmerei, Scheinheiligkeit, Synkretismus, Formalismus, Pseudo-Christentum usw.“.

Volksreligiosität scharfe Kritik übe und feststellte, dass „der polnische Katholizismus keine Volksreligiosität sei“.⁹

In den neueren Versuchen, die Volksreligiosität zu definieren, wird die genannte Gegenüberstellung nicht mehr vorausgesetzt.¹⁰ Doch wird die Spezifik dieser Art Religiosität, insbesondere unter dem Einfluss französischer Soziologen,¹¹ beachtet. Denn sie ist, je nach Ort und Zeit, mannigfaltig bedingt — wirtschaftlich, sozial, kulturell und politisch. Eben diese Spezifik wird bei den deskriptiven Definitionen berücksichtigt.¹² Als Beispiel einer solchen Definition, obwohl vielleicht zu allgemein formuliert, kann die nachstehende dienen: Die Volksreligiosität ist „die alltägliche Frömmigkeit der breiten Massen, die der in Frage stehenden Religionsgemeinschaft auf irgendeine Weise angehören“.¹³

⁹ J. M a j k a, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*. *Chrześcijanin w świecie* 12(1980) S. 40.

¹⁰ Diese Definition, die die genannte Gegenüberstellung übergeht, gibt für die lokalen Kirchen in Lateinamerika P. A. Ribeiro de Oliveira an (*Le Catholicisme populaire en Amérique Latine*. *Social Compass* 19, 1972, S. 567—584). Auf S. 582 schreibt der Autor: „Nous proposons précisément de définir le catholicisme populaire comme celui dans lequel la constellation »de dévotion« au la constellation »protectrice«, occupent une place centrale et relient au second plan la constellation sacramentelle“. Wie ersichtlich, bildet der Autor drei Modelle und bezieht nur zwei davon auf den Volkskatholizismus. Er bemerkt dabei, dass er in der Definition weder die sozial niedrigeren Klassen noch die unaufgeklärten Menschen berücksichtigt.

¹¹ Vgl. R. P a n n e t, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France, pays de Mission?“* 3. Aufl. Paris 1974. Das Buch war zu jener Zeit in Frankreich ein Bestseller. Vgl. ferner S. B o n n e t, *A hue et à dia. Les avatars du cléricisme sous la V^e république*. Paris 1973, 1974; A. R o u s s e a u, *Religion, culture et rapports sociaux. Pour une position sociologique de la question de la religion populaire*. *Recherches de science religieuse* 65(1977) S. 473—504.

¹² Unter diesem Gesichtspunkt verfolgte A. M. A l t e r m a t t die Fachliteratur und differenzierte auf Grund der darin enthaltenen Definitionen folgende Elemente der Volksreligiosität: a) die Volksfrömmigkeit; religiöse Praktiken, gewohnheitsmäßige Frömmigkeitsformen (Verehrung der Heiligen, Pilgerfahrten u.a.), die Volksgeistigkeit; b) religiöse Vorstellungen und Ansichten des Volkes; c) moralisches Verhalten des Volkes (w.o., S. 187). Manche Autoren, z.B. G. G u s t a f s o n (*Popular Religion in Sweden*, w.o., S. 104) beschränken sich nur auf zwei Elemente, d.h. auf die religiösen Glauben und Praktiken.

¹³ U. A l t e r m a t t, *Volksreligion — neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus*. In: *Wiederentdeckung*, w.o., S. 108. Ähnlich fasst die Volksreligiosität W. H e i m auf. Sie ist eine „überindividuelle, praktische Religiosität der Katholiken, was bedeutet, dass sie in konkreten sozialen Milieus funktioniert“ (w.o.); vgl. ferner die Definition „der traditionellen Religiosität“ von Z. T. W i e r z b i c k i, die auf die Volksfrömmigkeit bezogen werden kann. Es ist „ein solcher Typ der Religiosität, in dem im Verhalten und in religiösen Einstellungen die durch die Generation der Erwachsenen (vor allem der Eltern) und durch die Kirche (in den genannten vier Aspekten: Glaube, Moral, Verehrung und Gemeinschaft) überlieferten Werte in der Stimmung einer gewissen Pietät und Achtung beachtet und erlebt werden, aber ohne die Notwendigkeit einer Reflexion, dass dies alte Werte sind, die anderen, durch einen Teil der Makrogesellschaft für modernere

Wie der Autor dieser Definition, sich auf R. Otto und P. L. Berger berufend, unterstreicht, wird die „Religiosität“ als eine menschliche und soziale Erscheinung verstanden, die sich auf das *Sacrum* bezieht, also auf etwas „ganz anderes“, „ausserempirisches“, „etwas von drüben“. Es ist eine „substantionale“ Auffassung der Religiosität, also eine exklusive, die von den funktionalen Auffassungen (den sog. Religionssubstraten) Abstand nimmt. Die so verstandene Religiosität kann nach G. Le Bras in drei Parametern (Glauben, Praxis, Moral)¹⁴ operationalisiert werden oder nach der zeitgenössischen Literatur in sieben Parametern (hinzu kommen noch: globales Glaubensbekenntnis, religiöses Wissen, religiöse Erfahrung und Bindung an die religiösen Institutionen).¹⁵

In der Definition wird betont, dass es sich um die „alltägliche“ Religiosität, d.h. um die erlebte (*religion vécue*) und im Alltag praktizierte Religiosität handelt. Diese ist nicht exotisch, sondern einfach, mehr oder weniger interiorisiert und in unterschiedlichen sozialen Milieus verwurzelt. Die Volksfrömmigkeit kann sich mit dem Modell der institutionellen Religiosität decken, sie kann davon aber auch wegen der jahrhundertelangen Inkulturationsprozesse abweichen.

Ferner werden in der Definition die „breiten Massen“ hervorgehoben, also das weit aufgefasste Volk, ohne Einführung von sozialen Barrieren und Aufteilungen. Das bedeutet, dass die Volksfrömmigkeit in verschiedenen sozialen Gruppen und Klassen und nicht nur unter einfachen Menschen vorhanden ist.

Das letzte Element der Definition macht auf eine differenzierte Verbindung der Massen mit der Religionsgemeinschaft aufmerksam. Es geht hier um die katholische Kirche, weil die analysierte Definition sich auf den Katholizismus bezieht. Daher kann angenommen werden, dass die Volksfrömmigkeit die „einfachen Katholiken“ umfasst, ohne den Grad ihres Gebundenseins an die Kirche bzw. der in ihrem Rahmen unternommenen Interaktionen zu berücksichtigen.

Die genannte Definition kann vollständig bei der Beschreibung und Analyse der polnischen Religiosität, insbesondere der „Landfrömmigkeit“, also der „Religiosität der Landbevölkerung“ angewandt werden. In diesem Milieu nämlich wird die Religiosität im täglichen Leben durch breitere Massen der mehr oder weniger an die katholische Kirche gebundenen Katholiken erlebt und praktiziert. Der polnischen Spezifik wegen bedarf es einer Differenzie-

oder einfach den Lebensbedingungen besser entsprechende gehalten, entgegengestellt werden können“ (*Tradycyjna religijność wiejska. Studium porównawcze*. Roczniki Nauk Społecznych, Lublin TN KUL Bd. VII, 1979, S. 117).

¹⁴ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*. Bd. II. Paris 1956 S. 615 f.

¹⁵ Vgl. umfangreicher W. Piwowski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność“*. Studia Socjologiczne 1975 Nr. 4 S. 160—162.

rung. Gewissermassen macht J. Majka darauf aufmerksam; er behauptet, der polnische Katholizismus sei „Glaube der Nation“ („Glaube des Volkes“) und die „Lebensreligion“.¹⁶ In dieser Differenzierung weist der Verfasser auf zwei Funktionsebenen der polnischen Religiosität u.a. auf dem Lande hin. Die eine Ebene umfasst das globale Glaubensbekenntnis, die andere dagegen die übrigen Parameter der Religiosität.

Die getroffene Differenzierung lässt eine allgemeine, den zu nennenden Beschreibungen und Analysen richtungweisende Hypothese aufstellen: Die Religiosität auf dem Lande wahrt die Kontinuität und sie hat ein verhältnismässig hohes Niveau, unter gewissen Umständen nimmt die Religiosität sogar zu, aber nur im Parameter der sog. globalen Glaubensbekenntnisse, in den übrigen Parametern dagegen unterliegt sie schon bedeutenden Änderungen, die in verschiedenen Richtungen verlaufen, vor allem auf die Selektivität hin. Die hier angenommene Hypothese bedarf keiner breiteren Begründung. Die hohen Kennziffern der globalen Glaubensbekenntnisse lassen sich einerseits durch die spezifisch polnische Religiosität (u.a. starke Bindung an die nationale Tradition und an den „Glauben der Väter“) erklären, andererseits durch die historischen und gegenwärtigen Gegebenheiten, die allgemein als ein diese Art Religiosität der breiteren Massen fördernder Faktor bezeichnet werden können. Geht es um Änderungen in den übrigen Parametern der Religiosität, so sind diese auf die Einwirkung verschiedener Faktoren, vor allem der sog. Säkularisation zurückzuführen.

Im Zusammenhang mit dem Thema und der Hypothese der vorliegenden Abhandlung werden des weiteren zuerst die Faktoren, die den Stand der Volksreligiosität bedingen, vorgestellt; dann wollen wir uns auf die Indizien der globalen Glaubensbekenntnisse konzentrieren, um die Kontinuität der Religiosität zu zeigen; endlich sollen die übrigen Indizien der Religiosität einer Analyse unterzogen werden, damit ihre Variabilität zum Ausdruck kommt.

I. Faktoren, die den Stand der Volksreligiosität bedingen

Die Beschreibung und Analyse der Volksreligiosität auf das Landmilieu in Polen beschränkend, soll zuerst betont werden, dass dieses keinesfalls einheitlich ist. Mehr noch, dieses Milieu differenziert sich schnell sozial und beruflich, und sein Kern — die Bauern — unterliegt wesentlichen Umwandlungen.¹⁷ Gegenwärtig

¹⁶ J. Majka, w.o., S. 39.

¹⁷ Vgl. J. Szczepański, *Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego*. In: *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*. Warszawa 1965 S. 60—65.

gibt es überhaupt kein einheitliches Landmilieu, sondern verschiedene Typen von Landmilieus.¹⁸

Um die Differenzierung des Landmilieus zu zeigen, kann im Ausgangspunkt die Aufteilung in zwei Arten angenommen werden, nämlich in das „geschlossene“ und das „offene“ Milieu. Das eine umfasst eine Kategorie der weit von der Stadt, von Industriebetrieben und Verkehrswegen gelegenen Dörfer. Bezeichnend dafür ist ein starker Einfluss der Natur auf das Leben der Menschen, die Tradition und der Traditionalismus, die Einwirkung der Milieukonformismen, die räumliche Isolierung u.a. Diese Art Milieu ist eigentlich im Schwinden begriffen. Das andere umfasst verschiedene Milieutypen von unterschiedlichem Grad der Modernisierung und Urbanisierung und demzufolge, laut Bezeichnung, von unterschiedlichem Grad der „Offenheit“ auf die überlokalen Einflüsse. Abgesehen von der Hierarchie dieser Milieus, verdienen sie es, hier kurz charakterisiert zu werden.

Sicherlich ist der grundsätzliche und vorherrschende Typ das landwirtschaftliche Milieu, in dem die soziale Hauptgruppe die Einzelbauern bilden, die selbständige, auf die Arbeit der Familienmitglieder gestützte landwirtschaftliche Betriebe führen. Für sie ist eine relativ grosse Symbiose mit der Natur und die Integration mit der lokalen Gesellschaft bezeichnend. Dennoch ist dieses Milieu differenziert. Die Mehrheit bilden immer noch Bauerndörfer, die sich in der Anfangs- und oft Stagnationsphase der Modernisierung der Einzelbauernbetriebe und der Urbanisierung des Lebens der Bauern befinden. Doch wächst der Anteil der Betriebe von mehr modernisiertem und spezialisiertem Typ der landwirtschaftlichen Produktion und von höherem, urbanisiertem Lebensstandard der Bauern. Nur eine kleine Gruppe bilden Betriebe, die sich durch einen relativ hohen Grad der Technisierung und Spezialisierung der landwirtschaftlichen Produktion sowie durch Kooperation mit landwirtschaftlichen Dienstleistungen auszeichnen. Neben den Einzelbauern bilden die Landarbeiter (z.B. die Mitglieder der landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften) eine Sondergruppe, die auch zum Landmilieu gehört. Diese Menschen leisten Landarbeit, aber ihre Mentalität und ihr Lebensstil gleicht dem der Arbeiterklasse. Sie bilden eine neue soziale Gruppe, die — wegen Belegschaftsfluktuation — noch nicht genügend auskristallisiert ist.

Ausser dem Landmilieu bilden sich andere heraus, nämlich die doppelberuflichen, die Arbeiter- und Vorstadtmilieus. Das doppelberufliche Milieu umfasst die Bauern-Arbeiter und die Arbeiter-Bauern, je nach dem Haupteinkommen aus der Landwirtschaft oder aus der Arbeit ausserhalb der Landwirtschaft. Dieses Milieu

¹⁸ Vgl. P. Kryczka, M. Szwegrub, J. Turowski, *Socjologia wsi i miasta w Polsce*. Warszawa 1971 S. 14 ff.

besteht trotz der Umwandlungen in der Wirtschaftspolitik und gewisser Tendenz zur Beschränkung der Reichweite dieser Kategorie von Menschen weiter und bildet ein spezifisches Novum unter den polnischen Gegebenheiten. Die Menschen sind Verbreiter des städtischen Lebensstils im Landmilieu. Einen anderen Typ bilden die Arbeitermilieus. Diese entstanden im Grunde genommen aus der Landbevölkerung, entweder schon früher oder erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Die früheren Arbeitermilieus waren weniger differenziert, umfassten sie doch Dörfer mit Bergmanns-, Handwerker- und Heimarbeitertraditionen. Die neueren Arbeitermilieus vereinen Menschen verschiedener Berufe, die ausserhalb ihres Wohnorts arbeiten. Sie lassen sich gewöhnlich in der Nähe von Industriezentren und grossen Städten nieder. Diese Zentren wirken sich auf das Leben dieser Einwohner aus. In einer ähnlichen Lage befinden sich die Vorstadtmilieus, also diejenigen Milieus, die in direkter Nähe der Städte verbleiben oder sich in ihrem Bereich infolge der Stadterweiterung einfanden. Sie haben Übergangscharakter in dem Sinne, dass sie neben den Landeigenschaften auch gewisse Stadteigenschaften entwickeln. Das schliesst aber eine gewisse Eigenart nicht aus, wie die grosse sozial-berufliche Differenzierung, Vorläufigkeit der Formen des sozialen Zusammenlebens (Familien-, Nachbarschaftsformen), Herausbildung neuer formaler und nicht formaler Bindungen.

Da das „geschlossene“ Landmilieu schwindet, das „offene“ Landmilieu dagegen sich verbreitet und sich dazu noch in Abhängigkeit vom Einfluss gewisser überlokaler Faktoren differenziert, soll auf diese Faktoren näher eingegangen werden. Ihre Einteilung ist nicht einfach. Die einen provozieren Umwandlungen, die anderen dagegen verstärken sie; die einen funktionieren „von unten“, spontan, die anderen „von oben“, planmässig. Zu den spontan wirkenden Faktoren, die auch in der Religiosität Umwandlungen hervorrufen, gehört die Säkularisation und deren Folge, der sozial-kulturelle Pluralismus. Zu denselben Faktoren, die aber diese Umwandlungen intensivieren, gehören die Industrialisierung und die Urbanisierung. Die planmässigen und die Umwandlungen der Religiosität verschiedenartig beeinflussenden Faktoren sind Laizismus und die Laizierung.

Von der Säkularisation ausgehend, muss zuerst unterstrichen werden, dass diese nicht genug präzisiert ist, weder vom Gesichtspunkt eines in Gesellschaft und Kultur bedeutsamen Prozesses, noch vom Gesichtspunkt einer wissenschaftlichen Konzeptualisierung und Operationalisierung. Hier wird unter der Säkularisation die allmähliche Befreiung der sozialen Sektoren von der Herrschaft der religiösen Institutionen und Bedeutungssystemen verstanden¹⁹.

¹⁹ Vgl. P. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism*. In-

Entsprechend dieser Definition beruht die Säkularisation einerseits auf dem Schwund der Vorherrschaft der institutionellen Religion in Struktur und Kultur der Gesellschaft, andererseits dagegen auf der Herausbildung einer Situation des Wettbewerbs zwischen unterschiedlichen Bedeutungssystemen, deren Träger Institutionen, soziale Gruppen, Gemeinschaften sind. Der Prozess der Säkularisation umfasst alle Religionen sowie Ideologien, die Substrate der Religionen sind. Wie P. Berger und Th. Luckmann betonen, beinhaltet die Säkularisation *ab initio* den Pluralismus,²⁰ der sich langsam, aber auf längere Dauer gestaltet; er ist eine Folge der Säkularisation.

Auf den Pluralismus sich konzentrierend, wäre zuerst der soziale Pluralismus zu besprechen und erst danach der kulturelle Pluralismus, obwohl das Abtrennen dieser beiden Typen von Pluralismus nur analytischen Charakter haben kann. Mit dem sozialen (strukturellen) Pluralismus ist eine Situation gemeint, in der Gruppen und soziale Institutionen wegen Segmentierung, Selbständigkeit und Spezialisierung der Gesellschaft zueinander im Wettbewerb stehen in der Bevorzugung, Legitimisierung und Realisierung eigener Bedeutungssysteme. Aus dieser Bezeichnung geht hervor, dass diese Art Pluralismus mit dem kulturellen Pluralismus in enger Verbindung verbleibt. Ferner bedeutet dieser Pluralismus eine Situation, in der der Wettbewerb im Bereich der Bevorzugung unterschiedlicher Bedeutungssysteme (der Lebensphilosophie, der Weltanschauungen) und Gewinnung von Kunden auf dem „Weltanschauungsmarkt“ vorkommt.²¹ In beiden Fällen beruht der Pluralismus auf dem Wettbewerb zwischen den einerseits besonders ausgebildeten Institutionen und sozialen Gruppen, die ihre Aufgaben auf eine besondere soziale Funktion einschränken, und andererseits zwischen der Vielheit und Mannigfaltigkeit der auf die Bedürfnisse der Menschen ausgerichteten Bedeutungssysteme.

Wie aus dem Obigen ersichtlich, beeinflussen die Säkularisation und ihre Folgen, der sozial-kulturelle Pluralismus, die sozialen Strukturen und die Mentalität der Menschen. Sie beeinflussen die ganze Gesellschaft, also auch das Landmilieu. In den polnischen Gegebenheiten macht sich der Pluralismus noch wenig bemerkbar, besonders auf der sozialen Ebene. Es kann die Rede vom sog. latenten Pluralismus sein, der sich allmählich artikuliert.

Die das Einwirken der Säkularisation und des Pluralismus verstärkenden Prozesse sind die Industrialisierung und Urbanisierung. Beide Prozesse haben komplexen Charakter und sind an Ort und Zeit gebunden. Die Industrialisierung²² bringt Änderungen im Milieu und in der globalen Gesellschaft mit sich. Dieser Einfluss macht

ternationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Köln und Opladen 1966 S. 74.

²⁰ *Ebenda*, w.o., S. 74—75.

²¹ *Ebenda*, w.o., S. 73.

sich zuerst in der Differenzierung der sozialen Systeme bemerkbar. Das kommt in der Bildung neuer Institutionen, neuer Machtzentren, und Status-Rollen zum Ausdruck, die ihre Dynamik und Inspiration der im Entstehen begriffenen Industriegesellschaft verdanken. Er wird auch in der kulturellen Differenzierung deutlich. Die im Milieu vor sich gehenden Umwandlungen begünstigen die Verbreitung von Wertsystemen, Verhaltens- und Einschätzungsmustern, die sich aus der Dynamik des neuen Gesellschaftstyps ergeben. Grundsätzliche Bedeutung gewinnen: die Rationalität, Modernisierung, Produktivität, Wirksamkeit u.a., die die spezifische, auf den weltanschaulichen Pluralismus empfängliche Mentalität der Menschen formen. Das trägt zur Lockerung der religiösen Traditionen, zur Reorientierung der religiösen Verhaltensmuster, zur Verminderung der Rolle religiöser Institutionen u.a. bei.

Der Urbanisierungsprozess wird in der Soziologie unterschiedlich verstanden.²³ Hier wird er mit der „Verstädterung“ identifiziert, also mit der Gestaltung des Raumes auf städtische Art und mit der Verbreitung der städtischen Lebensweise. Im ersteren Fall geht es nicht nur um den Ausbau der Städte, sondern auch um die Übertragung der städtischen Baumuster und Stadteinrichtungen auf das Land; in dem anderen dagegen um die Mobilität und Anonymität, die zwar für das städtische Milieu charakteristisch sind, aber auch im ländlichen Milieu deutlich werden. Die vertikale und horizontale Mobilität fördert die Erhaltung der Wertsysteme, die Relativierung der Verhaltens- und Bewertungsmuster, und endlich auch die Anomie. Die Anonymität führt wiederum zum gewissen Indifferentismus und zur Verwirrung; es fehlen die Bedingungen für die Identifizierung. Das trägt einerseits dazu bei, dass sich der Mensch des äusseren Drucks entledigt, andererseits eröffnen sich ihm grosse Möglichkeiten der Autodetermination in allen Bereichen des Lebens und der Aktivität.

Es sei hinzugefügt, dass die Industrialisierung und Urbanisierung ein besonderes technisches Klima sowohl in der Stadt wie auch auf dem Lande bilden. Der Mensch als Faktor des Fortschritts und der Produktion materieller Güter wird als Gestalter und Manipulator seines Schicksals behandelt. Das zeigt sich in der „Materialisierung“ verschiedener Lebensbereiche und in der Bildung von Konsumtionshaltungen. Manche behaupten, das technische Klima führe zur Veränderung der psychosozialen Gegebenheiten, die in

²² Unter „Industrialisierung“ wird im allgemeinen der Prozess des Auf- und Ausbaus der Industrie in dem jeweiligen Land oder Gebiet verstanden. Dieser Prozess ist komplex: er umfasst einerseits die technischen Neuerungen und wirtschaftlichen Veränderungen, die miteinander gekoppelt sind, andererseits die sozialen Folgen in allen grundsätzlichen Lebensbereichen.

²³ Vgl. z.B. J. Ziółkowski, *Urbanizacja -- Miasto -- Osiedle. Studia socjologiczne*. Warszawa 1965 *passim*.

der traditionellen Gesellschaft die religiöse Erfahrung begünstigten. Unter den neuen Bedingungen der Gesellschaft, die durch die Industrialisierung und Urbanisierung geprägt werden, fasst die Orientierung auf „diese Welt“ festen Boden, und als Folge davon vollzieht sich die Säkularisation der Erfahrung, zumindest in manchen Menschengruppen.²⁴

Wie bemerkt, sind die genannten Prozesse „Verbreiter“ der Säkularisation und des Pluralismus. Ihre Intensivierung in irgendeinem Gebiet des Landes findet Widerhall durch Säkularisation und Pluralismus im religiösen Leben. Die genannten Faktoren und Prozesse werden nicht immer genügend beachtet, obwohl ihre Einwirkung tiefgreifend und wirksam ist. Mehr noch, ihre Folgen werden manchmal dem Laizismus und der gesteuerten Laizierung zugeschrieben.

Das letztere hängt mit den Voraussetzungen des atheistischen sozialistischen Systems zusammen. Wie bekannt, wird in diesem System von der negativen Seite her die „Eliminierung der Einflüsse und der Kontrolle der Religion und der religiösen Organisationen, die Säuberung der „Profanum-Sphäre“ vom „Sacrum“, und von der positiven Seite die Einführung „neuer, von der Religion nicht mehr gelenkter Strukturen“ vorausgesetzt.²⁵ Der sozialistische Staat ist weltanschaulich nicht neutral, denn er strebt die Verbreitung einer bestimmten „wissenschaftlichen“ Weltanschauung an. Zu diesem Zweck entfalten bestimmte Institutionen direkte oder indirekte Tätigkeiten. Die ersteren beruhen auf der Einführung gewisser Institutionen, zum Beispiel der Laienriten; die anderen bezwecken die Gestaltung eines neuen Typus der sozialistischen Persönlichkeit und die Änderung symbolischer Bedürfnisse, die der Kultur einer sozialistischen Gesellschaft entsprechen. Von einem anderen Gesichtspunkt kann von der Laizierung der Einrichtungen des öffentlichen Lebens und von der Laizierung des menschlichen Bewusstseins gesprochen werden.

Laizismus und die gesteuerte Laizierung stießen in Polen auf kulturellen Widerstand (u.a. die Geschichte und die Tradition) und auf eine Gegenwirkung der religiösen Institutionen. Daher werden die Ergebnisse manchmal überschätzt, insbesondere wenn es um das ländliche Milieu geht.

Die genannten — spontanen und gesteuerten — Prozesse erschöpfen nicht die ganze Spezifik der polnischen Gesellschaft. Es wäre eine Vereinfachung zu behaupten, dass die spontanen Prozesse in der ganzen Welt vorkommen, die gelenkten dagegen für die sozialistischen Länder, darunter auch für Polen, spezifisch sind.

²⁴ Vgl. G. Milanese, *Religionssoziologie* (übersetzt aus dem Italienischen). Zürich-Einsiedeln-Köln 1976 S. 125.

²⁵ Vgl. J. F. Godlewski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*. Warszawa 1978 S. 14—15.

Hier spielen noch eine Rolle die schon erwähnte Geschichte und Tradition, die hohe Stellung und die Rolle der katholischen Kirche in der polnischen Gesellschaft, die spezifische Geistigkeit des polnischen Katholizismus, die besondere Rolle der Religion im Falle einer Bedrohung u.a.²⁶ Doch muss im Zusammenhang mit der eingangs aufgestellten Hypothese nochmals betont werden, dass die ganze Spezifik der Gegebenheiten vor allem auf der Ebene des Glaubens des Volkes funktioniert, so auch der Laizismus und die gesteuerte Laizisierung; auf der Ebene der Lebensreligion dagegen funktionieren vor allem die oben vorgestellten spontanen Prozesse.

II. Der Glaube des Volkes: Kontinuität der Volksreligiosität

In den Versuchen, den Begriff „Religiosität“ zu operationalisieren, unterscheidet man u.a. den „Einführungsparameter“, der von den Religionssoziologen nicht einheitlich bestimmt wird. L. Dingemans und J. Rémy nennen ihn „globale Glaubensbekenntnisse“,²⁷ aber sie messen ihm keine grössere Bedeutung bei. Von der positiven Seite her soll dieser Parameter über die Zugehörigkeit der Menschen zur Bekenntnisgruppe informieren, von der negativen Seite dagegen über den Abbruch einer Menschenkategorie mit der Tradition der Vorfahren. Es scheint, dass die genannten Autoren die Indexfunktion dieses Parameters unterschätzten. Sie bringen ihn übrigens mit der staatlichen Volkszählung zusammen, nicht aber mit soziologischen Untersuchungen.

Die fast ausschliessliche Informationsquelle im Bereich der globalen Glaubensbekenntnisse in Polen sind die Forschungsergebnisse des Zentrums für Meinungsforschung (OBOP), die aber nur selten veröffentlicht werden (etwa $\frac{1}{3}$ aller Untersuchungen). Alle Informationen stützen sich auf subjektive Aussagen, also auf die sogenannten Autodeklarationen der Respondenten. Zweifellos haben die Aussagen eine gewisse Bedeutung für die Untersuchungen über die Religiosität, denn sie zeigen die Struktur der Meinungen der ganzen Population der Polen. Meistens geben sie Auskunft über das globale Verhältnis zum Glauben und zu den religiösen Praktiken. Hier lohnt es sich, diese Untersuchungen heranzuziehen, um auf ihrer Grundlage den Glauben der Nation vorzustellen, jedoch unter Einschränkung auf das ländliche Milieu. Insbesondere wer-

²⁶ Die genannte Problematik wurde separat besprochen, vgl. W. Piwo-warski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*. Przegląd Powszechny 1982 Nr. 1/2 S. 61—75.

²⁷ L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu* (übersetzt aus dem Französischen). In: *Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*. Warszawa 1966 S. 117.

den zwei derartige Untersuchungen von 1960²⁸ und 1977/78²⁹ berücksichtigt werden. Es fehlen Untersuchungsergebnisse aus den letzten Jahren. Wahrscheinlich würden sie eine adäquatere Beschreibung der Religiosität im ländlichen Milieu erlauben. Denn es herrscht die Meinung, dass diese Religiosität gerade in den letzten Jahren zugenommen habe.

Tabelle 1: Das globale Verhältnis der Landbevölkerung zum Glauben

Art der Autodeklaration	1960 N = 1280	1977/78 N = 1989
Tiefgläubige	26,1	25,9
Gläubige	57,7	68,3
insgesamt	83,8	94,2
Ungläubige	1,1	1,9
andere (Unentschiedene, Gleichgültige)	14,6	3,8
ohne Antwort	0,5	0,1
insgesamt	100,0	100,0

Aus den beiden Untersuchungen ist ersichtlich, dass die überwältigende Mehrheit der Landbevölkerung sich für tiefgläubig und gläubig erklärt. Im Jahre 1960 erklärten sich auf diese Weise 83,8%, 1977 dagegen 94,2% der Landbevölkerung. Charakteristisch ist, dass die Indizien der Tiefgläubigen fast auf dem gleichen Niveau liegen, was den Mangel an einer Vertiefung der Religiosität bedeuten kann.³⁰ Die Indizien der Gläubigen dagegen vergrößerten sich bedeutend zuungunsten der Unentschiedenen und religiös Gleichgültigen. Geringfügig stieg auch der Prozentsatz der Ungläubigen an (um 0,8).

Aus dem Obigen ist zu schliessen, dass die Einheitlichkeit der globalen Einstellungen zum Glauben im ländlichen Milieu im Prinzip erhalten bleibt. Eine gewisse Fluktuation tritt in folgenden Kategorien auf: Gläubige, religiös Gleichgültige, eigentlich Un-

²⁸ A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*. In: *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*. Bd. VIII — 1968. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970 S. 73.

²⁹ K. Darczewska, *Religion et famille polonaise contemporaine*. In: W. Zdanievicz (Red.), *Religiousness in the Polish Society Life*. (Chosen problems). Warszawa 1981 S. 151, 157.

³⁰ K. Darczewska schreibt: Eine Änderung ihrer Einstellung zur Religion bemerkten während ihres Lebens mehr als ein Drittel Respondenten. Weniger gläubig wurden 29% der Population, mehr gläubig — 5,4%, das Verhältnis zur Religion blieb gleich bei 63,8%. *Jaki jest katolicyzm w Polsce*. Argumenty Nr. 27 vom. 3. Juli 1983, S. 7.

gläubige, aber an die Tradition gebundene, Unentschlossene. Ende der siebziger Jahre, wahrscheinlich auch gegenwärtig (die Wahl eines Polen zum Papst, zwei Besuche des Papstes in seiner Heimat) vergrösserte sich die Kategorie der Gläubigen. Dies ist eine Erscheinung, die einerseits auf ein Phänomen im Verhältnis zu anderen Ländern, andererseits auf die polnische Spezifik hinweist. Es muss beachtet werden, dass oft junge Menschen mit höherem Bildungsniveau, besserer Berufsausbildung und stärkerer Beteiligung an der Kultur als die Gesamtheit der Landbevölkerung das Dorf verlassen. Unter Berücksichtigung dieser Migrationsselektivität kann vermutet werden, dass Menschen von schwächerer Religiosität das Dorf verlassen.

Sicher liegt der Autodeklaration des Glaubens in einem solchen Ausmass die Familien- und Nationaltradition zugrunde. Diese lässt den Glauben mit Patriotismus, die Religion mit der Nation verbinden und diese Werte als gemeinsames Gut der Polen betrachten. Nach den gesamtpolnischen Untersuchungen von 1977/78 deklarieren 97% der Bevölkerung, dass sie eine katholische Erziehung genossen haben, was von der Akzeptierung und zugleich vom Einfluss dieser Werte auf das Familienmilieu zeugt. K. Darczewska schreibt, dass „gemäss den Untersuchungen der letzten Jahre trat in unserem Lande eine grössere Identifizierung mit der Kirche“³¹ und wir fügen hinzu, mit der Nation auf. Die Autodeklaration des Glaubens ist diesbezüglich nicht die einzige Kennziffer. Eine ähnliche Funktion erfüllen die religiösen Praktiken und materiellen Leistungen zugunsten der Kirche, die auch eine Massenerscheinung sind.

Tabelle 2: Die Häufigkeit der religiösen Praktiken unter der Landbevölkerung³²

Art der Autodeklaration	1960 N = 1280	1977/78 N = 4969
regelmässig Praktizierende	46,7	48,3
unregelmässig Praktizierende	33,3	21,4
selten Praktizierende	12,8	15,2
Nichtpraktizierende	6,3	14,1
ohne Antwort	0,9	1,0
insgesamt	100,0	100,0

³¹ *Ebenda, w.o., S. 7.*

³² Vgl. A. Pawełczyńska, w.o., S. 74. Die Angaben aus den Jahren 1977/78 werden verschieden angegeben: Hauptgruppe + Andersgläubige oder Hauptgruppe + Andersgläubige + Überrepräsentation der Personen mit Hochschulbildung. Hier wird die Häufigkeit der Beteiligung an der hl. Messe in dieser letzten Abfassung angegeben, was bedeutet, dass die Indizien herabgesetzt wurden.

Zwischen den Informationen aus den genannten Jahren liegt ein gewisser Unterschied; die Angaben von 1960 nämlich betreffen das globale Verhältnis der Landbevölkerung zu den religiösen Praktiken, die Angaben von 1977/78 dagegen betreffen nur das Verhältnis zur obligatorischen hl. Messe (an Sonn- und Feiertagen), ja mehr noch, sie beziehen sich auf die Stadt- und Landbevölkerung. Dieser Unterschied muss im Auge behalten werden, um Missverständnisse zu vermeiden und bei der Analyse Vorsicht zu wahren. Beispielsweise kann hier die Kennziffer der Nichtpraktizierenden im Jahre 1977 (14,1⁰/o)³³ genannt werden. Sie umfasst diejenigen Respondenten, die sich letzstens an der Sonn- und Feiertagsmesse nicht beteiligt haben, doch an anderen religiösen Praktiken konnten sie teilgenommen haben.

Aus der Zusammenstellung in Tab. 2 ergibt sich, dass die Kennziffer der systematisch Praktizierenden relativ hoch liegt, ja sogar gestiegen ist. 1960 betrug sie 46,7⁰/o, 1977/78 dagegen 48,3⁰/o (Darczewska gibt 49,7⁰/o an).³⁴ Auf diesen allmählichen Anstieg der Beteiligung an religiösen Praktiken, insbesondere im ländlichen Milieu, wurde schon früher hingewiesen. So weist z.B. A. Pawełczyńska auf, dass 1965 die Kennziffer der auf dem Land in Polen systematisch praktizierenden Dorfbewohner bei 61,6⁰/o lag.³⁵ Die Verfasserin schreibt u.a., dass sich „in den Jahren 1960—1965 der Einfluss der Kirche auf dem Lande vergrösserte und der Klerus eine grössere Aktivität entfaltete (Grosse Novene vor dem Millennium — WP), oder (parallel) der Druck und die Kontrolle der Familien- und Nachbargruppen über die Beachtung der religiösen Praktiken in diesen Jahren wirksamer war“.³⁶ Wie sich die Indizien der systematisch Praktizierenden in späteren Jahren gestalteten, ist unbekannt. Die Angaben von 1977/78, die die Beteiligung an der hl. Messe und auch den Anstieg der Indizien der Gläubigen betreffen, lassen vermuten, dass auch diese Kennziffer, insbesondere in den letzten Jahren, gestiegen ist.

Berücksichtigt man die beiden Kategorien der Praktizierenden, d.h. die systematisch und die unsystematisch Praktizierenden (wenigstens einmal im Monat), so erhält man die Kennziffer der Sonntagskatholiken. Wie aus der Tab. 2 ersichtlich ist, liegt diese Kennziffer sehr hoch, was man in anderen katholischen Ländern nicht findet; sie betrug 1960 80⁰/o und 1977/78 69,7⁰/o. Kommen noch die selten Praktizierenden (bisweilen einmal im Jahr), also die Feiertagskatholiken hinzu, so erhält man ein genaues Bild von dem Verhältnis der Respondenten zu religiösen Praktiken. Es sieht folgendermassen aus: 1960 92,8⁰/o, 1977/78 dagegen 84,9⁰/o (Darczewska

³³ K. Darczewska gibt 9,8⁰/o an (Argumenty, w.o., S. 7).

³⁴ A. Pawełczyńska, w.o., S. 74; K. Darczewska, w.o., S. 7.

³⁵ A. Pawełczyńska, w.o., S. 76.

³⁶ Ebenda, w.o., S. 75—76.

gibt 90,2⁰/₀ an). Da es sich im zweiten Fall um die Beteiligung nur an der hl. Messe handelt, muss die Kennziffer für hoch angesehen werden. Ähnlich wie die Kategorie des Verhältnisses zum Glauben ist auch die Kategorie des Verhältnisses zu den religiösen Praktiken relativ stabil und einheitlich.

Darczewska weist darüber hinaus auf die im Jahre 1977/78 relative Allgemeinheit anderer religiöser Praktiken hin, u.a. vom Manifestationscharakter. So beteiligten sich z.B. an der Fronleichnamsprozession 75,1⁰/₀, an der Ablassfeier 55,7⁰/₀, an den mit dem Hirtenbesuch verbundenen Feierlichkeiten 45,6⁰/₀. Hinzukommen zwei Pilgerfahrten des Papstes Johannes Paul II. in die Heimat, die die öffentlichen, manifestierenden Formen des Katholizismus noch verstärkten. Die Verfasserin behauptet, dass an dieser Art Feierlichkeiten auch die religiös gleichgültigen Menschen teilnehmen. Ihrer Meinung nach liegt das spezifische Merkmal der polnischen Religiosität darin, dass mehr Menschen sich an den öffentlichen, durch die Kirche veranstalteten Andachten beteiligen als an dem täglichen Gebet. 1977/78 beteten 18,2⁰/₀ nicht zu Hause, und nur 9,8⁰/₀ besuchten nicht die hl. Messe, 15,4⁰/₀ dagegen empfangen nicht die hl. Kommunion.³⁷

Die angeführten Indizien differenzieren sich sicherlich nach dem Stadt- und Landmilieu zugunsten des letzteren. Die hohe Beteiligungsquote an den religiösen Praktiken, die im grossen Massstab organisiert werden, zeugt nicht immer von einer persönlichen und erlebten Religiosität. Eine wesentliche Bedeutung kommt hier den Motivationen zu, die gewöhnlich sehr different sind — von den religiösen bis zu sozial-nationalen und politischen. Die Teilnehmer an Massenpraktiken identifizieren oft zwei Lebensbereiche — den religiösen und den patriotischen. Mit Recht sagte jemand, die Tradition der religiösen und patriotischen Manifestationen im polnischen Volk bedenkend: „In dieser Atmosphäre konnte die religiöse Manifestation als patriotische Pflicht erlebt werden, die religiöse Praktik dagegen führte absichtlich Inhalte zur Belebung nationaler Gefühle mit sich“. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam das insbesondere in der Marienverehrung zum Ausdruck. Die religiösen, mit dem Bild der Schwarzen Madonna von Częstochowa verbundenen Praktiken wurden zum Symbol der Identifizierung mit Volk und Kirche. Sie gaben besonderen Anlass zu Massenmanifestationen und zu religiös-nationalen Erlebnissen.

Ausser den religiösen Praktiken sind die materiellen Leistungen zugunsten der Kirche beachtenswert. Nach der Meinung der Soziologen haben diese Leistungen grosse Bedeutung für die Entfaltung des Solidaritätsgefühls mit religiösen Institutionen und mit

³⁷ K. Darczewska, w.o., S. 7.

³⁸ Vgl. E. Pin, *La paroisse catholique. Les formes variables d'un systeme social*. Rome 1968 S. 124.

der ganzen religiösen Gemeinschaft.³⁹ In Polen gibt es keine Kirchensteuer, es wird auch nicht mit der Opferwilligkeit reicher Wohltäter, wie das in manchen hochentwickelten Ländern der Fall ist, gerechnet; im Gegenteil, die materiellen Leistungen zugunsten der Kirche sind Ausdruck der Spontaneität und Freiwilligkeit der ganzen Gesellschaft. Nach dem Zweiten Weltkrieg war die Opferwilligkeit der Gesellschaft für religiös-kirchliche Zwecke immer gross, vielleicht nahm sie in manchen Zeitabschnitten sogar zu. Mit Berufung auf die gesamtpolnischen Untersuchungen von 1977/78 sei hervorgehoben, dass in den fünf letzten Jahren 88,6% der Population Geldspenden für die Kirche gaben. Die zwei bekanntesten Formen des Spendens sind die Spenden während der Sonn- und Feiertagsmesse und der Pastoralbesuch in den Privatwohnungen der Pfarrkinder. An der ersteren Form beteiligten sich 82%, an der zweiten 69,8%. Bezeichnend ist, dass die Geldspenden nicht nur die Gläubigen geben, sondern auch Personen, die mit der Kirche sehr lose oder überhaupt nicht verbunden sind. So spendeten z.B. beim Besuch des Priesters zu Hause 7,8% auch Ungläubige Geld. Indem Darczewska diese Indizien angibt, behauptet sie, die Zahl der sich als Spender für die Kirche deklarierenden Personen stimme mit der Zahl der öffentlich praktizierenden Personen überein. Sie schlussfolgert, das „alle, die auch in losester Verbindung zur Kirche stehen, materiell auf irgendwelche Weise für die Kirche spenden“.³⁹

In Anbetracht der Autodeklarationen des Glaubens und der religiösen Praktiken sowie der Opferwilligkeit an die Kirche muss festgestellt werden, dass diese einen Aspekt der polnischen Religiosität bekunden, besonders in bezug auf das ländliche Milieu. Es ist schwer zu sagen, ob sie „die Grundform der Bindung unserer Gesellschaft an die Religion und die Kirche“⁴⁰ bilden. Es ist nur ein Kriterium der Religiosität, übrigens ein sehr allgemeines, das auf die Spezifik des polnischen Katholizismus hinweist. Interessant ist, dass dieser Katholizismus im Parameter der globalen Glaubensbekenntnisse unter den heutigen Bedingungen die historische Kontinuität wahrt, trotz der Einwirkung vieler, bereits genannter Faktoren. Mit anderen Worten, der polnische Katholizismus als Glaube der gesamten Nation, vererbt von den früheren Generationen, wird durch die gegenwärtige Generation fortgeführt, ja sogar verstärkt und vertieft durch verschiedene Umstände und neue Motive, die im Massstab der globalen Gesellschaft funktionieren.

³⁹ K. Darczewska, w.o., S. 7.

⁴⁰ *Ebenda*, w.o., S. 7.

III. Die Lebensreligion: Wandel der Volksreligiosität

Von der globalen Ebene wollen wir jetzt zur Beschreibung und zur Analyse des Funktionierens der Religion auf der Ebene des täglichen Lebens übergehen. Die Quellengrundlage bilden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen, die in verschiedenen Gebieten Polens realisiert wurden. Unterstrichen sei, dass hier alle Grundparameter der Religiosität berücksichtigt werden, die vielmehr darüber Auskunft geben, wie die Volksreligiosität im ländlichen Milieu ist, als über die globalen Glaubensbekenntnisse. Gerade in diesen Parametern unterliegt diese Religiosität Wandlungen. Bevor das unter gewisser Anpassung an die verschiedenen Typen der ländlichen Milieus gezeigt wird, lohnte es sich, die einzelnen Parameter der Religiosität auf eine allgemeinere Weise zu betrachten.

1. Das religiöse Wissen

Mit dem Parameter des religiösen Wissens beginnend, sei eingangs unterstrichen, dass gegenwärtig ein Zusammenhang zwischen dem Wissensniveau und den übrigen religiösen Parametern bemerkbar ist, was von einer gewissen Bedrohung des religiösen Lebens der religiösen Ignoranz wegen zeugt. Ein traditionelles Milieu von niedrigem Kulturstand bei gleichzeitiger Homogenität bildete diese Gefahr nicht. Trotz Mängel im Bereich des religiösen Wissens besaßen die Katholiken ihre Weltanschauung. Zur Zeit scheint der Einfluss des Wissens auf die Religiosität direkt proportional zum Grad der Offenheit des Milieus zu sein. Zwar behaupten L. Dingemans und J. Rémy, dass „das Studium des Wissens der Gläubigen eher erlassen lässt, inwiefern der Glaube der gläubigen Menschen aufgeklärt ist, als den Glauben selbst erlassen“⁴¹ doch ist es zweifelhaft, ob die Autoren die Situation der Umgestaltungen mitberücksichtigt haben, in der es zu Beanstandung und Ablehnung der Glaubensdogmen und moralischer Prinzipien kommt, mehr noch, zum Suchen nach der eigenen Legitimität für die Weltanschauung, zu der sie sich bekennen. Im ländlichen Milieu in Polen kann, wie es sich herausstellte, ein niedriges Niveau der religiösen Aufklärung mit sehr intensiver traditioneller Religiosität koexistieren, nicht aber mit jener Religiosität, die schon im Prozess der Wandlungen begriffen ist. Mit Recht bemerkte H. Denis: „Das Verstehen des Glaubens kann weder durch Grossherzigkeit, noch durch liturgische Zeremonien ersetzt werden. Intellektuelle Ansprüche sichern dem Evangelium solide Grundlagen, ohne die die Grossherzigkeit bald zur Abwendung vom originalen Glauben wird, und die Sakramente — zur magischen Routine“⁴².

⁴¹ L. Dingemans, J. Rémy, w.o., S. 138.

⁴² H. Denis, *Ewangelia i dogmaty*. Warszawa 1979 S. 163.

Die Volksreligiosität in Polen zeichnete sich immer durch eine schwache intellektuelle Basis aus, was mit dem Fideismus identifiziert wurde. Die seit Jahren geführten soziologischen Untersuchungen bestätigen diese Meinung. Im ländlichen Milieu wird nicht nur ein niedriges Niveau des religiösen Wissens beobachtet, sondern auch ein Anstieg der religiösen Ignoranz. Darauf weisen u.a. die Untersuchungen von J. Mariański hin, die im Gebiet der Vorstadt von Płock realisiert wurden. Es stellte sich heraus, dass 1967—1976 der Kreis der ländlichen Katholiken, denen die drei Glaubenswahrheiten (die hl. Dreifaltigkeit, die Person Jesu Christi und die Hölle) fehlerlos bekannt waren, kleiner wurde, von 20,7⁰/₀ bis zu 12,9⁰/₀, der Kreis derer dagegen, die diese Wahrheiten nicht kannten oder sie falsch kannten stieg von 2,7⁰/₀ bis auf 7,5⁰/₀ an.⁴³ Charakteristisch ist, dass dies zur Zeit einer Intensivierung des quantitativen und qualitativen katechetischen Unterrichts in der polnischen Kirche geschieht. Die religiöse Ignoranz wächst mit der Intensivierung der Entwicklung der „Offenheit“ des ländlichen Milieus, was zum Aufeinanderprallen zweier Kultursysteme: des traditionellen und des modernen führt. Mit dem zweiten ist die Verbreitung der humanistischen bzw. säkularen Ausbildung und der Anstieg des allgemeinen Kulturniveaus bei gleichzeitiger Vernachlässigung der religiösen Ausbildung verknüpft. Auf indirektem Wege zeugt das von der Verbreitung der religiös geschlossenen Formation, d.h. von der Einschränkung der Vertiefung des religiösen Bewusstseins auf einen bestimmten Lebensabschnitt, z.B. bis zum Abschluss der Grundschule.

2. Religiöser Glaube

Die ländliche Gemeinschaft zeichnete sich immer durch ein integriertes System der religiösen Werte aus. W. I. Thomas und F. Znanięcki schreiben, dass dem Bauern eine absolute Rechtsgläubigkeit eigen war, „höchstens aus Unwissen, sonst wagt er nicht, sich eine andere religiöse Haltung vorzustellen, als die der kirchlichen Lehre, weil er sich selbst ausserhalb der Kirche niemals in einem direkten Verhältnis mit der Gottheit vorstellen kann“.⁴⁴ Im ländlichen offenen Milieu ändert sich die Situation diesbezüglich; die religiösen Zweifel vermehren sich, sogar die Glaubenswahrheiten werden negiert. Das deutet darauf hin, dass die Autorität der Tradition und der Kirche in Frage gestellt wird oder wenigstens ihre autoritative Lehre. Viele Katholiken „wählen“ aus dem Depot des Glaubens das, was sie vom subjektiven Gesichts-

⁴³ J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*. In: W. Piwowarski (Red.), *Religijność ludowa — ciężkość i zmiana*. Wrocław 1983 (im Druck).

⁴⁴ W. I. Thomas, F. Znanięcki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Bd. I. Warszawa 1976 S. 227.

punkt für „wahr“ halten. Bezeichnend ist, dass die Erscheinung der Selektivität direkt proportional zur „Offenheit“ des ländlichen Milieus ist; man kann sogar von einem ständigen Anstieg dieser Kategorie Menschen sprechen, die die Glaubenswahrheiten in Frage stellen oder verwerfen.

Obwohl die religiösen Zweifel aufkommen oder die Glaubenswahrheiten verworfen werden, bleiben die Indizien der Akzeptierung dieser Wahrheiten relativ hoch. Das ist übrigens ein spezifisches Merkmal der Volksreligiosität im ländlichen Milieu. Als Beispiel seien hier die Angaben aus dem ländlichen Gebiet Puławy (Mittelwert aus vier Pfarrgemeinden) genannt: an die hl. Dreifaltigkeit glauben 93%, an die Erlösung der Menschheit durch Christus 94,2%, an die Gottheit und Menschlichkeit Christi 89,8%, an die Belohnung oder die Strafe nach dem Tode 86,7%, an die Auferstehung des Leibes 61%;⁴⁵ ferner aus dem Vorstadtgebiet von Płock: an die hl. Dreifaltigkeit glauben 93,9%, an die Vorsehung Gottes 91,2%, an das ewige Leben 82,4%, an die Existenz der Hölle 72,2%, an die Auferstehung des Leibes 73,2%.⁴⁶ Der Verfasser fügt hinzu, dass im Zeitraum von 1967 bis 1976 die Kennziffer der Personen, die die fünf genannten Dogmen anerkennen, durchschnittlich um 5,9% (von 0,8% bis 14,5% je nach dem Dogma) gesunken ist. Die angeführten Daten deuten einerseits auf die oben genannten hohen Akzeptierungskennziffern, zugleich aber auf die Vermehrung der nicht orthodoxen Haltungen. Interessant ist, dass am meisten die unverständlichen Wahrheiten negiert oder in Frage gestellt werden, z.B. die Auferstehung des Leibes, oder die praktischen, z.B. die Existenz der Hölle. Die Erosion der religiösen Orthodoxie geht langsam vor sich, aber sie umfasst allmählich immer weitere Kreise von Menschen. Bisher betrifft sie schwach nur zwei grundsätzliche Glaubenswahrheiten — die Existenz Gottes (die Dreifaltigkeit) und die göttliche Sendung Christi.

Aus dem Obigen ist zu schliessen, dass die alten Strukturen der Glaubwürdigkeit, die eine hohe Billigung der Glaubenswahrheiten garantierten, im ländlichen „offenen“ Milieu an Bedeutung verlieren. Demzufolge wird die sozial-integrierende Funktion der religiösen Ideologie schwächer. An ihre Stelle treten subjektive und individualisierte Interpretationen der Glaubenswahrheiten.

3. Die religiöse Moral

Wie der Glaube so auch die Moral im ländlichen Milieu zeichneten sich immer durch eine gewisse Zusammengehörigkeit aus. Die Grundlage der Moral bildete die Religion. Die Katholiken

⁴⁵ Vgl. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977 S. 203.

⁴⁶ J. Mariański, w.o. (im Druck).

vom Lande waren fest überzeugt, dass die Religiosität und die Moral einander bedingen; ein unlösbares Ganzes bilden. Der höchste Gesetzgeber ist Gott, die Aufgabe des Menschen ist nur, die Gesetze zu beachten. Das Gesetz Gottes konkretisierte und interpretierte die Kirche, daher war die Befolgung ihrer Gebote und Verbote die Voraussetzung für ein ehrliches Leben. Charakteristisch ist, dass in der Volksreligiosität die praktische, durch die Kirche kontrollierte und sanktionierte Moral stärker akzeptiert wurde als die Ideale des Evangeliums. Auf diese Weise kam den Geboten der Kirche besondere Bedeutung zu: dem Gebot, an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe zu besuchen, dem Gebot der Osterbeichte, dem Verbot, an bestimmten Tagen Fleischgerichte einzunehmen usw. Ein diese Gebote befolgender Mensch galt als moralisch gut, was bedeutete, dass auch die Kirchengebote moralischen Charakter bekamen.

Im ländlichen „offenen“ Milieu werden einerseits die eindeutig interpretierten Zusammenhänge zwischen der religiösen und der moralischen Haltung in Frage gestellt, andererseits die früher hervorgehobene praktische Moral in Form von Geboten und Verboten. Zum ersteren wird Menschen, die trotz der Verwerfung des religiösen Glaubens ehrlich handeln, Aufmerksamkeit geschenkt, also ist der Unglaube kein Grund für moralisch schlechtes Handeln, ähnlich wie der religiöse Glaube an sich kein moralisch gutes Handeln garantiert. Mit anderen Worten, es verbreitet sich allmählich die Meinung, dass der moralische Wert des Menschen mit der durch ihn bekannten Weltanschauung nicht identisch ist. Das Aufkommen der Zwiespältigkeit zwischen Religiosität und Moral bedeutet nicht, dass die erzieherische Funktion der Religion in Frage gestellt oder negiert wird. In der moralischen Erziehung im ländlichen Milieu herrschen religiöse Inhalte vor und diese bilden die moralische Grundlage für die Mehrheit der ländlichen Familien.⁴⁷ Zum anderen taucht eine ganze Palette von Zweifeln und Negationen der moralischen Normen in einem viel grösseren Umfang auf als bei den religiösen Dogmen; es wird sogar eine deutliche Abwendung von der praktischen, rituellen Moral beobachtet. Diese Erscheinung ist keinesfalls neu, im Westen wurde sie längst bemerkt. „Noch heute existiert eine Gruppe von Katholiken“, schreibt J. Maître, „die am stärksten an der Kirche hängen, und die Moral mit der Verehrung Gottes identifizieren. Diese Stellungnahme, obwohl einst stark verbreitet, wird immer seltener, und man kann nicht sagen, dass sie für die Mehrheit der praktizierenden Katholiken charakteristisch sei“.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. S. Kawula, *Rodzina wiejska, Opieka — kultura — wychowanie*. Warszawa 1982 S. 35.

⁴⁸ J. Maître, *Religia a przemiany społeczne*. In: *Socjologia religii* (bearbeitet und ausgewählt von F. Houtart). Kraków 1962 S. 54.

Von den verschiedenen Bereichen der Moral, in denen sich die oben erwähnten Wandlungen am stärksten zeigen, ist die Ehe-Familien-Moral bemerkenswert. Sie gestaltet sich gewissermassen unabhängig von der Religion, darüber hinaus sind die Indizien der Personen, die die moralischen Gebote und Verbote in diesem Bereich bedingungslos akzeptieren, nicht gross. In dem ländlichen Gebiet von Puławy gestalten sie sich folgendermassen: Eheliches Leben nach der Zivil- und vor der kirchlichen Trauung 74,9%, die Anwendung von Schwangerschaftsverhütungsmitteln im ehelichen Verkehr 62,7%, Scheidungen 74,2%, eheliche Untreue 91,5%, Schwangerschaftsunterbrechung 84,7%.⁴⁹ Über das Vorstadtgebiet von Płock schreibt J. Mariański: Die beständigsten und überzeugendsten Umwandlungen sieht man im Bereich der Familie, der Ehe und des Sex. In den Jahren 1967—1976 ist der Prozentsatz der ländlichen Pfarrkinder, die die Normen der katholischen Sexualmoral maximal akzeptieren, um 28,4% kleiner geworden.⁵⁰ Unterstrichen sei, dass in bezug auf zwei Normen der Ehe-Familien-Moral die Akzeptierungsindizien relativ hoch liegen, d.h. in bezug auf die eheliche Untreue und die Schwangerschaftsunterbrechung verbotenden Normen. Das zeugt davon, dass trotz der anwachsenden Distanz zu den Anforderungen der Kirche in diesem Bereich der Moral einige Normen im Bewusstsein der Landbewohner ihre hohe Autorität bewahren. Tatsache ist es doch, dass die frühere Zusammengehörigkeit des moralischen Systems im ländlichen Milieu zerfällt. Hierzu schreibt A. Pawełczyńska, dass die Kirche „ihre wichtige Rolle als die religiöse Riten veranstaltende Institution bewahrend, ihre Einwirkungskraft im Bereich der moralisch-sittlichen Familienmuster eingebüsst hat. Die Haltungen der Landbevölkerung der Religion gegenüber spalten sich also deutlich auf, sie behalten ihren Zusammenhalt im Bereich des Glaubens und der Verehrungsformen, zugleich sonderte sich der Bereich der Familien-Sitten-Muster ab, die aufhörten, die Domäne der Kirche zu sein“.⁵¹

In Wirklichkeit tritt eine Lockerung nicht nur im Bereich der Moral, sondern auch im Bereich des religiösen Glaubens auf. Das hängt mit dem Umwandlungsprozess zusammen, dessen Haupttendenz die Bildung von selektiven Haltungen gegenüber der Religion ist. Interessant ist, dass diese Selektivität im Bereich der religiösen Moral sich stärker bemerkbar macht als im Bereich des religiösen Glaubens; dies ist jedenfalls ein Prozess, der sich zuerst im Bereich des Bewusstseins zeigt, und erst später im Bereich des religiösen Verhaltens. Im zweiten Bereich äussert er sich im Verwerfen der

⁴⁹ W. Piwowarski, w.o., S. 232.

⁵⁰ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*. Chrześcijanin w świecie 11(1979) Nr. 4 S. 56.

⁵¹ A. Pawełczyńska, w.o., S. 92.

religiösen Praktiken und in der Auflockerung der Bindung an die Kirche. Die Entwicklungsrichtung dieses Prozesses ist nicht klar umrissen. Sicherlich hängt er mit der Subjektivierung, Individualisierung und Privatisierung der Religion zusammen, unter Beibehaltung des Glaubens an Gott und der Unterschätzung religiöser Institutionen auf der Ebene des religiösen Lebens. Diese Institutionen werden aber als gemeinsames Volksgut hoch geschätzt.

4. Die religiösen Praktiken

Der Ritualismus bildet das vorherrschende Merkmal der Volksreligiosität im ländlichen Milieu. Denn die religiösen Riten haben eine symbolische Bedeutung, sie zeigen den Platz des Menschen im Kosmos und in der lokalen Gemeinschaft an, sie legitimieren die gefestigte Ordnung der Welt, des Denkens und des Handelns, sie garantieren Stabilität und Sicherheit. Es verwundert daher nicht, dass die Riten von der Landbevölkerung allgemein verrichtet wurden. Gegenwärtig ändert sich infolge der sozial-kulturellen Umwandlungen die Einstellung der Landbevölkerung zu den religiösen Riten. Diese Änderungen sind eher im qualitativen als im quantitativen Aspekt zu bemerken.

Die allgemeine Verbreitung und Stabilität der religiösen Praktiken im ländlichen Milieu haben, wie schon zum Teil nachgewiesen, ein hohes Niveau erreicht. Teilt man die religiösen Praktiken in obligatorische — einmalige, obligatorische — wiederholte und fakultative, so stellt man fest, dass die ersteren von ihnen, mit den „Übergangsriten“ verbunden, die allgemein verbreitetsten und stabilsten sind. Das bedeutet, dass fast alle Landbewohner die Praxis der Taufe, der I. hl. Kommunion, der kirchlichen Trauung und der katholischen Beerdigung verrichten. Diese Praktiken bilden einen Teil des sozialen Ethos und sind gegenüber dem Einfluss verschiedener Umwandlungsfaktoren am beständigsten. Die obligatorischen — wiederholten Praktiken wie die Beteiligung an der Sonntagsmesse und der hl. Osterkommunion gehören auch zu den pflichtmässigen Mustern des religiösen Lebens auf dem Lande. Trotz gewisser Stabilität werden sie in niedrigerem Grade befolgt. Allgemein wird behauptet, dass sich in den Dorfpfarreien ein „Kern“ der systematisch praktizierenden Katholiken gebildet hat, deren Reichweite verschieden ist, je nach der „Offenheit“ des ländlichen Milieus. Im Bericht über die Forschungsergebnisse aus vielen Landpfarreien stellt R. Kamiński fest, dass der Stand der an jedem Sonntag Praktizierenden 54,5% beträgt; ähnlich gestaltet sich der Stand der Dominikantes mit 54,8%.⁵² Viel höher liegen die Kennziffern der Oster-

⁵² R. Kamiński, *Środowisko społeczne a przynależność do parafii w świetle badań socjologicznych na KUL*. Collectanea Theologica 52(1982) Fasc. III. S. 139.

kommunizierenden, d.h. der Paschantes. In den genannten Pfarreien werden sie auf 80—95% geschätzt.⁵³ Die grosse Spannweite zwischen den Dominicantes und den Paschantes bildet ein spezifisches Merkmal der Volksreligiosität im ländlichen Milieu. Das niedrigste Niveau wird in bezug auf die fakultativen Praktiken festgestellt, insbesondere auf die zeitweiligen wie die Maiandacht, die Rosenkranzandacht, die Kreuzwegandacht und die Klageliederandacht in der Fastenzeit; der Anteil an diesen Praktiken nimmt sogar ab.

Wandlungen unterliegen auch die volksreligiösen Sitten und Bräuche. Einige schwinden dahin, besonders diejenigen, die an die Landwirtschaft, Folklore und Magie gebunden waren.⁵⁴ Andere werden aufrecht erhalten, aber sie unterliegen dem Prozess der Privatisierung, aus den „öffentlichen“ werden sie zu „privaten“. Ein bevorzugter Ort der Sitten und Bräuche ist das Elternhaus. Es zeigen sich auch neue, aus dem städtischen Milieu aufs Land übertragene Sitten und Bräuche.

Geht es um den qualitativen Aspekt der religiösen Praktiken, so muss festgestellt werden, dass in den bisherigen Untersuchungen einiges vernachlässigt wurde. Wenig Aufmerksamkeit wurde z.B. der Motivierung der Praktizierenden geschenkt. Es geht hier vor allem um die Antwort auf die Frage, inwieweit die religiöse Praxis in der Persönlichkeit verwurzelt ist, inwieweit im Milieu. Es wird angenommen, dass die gegenwärtigen Umwandlungen die Umgestaltung der „Massenbeteiligung“ in die „Interaktionsbeteiligung“ fördern. Die Ausdrucksformen der „Interaktionsbeteiligung“ werden schon in vielen ländlichen Milieus beobachtet, z.B. persönliches Engagement, gemeinsame Beteiligung an der Liturgie, häufige hl. Kommunion. Doch bleibt die Massenbeteiligung weiterhin die dominierende Form.

5. Bindung an die religiösen Institutionen

Im ländlichen, geschlossenen Milieu übten die religiösen Institutionen, insbesondere die Pfarreien, grossen Einfluss auf die Dorfbewohner. Starke Verwandtschafts- und Verschwägerungsbande, die öffentliche Meinung und der Druck des Milieus, lokale Autoritäten vereinigten die lokale Gemeinschaft und damit auch die Pfarrei, die als „Pfarrei — lokale Gemeinschaft“ betrachtet wurde. Unter den Bedingungen der „Offenheit“ des ländlichen Milieus werden die sozialen, die Pfarrei konsolidierenden Kräfte schwächer.

⁵³ *Ebenda*, w.o., S. 141.

⁵⁴ „...Dort, wo die Sitten eine magische Unterlage haben, verschwinden sie schneller als an Orten, wo dieselben Sitten eine andere Motivierung haben, zum Beispiel religiöser Natur oder eine mit dem Totenkult verbundene Motivierung“ (T. Karwicka, J. Cherek, *Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski Północnej*. Toruń 1982 S. 114).

Wie D. Gałąj schreibt, „hört die Welt auf, für den Bauern die Welt der Pfarrei zu sein und die Heimat «unsere Umgebung», die Heimat bedeutet nun, wie für die Stadtbewohner, ganz Polen”.⁵⁵

Der erwähnte Prozess hängt mit der Atomisierung des Pfarrei-lebens und mit der Verminderung des Gefühls der Identifizierung mit der eigenen Pfarrei zusammen. Die Atomisierung beruht auf der Schwächung der kulturellen Eigenart des Dorfes, der traditionellen sozialen Bindungen und der direkten und persönlichen Kontakte. Früher bildeten sie eine sozial-kulturelle „Grundlage“ für die Ent-faltung der Pfarreigemeinschaft. Die Verminderung des Gefühls der Identifizierung beruht wiederum auf dem Anstieg der Kennziffer solcher Pfarrkinder, die sich vor allem mit der allgemeinen Kirche, mit der polnischen Kirche oder mit ihrer Diözese identifizieren. Charakteristisch ist, dass die Dorfpfarrei, die Stütze des natürlichen Milieus verlierend, versucht, religiöse Bindungen herauszubilden, einerseits durch die Stärkung der streng religiösen Funktionen, andererseits durch die Bildung kleiner religiöser Gemeinschaften zwischen der Familie und der Pfarrei. Die letztgenannte Initiative befindet sich noch im „Entstehungszustand“.

Die genannten Parameter der Religiosität erschöpfen nicht die ganze Palette von mit der Volksreligiosität im ländlichen Milieu verbundenen Erscheinungen und Prozessen. Es wurde der Erfah-rungsparameter übergangen, der in den bisherigen Forschungen selten angewendet wurde. Doch es wurde gezeigt, dass die Volks-religiosität als Lebensreligion bereits bedeutenden Umwandlungen unterliegt. Diese Änderungen machen sich mehr im Bewusstsein als im Verhalten bemerkbar. Sicherlich sind sie nicht eingleisig: Reli-gion — Atheismus. Die Änderungen gehen in viele Richtungen, doch geht die Volksreligiosität im ländlichen Milieu weniger in Richtung der Vertiefung, mehr aber in Richtung von Abwendung wie z.B. die religiöse Gleichgültigkeit oder die Selektivität. Es wäre interessant zu untersuchen, inwiefern die Volksreligiosität unter dem Einfluss der gegenwärtigen sozial-kulturellen Umwandlungen und der pastoralen Einwirkungen der Kirche den regionalen, folklo-ristischen, Milieucharakter verliert und sich in typisch institutio-nale, kirchliche, gesamtpolnische Religiosität umwandelt. Bei dem heutigen Stand der Evolution dieser Religiosität und auch der sozio-religiösen Untersuchungen kann man, so scheint es, den Versuch unternehmen, diese Hypothese nur im beschränkten Ausmass zu verifizieren, z.B. der religiösen Praktiken und der religiös-volks-tümlichen Sitten und Bräuche.

⁵⁵ D. Gałąj, *Spoleczno-kulturowe uwarunkowania przeobrażeń wsi i rol-nictwa*. In: A. Woś (Red.), *Spoleczno-ekonomiczne problemy rozwoju wsi i rol-nictwa w Polsce*. Warszawa 1978 S. 131.

Auf Grund der bisherigen Forschungsergebnisse über die Volksreligiosität im ländlichen Milieu können gewisse Religiositätstypen unterschieden werden. Eine Grundlage dafür bilden die oben genannten Grundparameter des religiösen Lebens, die als Einteilungskriterien behandelt werden. Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass die Typologie gewisse Verallgemeinerungen der zu analysierenden Erscheinungen und Prozesse gestattet, in diesem Falle auch noch die Hindeutung auf die Umwandlungsrichtungen.

Der Stand der Volksreligiosität im ländlichen Milieu kann ziemlich adäquat in vier Typen gefasst werden: den traditionellen, vertieften, selektiven und marginalen Typ.

— Den traditionellen Typ kennzeichnen ein niedriges Niveau des religiösen Wissens, relativ hohe Indizien der Akzeptation der Glaubenswahrheiten und Moralnormen bei gleichzeitigem Mangel an bewussten Motivierungen, Ritualismus, in dem fast die ganze Religiosität, obwohl nicht immer systematisch in den Praktiken, zum Ausdruck kommt, rituale, schwach mit dem Leben verbundene Moral und grosse emotionale Anhänglichkeit an die Religion, an das lokale Gotteshaus und den Klerus.

— Zum vertieften Typ gehören ein relativ korrektes religiöses Wissen und die sog. offene religiöse Formation, eine relativ hohe Akzeptierung der Glaubenswahrheiten und der Moralnormen bei gleichzeitiger bewusster Motivierung, dem Engagement beim Verrichten der religiösen Praktiken, obschon nicht ohne kritische Einstellung ihnen gegenüber, gewisse Konsequenz zwischen Glauben und Handeln, endlich apostolisches Engagement in kirchlichen Organisationen und Gemeinschaften. Dieser Typ ist nicht einheitlich: die einen betonen stärker die Bindung an die Kirche als religiöse Institution und kommen allen ihren Erwartungen entgegen; die anderen heben stärker die ethisch-sozialen Forderungen des Evangeliums hervor, infolgedessen sind sie zu der Übertreibung in religiösen Praktiken und der Rolle religiöser Institutionen kritisch eingestellt, obwohl sie loyal bleiben; noch andere ziehen die kleine Religionsgemeinschaft vor, indem sie darin neue Religiositätsformen, interaktionäres Engagement und Identizität suchen.

— Der selektive Typ im ländlichen Milieu wahrt zum Teil die Identifizierung mit der Kirche und unterordnet sich teilweise ihren Forderungen. Je nach den individuellen Bedürfnissen der Katholiken kennzeichnet ihn ein differenziertes Niveau des religiösen Wissens, insbesondere im Bereich der Fakten und Daten aus dem Leben der Kirche, eine selektive Akzeptierung der Glaubenswahrheiten und der Moralnormen bei unterschiedlichen Motivierungen, Unregelmässigkeit im Verrichten der obligatorischen religiösen Praktiken und Verwerfung der fakultativen Praktiken, Inkonsistenz im Bereich der Moral, insbesondere der ehelichen und fami-

liären, Kritizismus gegenüber religiösen Institutionen, obwohl die Bindung an sie noch bedeutend ist.

— Den marginalen Typ kennzeichnet grundsätzlich ein niedriges Niveau des religiösen Wissens, ungewöhnlich niedrige Indizien der Akzeptierung der Glaubenswahrheiten und der Moralnormen bei differenzierten Motivierungen, geringe Anteilnahme oder Nichtbeteiligung an den religiösen Praktiken, häufige Verwicklungen in der Moral, z.B. Scheidung, Lockerung der Bindung an religiöse Institutionen, obwohl das nachbarschaftliche, gesellige Kontakte nicht ausschliesst. Dieser Typ ist nicht einheitlich, er umfasst Menschen mit nachlassender Religiosität, religiös gleichgültige und solche, die ihre Verbindung mit der Kirche bereits abgebrochen haben.

Die Anwendung der genannten Typen in bezug auf die ländlichen Milieus gestattet nur die Feststellung, welche von ihnen in dem gegebenen Milieu vorherrschend sind, ohne den genauen Prozentsatz zu bestimmen. Im ländlichen „geschlossenen“ Milieu dominiert der traditionale Typ, weil der kulturelle Zusammenstoss mit der Modernität sich verzögerte. Neben ihm kommen schon die übrigen Religiositätstypen vor, insbesondere unter Männern, doch sind sie noch nicht bedeutsam. Gegen allen Anschein treten in diesem Milieu ähnliche Erscheinungen und Prozesse im Bereich des religiösen Lebens wie in offenen Milieus auf.

Es muss betont werden, dass in den anderen Milieus auch der traditionale Typ zum vorherrschenden Typ gehört, obwohl er eine geringere Reichweite als im „geschlossenen“ ländlichen Milieu hat. Von den bereits genannten Milieus ist dieser Typ im landwirtschaftlichen und traditionellen Arbeitermilieu am stärksten vertreten, weniger in neuen Arbeiter-, Vorstadt-, Doppelberufs- und Landarbeitermilieus. In allen diesen Milieus verbreiten sich schon deutlich die übrigen Religiositätstypen, besonders der selektive Typ; in den Landarbeitermilieus auch der marginale Typ. Der vertiefte Typ ist in allen diesen Milieus schwach vertreten, am häufigsten ist er noch in landwirtschaftlichen und traditionellen Arbeitermilieus zu bemerken.

Die oben vorgestellten Informationen geben nur eine allgemeine Orientierung im Religiositätsprofil der ländlichen Milieus. Wie bekannt ist das polnische Dorf nicht nur nach verschiedenen Landesgebieten, sondern auch innerhalb einer Region differenziert. Doch zeigen sie nicht nur die Differenzierung der Religiosität, sondern auch die Richtung der Religiositätswandlungen. Die Reichweite des traditionellen Typs verringert sich zugunsten anderer Religiositätstypen, wobei die führende Richtung der Umwandlungen, ähnlich wie in der Stadt, der selektive Typ ist. Z. Narecki, der sich mit vielen Einzeldarstellungen zu ländlichen Pfarreien bekannt gemacht hat, schätzt die Reichweite dieses Typs im ländlichen „offenen“ Milieu auf 20% ein, ohne den immer häufigeren marginalen

Typ mitzurechnen.⁵⁶ Wie es sich herausstellt, kann von einem Continuum der Religiositätsumwandlungen gesprochen werden, je nach dem Typ des sozialen Milieus, an deren Rand sich das ländliche „geschlossene“ Milieu sowie das Grossstadtmilieu befinden, dazwischen liegen die übrigen Milieus von verschiedenem Grad der „Offenheit“. Bis jetzt ist die führende Richtung der Umwandlungen nicht der vertiefte oder der marginale Typ, sondern der selektive, vorausgesetzt, dass der Ausgangspunkt dieser Umwandlungen der traditionale Typ ist.

Schlusswort

Das oben vorgestellte Funktionieren der Volksreligiosität auf zwei Ebenen ermöglichte die Verifizierung der eingangs aufgestellten allgemeinen Hypothese. Es stellte sich heraus, dass sich die Religiosität des ländlichen Milieus in Polen durch hohe Indizien auszeichnet, aber vor allem auf der Ebene der globalen Glaubensbekenntnisse; mehr noch, auf dieser Ebene unterliegt sie keinen Umwandlungen und kann, je nach den verschiedenen Faktoren und Situationen, oftmals sogar ansteigen. Die Religiosität in diesem Parameter wurde als Glaube der Nation behandelt, der mehr oder weniger als gemeinsames, von den Vorfahren vererbtes Gut funktioniert, welches der überwiegenden Mehrheit der Polen Sinn und Identität verleiht. In diesem Falle ist aber der Inhalt des Konsens schmal, denn er bezieht sich auf die allgemeinsten Werte, z.B. Gott und Vaterland oder besser Kirche und Nation, die sehr leicht approbiert, legitimisiert, verteidigt und realisiert werden können. Diese Werte werden durch massenhafte Anzeichen der Solidarität bestätigt, d.h. durch öffentliche religiöse Praktiken, veranstaltet und verrichtet im grossen Massstab, religiös und national motiviert. Es sei hervorgehoben, dass auf dieser Ebene vor allem die Spezifik der polnischen, von Menschen aus dem Westen so oft bewunderten Religiosität zum Ausdruck kommt. Kirche und Religion spielen in diesem Falle eine im Massstab des ganzen Volkes nach dem Durkheimischen Prinzip integrierende Funktion: es ist nicht wichtig, was man glaubt, aber wie stark der Glaube ist und wie er das Leben der Teilnehmer an Massenpraktiken durchdringt, d.h. diese um die allgemeinsten Werte versammelt.

Auf der anderen Ebene, d.h. der Lebensreligion, liegen manche Indizien der Volksreligiosität auch hoch, doch ist die Tendenz zu Umwandlungen allgemein verbreitet und umfasst mehr oder weniger alle Grundparameter dieser Religiosität. Wie nachgewiesen, zeigen sich diese Umwandlungen eher in der Sphäre des Bewusst-

⁵⁶ Z. Narecki, *Środowisko wiejskie a religijność katolików*. In: *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*, w.o. (im Druck).

seins als im Bereich der Verhaltensweisen der Katholiken im ländlichen Milieu. Allgemein gesagt, sind diese in „offeneren“ Milieus schon bedeutsam. Die Grundtendenz dieser Wandlungen beschränkt sich auf die selektive Religiosität. Das berücksichtigend, kann angenommen werden, dass sie denen ähneln, die in den entwickelten Gesellschaften auftreten. Demzufolge zeigen die Wandlungen auf der Ebene der Lebensreligion die Spezifik der polnischen Gesellschaft nicht, es sei denn darin, dass sie langsamer als anderswo vor sich gehen.