

Janusz Mariański

Polnische Judgend und die Religion

Collectanea Theologica 58/Fasciculus specialis, 153-191

1988

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.

JANUSZ MARIAŃSKI, LUBLIN

POLNISCHE JUGEND UND DIE RELIGION

Die Religionssoziologie befasst sich nicht direkt mit den inneren religiösen Erlebnissen, sondern mit den Folgen der religiösen Erfahrungen, die in den gesellschaftlichen Relationen und Interaktionen und im bestimmten soziokulturellen Kontext zum Vorschein kommen. Derartige Betrachtung religiöser Erscheinungen umfasst nicht all dies, was wir für das Religiöse halten, sondern nur einen Teil davon und zudem noch denjenigen, der sich auf den gesellschaftlichen Kontext bezieht. Sie erfasst nicht die inneren Aspekte des religiösen Lebens, die Gegenstand der Religionspsychologie sind.

Die Religiosität der Jugend kann — wie auch die Religiosität der ganzen polnischen Gesellschaft — auf zwei Ebenen erörtert werden: auf der gesamtationalen („Glaube der Nation“) und der des alltäglichen Lebens („Lebensreligion“). Diese Differenzierung, von W. Piwowarski in die polnische Soziologie eingeführt und verbreitet, zeigt ein etwas anderes Fungieren der Religion in makro- und mikrostrukturellen Dimensionen sowohl in bezug auf den jetzigen Stand wie auch auf die Entwicklungsperspektiven.

Der Katholizismus als Religion der Nation vereinigt in sich religiöse und nationale Werte als gemeinsames Gut. Die Religiosität der Nation ist ein beständiger Faktor der Integration auf der Ebene des Bewusstseins und des Verhaltens. Im Bereich des Bewusstseins wird die Religion als gemeinsamer und nicht als individueller Wert behandelt. Auf der Ebene des Verhaltens zeigt sich der „Glaube der Nation“ in einer massenhaften Beteiligung an religiösen Praktiken, die Ausdruck des Einsatzes für religiös-nationale Werte und eine Erscheinung der nationalen Identität sind, ferner in der materiellen Unterstützung der Initiativen der Kirche im Bereich der einzelnen Pfarrgemeinden und des ganzen Landes. Die Rolle der Religion und der Kirche im öffentlichen Leben der Nation wird hervorgehoben.

Vom soziologischen Standpunkt kann der „Glaube der Nation“ verhältnismässig leicht durch die Indikatoren der sogenannten globalen Glaubensbekenntnisse (hoher Prozentsatz der Gläubigen, die sich zum Katholizismus bekennen) und der Autodeklarationen der religiösen Praktiken operationalisiert werden. Besonders grosse Bedeutung kommt bei der Untersuchung der polnischen Religiosität als „Glaube der Nation“ den religiösen Praktiken zu (Piwowarski 1983, S. 61—68).

„Die Religion des Lebens“, also die erlebte und im täglichen Leben vorkommende Religiosität äussert sich in individuellen, familiären und gesellschaftlichen Dimensionen. In soziologischer Hinsicht lässt sie sich auf der Ebene des Bewusstseins (religiöse Kultur) und des religiösen Verhaltens interpretieren. Für die Untersuchung dieser Religiosität ist das institutionell-gesellschaftliche Modell geeignet, das Elemente der Religiosität und der Kirchlichkeit sowie die Faktoren der gesellschaftlich-kulturellen Einwirkungen in sich vereinigt. Es ist behilflich bei der Erfassung sowohl der Kohärenz wie auch einer gewissen Inkohärenz, ja sogar der Widersprüche zwischen der täglichen und der institutionalisierten Religiosität.

Die angewandte Differenzierung gestattet die Aufstellung der Hypothese, dass die Religiosität der polnischen Jugend eine eigenartige Kontinuität wahrt, trotz der Änderungen im gesellschaftlich-kulturellen und politischen Kontext, aber nur auf der Ebene des „Glaubens der Nation“. Wegen der historischen und gegenwärtigen Gegebenheiten kann sie sogar ihre Stellung in der Gesellschaft verstärken. Die tägliche Religiosität der Jugend ändert sich deutlich; diese Veränderungen vollziehen sich mit unterschiedlicher Stärke und verlaufen in verschiedenen Richtungen, insbesondere auf die Lockerung der Bindungen zwischen der Religiosität und der Moral hin. Die Veränderungen ähneln denen, die wir in den hochentwickelten Gesellschaften Westeuropas beobachten können, das heisst sie gehen in Richtung der Selektivität der religiösen Haltungen und einer teilweisen Identifikation mit der Kirche. In Polen ist nur das Tempo dieser Umgestaltungen auf die Selektivität hin langsamer.

Auf Grund der formulierten Forschungshypothese wird im folgenden der Stand der Religiosität der polnischen Jugend auf den zwei genannten Ebenen dargestellt, ferner werden einige gesellschaftliche Bedingungen dieses Zustandes sowohl innerhalb wie auch ausserhalb der Kirche besprochen werden. Indirekt wird gezeigt, was in der Religiosität der Jugend kontinuierlich ist und was richtungsbezogener Veränderung unterliegt.

1. Die Religiosität der Jugend als „Glaube der Nation“

Unter Berücksichtigung der Differenzierung, die zwei Ebenen des Fungierens der Religiosität einführt, sollen zuerst die sog. globalen Glaubensbekenntnisse besprochen werden, sodann die verbalen Deklarationen der Jugend über die von ihr verrichteten religiösen Praktiken. Beide Ausdrucksformen des religiösen Lebens werden im Lichte soziologischer Untersuchungen (hauptsächlich aus den siebziger Jahren) dargestellt, die die Jugend des ganzen Landes und der einzelnen Bevölkerungskreise umfassen.

Aus den letzten Jahren gibt es nur wenige empirische Untersuchungen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass ihre Ergebnisse einen

Aufschwung der Religiosität in den achtziger Jahren aufweisen werden. Die entschiedene Mehrheit der weiter unten besprochenen Untersuchungen wurde vor der ersten Polenreise des Papstes (1979) und vor der Entstehung der Gewerkschaftsbewegung „Solidarność“ (1980) durchgeführt, sie registriert also den Stand vor der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Belebung.

a. Religiosität der polnischen Jugend auf der Ebene der globalen Einstellungen zum Glauben

Bei der vorliegenden Analyse wurde der Parameter der globalen Einstellungen zum Glauben in engerer Bedeutung angewandt; er beschränkt sich nur auf die Feststellung der religiösen Identität der untersuchten Personen und auf die Autodeklarationen über die religiösen Praktiken. Er dient als Widerspiegelung einer „gesamten“ religiösen Haltung und informiert über ein bestimmtes Verhältnis zu den religiösen Praktiken. Das aus dieser Analyse hervorgehende Bild der Religiosität kann nicht vollständig sein.

In den Jahren 1959—1980 wurden in Polen einige Umfragen an landesweiten Stichproben über das Verhältnis der Jugend zur Religion durchgeführt (Zentrum für Meinungsforschung, Institut für Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften). Im Jahre 1959 erklärten sich 78,2% der polnischen Jugendlichen im Alter von 16—24 Jahren für gläubig, 11,8% für unentschlossen, 5,4% für religiös gleichgültig und 4,4% für ungläubig (Skórzyńska 1960, S. 92). Eine höhere Kennziffer der Gläubigen wurde in den Untersuchungen von 1971 an der Stadt- und Landjugend in ganz Polen im Alter von 16—29 Jahren erreicht: 85% — Gläubige, 9% — religiös Gleichgültige, 5% — Ungläubige und 1% — ohne Antwort (Gołębiowski 1976, S. 197).

Die gesamtpolnische Sondierung von 1977 an Oberschulen ergab, dass die Jugend in den ersten Klassen zu 86,1% gläubig war, in den Abschlussklassen dagegen zu 77,4% (12,8% — tiefgläubig, 43,7% — gläubig und 20,9% — eigentlich gläubig, aber mit Zweifeln). Die übrigen Kennziffern beziehen sich auf die Abiturienten von 1977 und zwar: Unentschlossene — 4,5%, Gleichgültige — 4,6%, eigentlich Ungläubige, aber an die religiöse Tradition gebunden — 5,0%, Ungläubige — 7,3% und entschiedene Gegner der Religion — 1,1%. Nach retrospektiven Einschätzungen eines Zeitabschnitts von fünf Jahren sank die Kennziffer der Gläubigen um 11,6%, was auf eine starke laizistische Tendenz unter der Jugend hinweist (Kawecki 1984, S. 556).

Die letzte gesamtpolnische Umfrage unter den Abiturienten von 1980 wies folgende Struktur der Einstellungen zur Religion auf: tiefgläubig — 19,8%, gläubig — 49,2%, eigentlich gläubig, aber mit

Zweifeln — 17,0%, unentschlossen — 3,5%, indifferent — 3,0%, eigentlich ungläubig, aber an die religiöse Tradition gebunden — 3,0%, ungläubig — 3,9% und entschiedene Gegner der Religion — 0,5%. In den Jahren 1977—1980 stieg der Index der gläubigen Abiturienten um 8,6% an, was für eine Tendenz zur stärkeren Religiosität sprechen dürfte (Kawecki 1984, S. 556).

Der Vergleich der Ergebnisse einiger aufeinander folgender Sondierungen von religiösen Haltungen ergab eine ziemlich weitgehende Stabilisierung des religiösen Glaubens innerhalb der globalen Autodeklarationen. Der Index der gläubigen Personen, der im Bereich von 80% schwankt, liegt in den achtziger Jahren wahrscheinlich noch höher wegen einer gewissen Belebung der Religiosität unter der Jugend. Diese weitgehende Einheitlichkeit der globalen Einstellungen zur Religion unter der polnischen Jugend ist, mit anderen sozialistischen Ländern verglichen, untypisch. Sie ist spezifisch polnisch, was sowohl auf die geschichtliche wie auch gegenwärtige Situation sowie auf eine starke Einwirkung der Kirche zurückzuführen ist.

Die Analysen der globalen Einstellungen zur Religion aufgrund monographischer Untersuchungen über Oberschüler (etwa 80% Gläubige), Studenten (etwa 70% Gläubige) und Arbeiterjugend (etwa 90% Gläubige) zusammenfassend, kann allgemein festgestellt werden, dass sie grundsätzlich die Ergebnisse der gesamt-polnischen Untersuchungen bestätigen. Schätzungsweise nehmen wir also an, dass in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre mindestens 80% der polnischen Jugendlichen ihren religiösen Glauben bekannten (bisweilen mit Vorbehalt und ohne Beteiligung an religiösen Praktiken); von 10% bis 15% der Befragten zeigten unentschlossene oder indifferente Haltungen zur Religion; von 5% bis 10% vertraten atheistische Haltungen (manchmal mit Vorbehalt und unter gelegentlicher Beteiligung an religiösen Praktiken).

Trotz allem ist dies ein überraschendes Phänomen in einem Lande, wo eine programmierte Laizisierung, ja sogar Atheisierung der jungen Menschen geführt wird und eine sozusagen wissenschaftliche, also eine materialistische Weltanschauung verbreitet wird; in einem Land, wo rapide soziokulturelle und gesellschaftlich-politische Veränderungen vor sich gehen, mit denen auch Prozesse einer nicht programmierten Säkularisierung verbunden sind (spontane und unkontrollierte Entkirchlichung); in einem Land, wo das allgemeine Bildungsniveau ungewöhnlich schnell steigt und der Prozess der sozialen Urbanisierung des Dorfes vorangetrieben wird — sollten diese Erscheinungen mindestens mittelbar eine negative Auswirkung auf die religiöse Bindung haben.

Am Beispiel der polnischen Bevölkerung ist ersichtlich, dass die Veränderungen in den globalen Einstellungen zur Religion mit denen in der gesellschaftlichen Makrostruktur nicht parallel verlaufen und

sogar in gewissem Grade von ihr unabhängig sind. Es muss aber stark betont werden, dass die Deklarationen der untersuchten Personen vom Typ „Ich bin gläubig“ oder „Ich bin nicht gläubig“ unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft nicht immer als Ausdruck der tatsächlichen Weltanschauung zu betrachten sind. Der Inhalt dieser Deklarationen ist bisweilen variabel und von verschiedenen psychischen, sozialen und politischen Faktoren, die die Einstellung der Jugend zur Religion mitbestimmen, abhängig.

b. Religiöse Praktiken der Jugend als „Glaube der Nation“

Die religiösen Praktiken sind der äusserste und sichtbare Ausdruck der Religiosität der Jugend, erschöpfen jedoch nicht alle äusseren Erscheinungsformen der Religion, um so weniger ihr Wesen. Die bis jetzt ermittelten Ergebnisse soziologischer Untersuchungen liefern ein unvollständiges Bild der religiösen Praktiken. Sie stützen sich meist auf verbale Indizien (Selbstbestimmung der Jugend hinsichtlich der religiösen Praktiken), also auf Angaben über das Besuchen der Sonntagsmesse und das Kommunizieren oder auf noch allgemeinere Erklärungen über regelmässiges und unregelmässiges Praktizieren oder Nichtpraktizieren. Diese Deklarationen sind nicht frei vom Einfluss verschiedener psychosozialer Faktoren, sie sind aber zur Zeit die einzig zugängliche Art, den Stand der religiösen Praktiken der polnischen Jugend zu bestimmen.

In den landesweiten Untersuchungen über die Abiturienten von 1977 wurde festgestellt, dass 6,8% dieser Jugend einigemal in der Woche die hl. Messe besucht haben, 50,4% — einmal in der Woche, 13,1% — mindestens ein- oder zweimal im Monat, 5,0% — mindestens ein- oder zweimal im Vierteljahr, 11,0% — nur an Feiertagen und 12,8% — besuchten die Kirche überhaupt nicht. Auffallend ist, dass der Prozentsatz der Praktizierenden in diesem Jugendkreis höher lag als der Prozentsatz der sich für gläubig deklarierenden, was bedeutet, dass sogar ein Teil der Jugend mit unentschiedener oder indifferenter Einstellung zur Religion von Zeit zu Zeit einige religiöse Praktiken unter dem Einfluss der religiösen Traditionsgebundenheit und unter dem Druck der nächsten gesellschaftlichen Umgebung verrichtet hat. Dieser Druck führt übrigens nicht selten zu Auseinandersetzungen zwischen der Jugend und den Eltern, die indirekt die Gelegenheit bieten, die eigene Einstellung zur Religion umzuwerten (Kawecki 1981, S. 26—27).

Die letzte gesamtpolnische Umfrage bei Abiturienten von 1980 lieferte folgende Ergebnisse: Besuch der Messe häufiger als einmal in der Woche — 11,5%, einmal in der Woche — 59,3%, mindestens ein- oder zweimal im Monat — 11,6%, mindestens ein- oder zweimal im Vierteljahr — 3,1%, nur an grossen Festen — 7,2%, überhaupt

keiner — 6,7⁰%. Der Index der regelmässig die Kirche besuchenden Jugend stieg in den Jahren 1977—1980 um 13,6⁰% an (Kawecki 1984, S. 556).

Der marxistische Soziologe E. Ciupak stellte bei der Einschätzung des Standes der religiösen Praktiken der Oberschüler — vorwiegend in den sechziger Jahren — fest, dass sich diese je nach dem sozialen Milieu unterschiedlich gestalteten — von 65,0⁰% bis 98,1⁰%. Mehr als 80⁰% der Oberschüler verrichteten religiöse Praktiken (50⁰% besuchten den Gottesdienst regelmässig, 36⁰% — unregelmässig). Nur eine verhältnismässig geringe Gruppe der Schuljugend nahm an den religiösen Praktiken nicht teil (10⁰%). Unter den Praktizierenden fand sich ein kleiner Teil der Jugend mit agnostischen Anschauungen oder mit neutraler Einstellung zur Religion (Ciupak 1984, S. 61—63).

Viele soziologische Untersuchungen aus den siebziger Jahren — vor allem durch marxistische Forschungszentren durchgeführt — wiesen auf eine etwas geringere Kennziffer der praktizierenden Jugend hin. Zum Beispiel bemühte sich fast die Hälfte der Abiturienten in der Wojewodschaft Koszalin die Kirche regelmässig an Sonn- und Feiertagen zu besuchen (45,8⁰%) und mehr als die Hälfte beachtete wenigstens einmal im Jahr (58,3⁰%); 24,8⁰% besuchten die hl. Messe unregelmässig und 28,2⁰% überhaupt nicht (Olczak 1977, S. 103). In der Jugendgruppe aus den Oberschulen in Kielce hielten sich 1973 28,2⁰% für regelmässig und 39,0⁰% — für unregelmässig praktizierend (8,6⁰% — Ungläubige, aber an einige religiöse Praktiken Gebundene). Die übrige Jugend verlor schon den durch religiöse Praktiken herzustellenden Kontakt zur Kirche (24,2⁰%). Einen niedrigeren Stand der Praktiken zeigten die Oberschüler aus Warschau (17,0⁰% — regelmässig Praktizierende, 29,0⁰% — unregelmässig Praktizierende, 27,0⁰% — nur einige der religiösen Praktiken beachtende Personen und 23,0⁰% — überhaupt nicht Praktizierende (Sza-wiel 1976, S. 441).

Eine allgemein verbreitete Beteiligung der Jugend am religiösen Leben stellte S. Pajka fest in seinen Untersuchungen von 1979—1980 über die Jugend aus der III. und IV. Oberschulklasse in einer der Wojewodschaften Mittelpolens von ausgeprägt agrarem Charakter. Nur 2,5⁰% der Befragten besuchten die hl. Messe nicht, 5,0⁰% besuchten sie nur an grossen kirchlichen Feiertagen, 6,3⁰% einigemal im Jahre, 13,2⁰% mindestens ein- oder zweimal im Monat, 64,2⁰% einmal in der Woche und 8,8⁰% einigemal in der Woche. Die Mädchen beteiligten sich am religiösen Leben regelmässiger als die Jungen, die Landjugend häufiger als die Stadjugend. Der Schultyp spielte dabei keine wesentliche Rolle (1983, S. 124—128).

Hohe Kennziffern der Teilnahme an der Sonntagsmesse wurden 1979 in Wrocław festgestellt: 8,5⁰% der Befragten besuchten die hl. Messe häufiger als einmal in der Woche, 46,1⁰% — jeden Sonntag,

24,0% — fast jeden Sonntag, 10,7% — nur an grossen Kirchenfesten und 5,5% — praktizierten überhaupt nicht. Der Verfasser dieser Untersuchungen nimmt an — indem er die Ergebnisse eigener Forschungen und anderer marxistischer und konfessioneller Forscher zusammenstellt —, dass der Index der systematisch praktizierenden Schuljugend zwischen 40% und 60% schwankt, der unsystematisch praktizierenden — zwischen 30% und 40% und der überhaupt nicht praktizierenden zwischen 10% und 20% (Baniak 1984, S. 30—44).

Gestützt auf die bisherigen Untersuchungen, die sowohl von marxistischen wie auch kirchlichen Forschungszentren unternommen werden, kann vorausgesetzt werden, dass in den siebziger Jahren der Durchschnitt der regelmässig Praktizierenden bei 50% lag, der unregelmässig Praktizierenden bei 20%, der nur an grossen Festen Praktizierenden (Saisonkatholiken) bei 20% und der überhaupt nicht Praktizierenden bei 10%. Verbinden wir die beiden Kategorien der Praktizierenden (systematisch und unsystematisch), dann erhalten wir 70% als Kennziffer für die polnische Jugend, die als „Sonntagskatholiken“ bezeichnet werden kann. Dies ist ein hoher Prozentsatz der Sonntagspraktiken, der in anderen katholischen Ländern nicht anzutreffen ist. Die hier vorgestellte Verteilung der Beteiligung an religiösen Praktiken ist jedoch nur schätzungsweise zu betrachten.

In einem anderen Berechnungssystem wäre das Ergebnis von 60% bis 65% zum Dominantesindikator. Es sei aber erwähnt, dass sich die obigen Daten auf verbale Deklarationen der Jugend stützen. Auf Grund der bisherigen Erfahrungen der polnischen Soziologen werden derartige Deklarationen über die Beteiligung an Sonntagspraktiken etwa um 10% bis 15% aufgewertet. Also dürfte der wirkliche Dominantesindikator bei höchstens 50% liegen.

Den soziologischen Beobachtungen aus den sechziger Jahren und der ersten Hälfte der siebziger Jahre zufolge konnte angenommen werden, dass in der nächsten Zukunft eine langsame — aber ständige — Verschiebung von der regelmässig zur unregelmässig praktizierenden Jugend oder der nur selten an religiösen Praktiken beteiligten eintreten wird. Dementgegen brachten die letzten siebziger und die ersten achtziger Jahre einen Anstieg des religiösen Lebens im Bereich der Sonntagspraktiken und im geringeren Ausmass der Osterpraktiken (Beichte und hl. Kommunion) mit sich. Zwar gibt es darüber keine genauen empirischen Daten, aber der Prozess selbst war sogar für einen aussenstehenden Beobachter bemerkbar. Nach den Ursachen dieses Tatbestandes werden wir im Abschnitt über die Voraussetzungen für die Religiosität der polnischen Jugend suchen.

2. Die Religiosität der Jugend im täglichen Leben

Unter alltäglicher Religiosität verstehen wir die sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden Aspekte der Religiosität, die sich im religiösen Wissen, religiösen Glauben, in moralischen Überzeugungen und Verhalten, in der Bindung an religiöse Einrichtungen und Geistliche äussern, ferner in solchen Lebensbereichen wie familiäres, gesellschaftliches, kulturelles, berufliches, politisches Leben usw.

Die alltägliche Religiosität ist nicht statisch, sondern unterliegt — wie wir in der Hypothese voraussetzen — weitgehenden Umwandlungen, insbesondere auf eine teilweise Identifikation, d.h. Selektivität hin. Die alltägliche Religiosität zeigt Divergenzen zwischen der subjektiven Zugehörigkeit zur Kirche und dem tatsächlichen religiösen Bewusstsein der Gläubigen, zwischen dem in einer Religionsgemeinschaft übermittelten Glauben und der subjektiven Akzeptation desselben.

a. Das religiöse Wissen

Das religiöse Wissen ist nicht die Dimension, die die Einstellung des einzelnen zur Religion am stärksten bestimmt. Nach manchen Soziologen besteht nur ein schwacher Zusammenhang zwischen dem religiösen Wissen und der Einstellung zur Religion. Da es aber an umfassenden Untersuchungen zum religiösen Wissen der Jugend mangelt, sind verallgemeinernde Meinungen vom kategorischen Charakter nur schwer zu äussern. Aus den wenigen Untersuchungen über das religiöse Wissen geht hervor, dass das weltanschauliche Wissen der Jugend gering ist, was sich übrigens auch auf die allgemeine Lage des polnischen Katholizismus bezieht.

In der in der Wojewodschaft Kraków und Katowice 1977 untersuchten Gruppe der Oberschüler und Studenten wurde festgestellt, dass bei einem Test mit einer Höchstzahl von 62 Punkten 52,0% der Befragten von 0 bis 14 Punkte, 41,4% — von 15 bis 38 Punkte und 6,1% — von 39 bis 62 Punkte erreicht haben. Das Niveau des weltanschaulichen Wissens, gemessen an der Kenntnis der Liturgie, der Doktrin, des Kultus und der wichtigen Ereignisse im Leben der Kirche, war überraschend niedrig. Bisweilen ging das Wissen über umlaufende Kenntnisse nicht hinaus (z.B. Name des Papstes oder Geburtsort Jesu) und entsprach dem Typ der Einstellung zur Religion. Das Niveau des religiösen Wissens sank mit dem Übergang vom tiefen Glauben zum Unglauben (Domagała, Grzymała-Moszczyńska 1979, S. 63—64).

Zu ähnlichen Schlüssen kam F. W. Wawro, die in den Jahren 1979—1980 die Abiturienten in Südostpolen befragte. Nur 7,4% der Befragten konnten richtig feststellen, welche von neun biblischen und religiösen Personen (David, Paulus aus Tarsos, Isajas, Augustin,

Matthäus, Petrus, Josua, Moses, Simon aus Kyrenaika) im Alten oder im Neuen Testament oder überhaupt in der Hl. Schrift vorkommen; 6,3% der Befragten konnten nicht eine der genannten Personen richtig einstufen. Die Ergebnisse dieser Umfrage weisen auf eine geringe Kenntnis der Hl. Schrift unter der Jugend hin.

Viel besser zeigten sich die Ergebnisse in bezug auf die hl. Sakramente (51,9% der Befragten nannten sie richtig), auf die Personen der Hl. Dreifaltigkeit (93,2%), die Namen der Evangelisten (48,5%) und bedeutend schlimmer in bezug auf das Dogma der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria (26,0%). Auf Grund ihrer Kenntnisse rechnete die Verfasserin 8,0% Abiturienten zu den in Sachen Religion sehr gut informierten, 17,3% — zu gut informierten, 43,6% — genügend informierten, 21,6% — ungenügend informierten und 9,5% — zu religiösen Analphabeten (1982, S. 116—123).

Die jungen polnischen Katholiken zeichnen sich im allgemeinen durch eine „verschlossene“ Einstellung zum religiösen Wissen aus, d.h. sie beschränken sich meistens darauf, was sie im Religionsunterricht hören oder aus dem Elternhaus mit bekommen. Nur eine kleine Gruppe der Jugend vertieft ihr religiöses Wissen durch Kontakt mit der Hl. Schrift, mit religiösen Büchern und Zeitschriften. Viele kennen die elementaren Dogmen unzureichend und wissen die vorhandenen und verhältnismässig leicht zugänglichen religiösen Informationsmedien nicht zu nutzen. Die Mehrheit der Jugend zeigt keine Sorge um eine Vertiefung der religiösen Bildung, sondern begnügt sich mit dem — oft passiven — Besuchen des Religionsunterrichts.

Die Jugend der siebziger Jahre kannte sich in der theoretischen Problematik der eigenen Religion nur schwach aus und konnte oft die Grundlagen ihres religiösen Glaubens nicht genau bestimmen und ihre Weltanschauungen trotz starker Bindung an die Religion und religiöse Praktiken nicht begründen. Bei einer Intensivierung der Katechese besteht in der polnischen Kirche eine Situation, die auf eine bedeutende Dominanz der behavioristisch-emotionalen Elemente über die kognitiven in der Religiosität der Jugend hindeutet. Es fehlt an empirischen Beweisen, dass die Jugend ein besseres und volleres weltanschauliches Wissen besitzt als die ältere Generation, auch wenn sie sich häufiger als jene Generation bemüht, ihren Glauben auf persönliche Überlegungen und eine eigenartige Rationalisierung des Glaubens zu stützen.

Die religiöse Belebung, von der schon die Rede war, bedeutet keinesfalls wesentliche Vertiefung des religiösen Wissens. Zwar garantiert ein hohes Niveau des weltanschaulichen Wissens noch kein gleichzeitig hohes Niveau der religiösen Überzeugungen, jedoch kann ein geringes religiöses Wissen bei Konfrontationen der Religion mit der industriellen Zivilisation und mit der marxistischen Ideologie zu einer der Ursachen werden, dass sich religiöse Zweifel mehren, das religiöse Bewusstsein bedroht ist, und sogar die Be-

reitschaft aufgegeben wird, an alles zu glauben, was die Kirche lehrt, und endlich dass man in eine Sackgasse des religiösen Fideismus gerät.

Der Mangel an einer harmonischen Entwicklung religiöser Haltungen in ihren grundsätzlichen strukturellen Elementen kann die ideologischen Aspekte der Religiosität gefährden gemäss der vor mehr als zehn Jahren formulierten Verwarnung F. Blachnickis: „Die Epoche der grössten Glaubensleistung ist eine Epoche der grössten Glaubenskrise“ (1973, S. 2).

b. Einstellungen zu den katholischen Dogmen

In der heutigen urbanisierten Welt, in der Kirche und Religion vor einem Pluralismus des „weltanschaulichen Angebots“ stehen, suchen die Menschen nach einer Legitimierung der ausgewählten Weltanschauung, was nicht selten zur Infragestellung der traditionellen Anschauungen und Meinungen führt. Die Akzeptierung der Glaubenswahrheiten ist nicht immer vollständig, manchmal nur eine teilweise, mit Vorbehalten und Zweifeln. Manche dogmatische Formulierungen des Glaubens werden in Frage gestellt, angezweifelt oder relativiert.

Aus soziologischen Untersuchungen ergibt sich, dass konkrete Inhalte der religiösen Doktrin auf verschiedene Weise gebilligt werden. Die Kennziffern bezüglich derjenigen, die die grundsätzlichen Glaubenssätze akzeptieren oder verneinen, sind unterschiedlich, sie hängen u.a. vom Grad der Urbanisierung des jeweiligen sozialen Milieus ab. Ein annäherndes Ausmass dieser Erscheinung unter der Jugend sollten ausgewählte Ergebnisse soziologischer Untersuchungen veranschaulichen, die aber nur die Formulierung von sog. verallgemeinernden Hypothesen gestatten.

Die erste gesamtpolnische Umfrage unter der Jugend im Alter von 16 bis 24 Jahren ergab, dass 68,5% der Befragten vorbehaltlos an die Schöpfung der Welt durch Gott glaubten, 16,2% glaubten nicht oder waren nicht sicher, ob Gott die Welt geschaffen hat (Skórzyńska 1960, S. 93). In der Gruppe der Jugend aus landwirtschaftlichen Fachschulen meinte fast die Hälfte der Befragten, dass das Weltall durch ein höheres Wesen erschaffen wurde, das nicht nur die Ursache der Welt, sondern auch ihr Prinzip und Ziel ist (47,8%); 24,5% verneinten die These und 27,7% hatten dazu keine feste Meinung (Owoc-Remiszewska 1979, S. 126).

Die Abiturienten von 1977, die im Gesamtgebiet Polens befragt wurden, billigten die Inhalte des religiösen Glaubens auf eine sehr unterschiedliche Weise. Einen verhältnismässig hohen Grad der Billigung (Antworten vom Typ „ganz bestimmt ja“ und „eher ja“) erhielten die Behauptungen: Die Menschen werden die Religion immer brauchen (82,6%); Religion und Wissenschaft stimmen

überein, wenn man sie richtig versteht (71,2⁰/o); der heutige Mensch braucht die Religion (62,7⁰/o); Gott behütet die Menschen in ihrem Leben (63,1⁰/o); die Welt wurde von Gott erschaffen (62,3⁰/o); viele bis jetzt ungeklärte Erscheinungen werden dem Menschen für immer ein Geheimnis bleiben (61,9⁰/o). Eine geringere Anerkennung fanden solche Fragen wie: Vorkommen von Ereignissen, die nur durch Wirkung übernatürlicher Kräfte erklärt werden können (44,7⁰/o), nur die Religion kann dem Leben des Menschen einen Sinn geben (43,2⁰/o), die Errungenschaften der Wissenschaft bestätigen die Richtigkeit der religiösen Weltanschauung (28,0⁰/o), die Hauptquelle des Bösen auf der Welt ist die Erbsünde Adams und Evas (27,6⁰/o). In der religiösen Weltanschauung der Befragten koexistierten oft einander widersprechende Ansichten, die zur religiösen und laizistischen Weltanschauung gehörten (Kawecki 1981, S. 10—16).

Die im Jahre 1980 wiederholt bei Abiturienten gehaltenen gesamtpolnischen Untersuchungen zeigten zu vielen Fragen anwachsende proreligiöse Deklarationen. So äusserten z.B. 88,4⁰/o der Befragten, dass die Menschen die Religion immer brauchen werden, 73,9⁰/o —, dass der heutige Mensch ohne Religion nicht auskommen kann. Die religiöse These von der Schöpfung der Welt durch Gott billigten 74,8⁰/o der Respondenten (10,2⁰/o meinten, die Welt sei ewig und würde durch niemand erschaffen); 76,4⁰/o nahmen die Wahrheit an, dass Gott die Menschen behütet (Kawecki 1983, S. 1—3). Wenn auch die Einstellung der Jugend zu den dogmatischen Inhalten des Katholizismus uneinheitlich ist und die anerkannten Anschauungen kein kohärentes System bilden, so ergibt sich doch aus dem Vergleich der Untersuchungsergebnisse aus den Jahren 1977—1980 ein Anwachsen der positiven Haltungen gegenüber den Glaubenssätzen (im Bereich von 10⁰/o). Es ist gleichsam ein Rückgang des laizistischen Trends festzustellen.

Die Abiturienten von 1976 aus Rzeszów billigten in einem viel niedrigeren Grade die Glaubenssätze des Katholizismus als ihre Eltern. An die Existenz Gottes glaubten 94,7⁰/o der Befragten, an die Gottesmutter Maria — 94,8⁰/o, an Jesus Christus als Gott und Mensch — 91,2⁰/o, an die Auferstehung Christi — 91,2⁰/o, an die hl. Kirche — 90,4⁰/o, an den hl. Geist — 87,7⁰/o, an das hochheilige Sakrament — 87,7⁰/o, an die Sündenvergebung — 87,7⁰/o, an die Auferstehung des Leibes — 71,9⁰/o, an das Fortleben nach dem Tode — 67,5⁰/o, an die Unfehlbarkeit des Papstes — 13,2⁰/o (Durchschnittsindikator — 79,8⁰/o). Obschon die untersuchte Jugend in vielen Sachen zu den religiösen Dogmen positiv eingestellt war, zeichnete sie sich jedoch in bezug auf viele Probleme durch Skepsis und sogar offene Verneinung der Glaubensinhalte aus (Ryczan 1978, S. 90—91).

Sogar bei der den Religionsunterricht besuchenden Jugend sind viele Symptome der inneren Desintegration der religiösen Weltanschauung zu beobachten. In der Gruppe der Berufs- und Oberschüler,

die 1974 in Węgorzewo katechisiert wurde, wurden die einzelnen Glaubenswahrheiten von 36⁰/₀ bis 71⁰/₀ der Untersuchten gebilligt, von 2⁰/₀ bis 33⁰/₀ verneint, 24⁰/₀ bis 61⁰/₀ hatten keine feste Meinung. Je praktischerer Natur die gegebenen Wahrheiten waren, desto häufiger wurden sie verneint (Sztychmiler 1975, S. 265). In einer anderen katechisierten Gruppe der Schuljugend akzeptierte ein Drittel die Existenz einer unsterblichen Seele nicht und 29⁰/₀ glaubten nicht an das Ende der Welt. Für die religiöse Erklärung des Weltanfangs waren 82⁰/₀ der Respondenten (Paszkiwicz 1971, S. 63—64).

In einer Gruppe Brautleute aus Warschau, die sich kirchlich trauen lassen wollten, glaubten nur 62,2⁰/₀ der Befragten an die Auferstehung Christi und nur 42,6⁰/₀ an das Fortleben nach dem Tode. Die übrigen hatten entweder Zweifel an diesen zwei Glaubenswahrheiten, ohne die man im kirchlichen Sinne kein gläubiger Mensch sein kann, oder stellten sie ganz und gar in Frage (Laskowski 1984, S. 102).

Eine verhältnismässig hohe Kennziffer der Billigung der Glaubenssätze zeigte 1976 die Landjugend aus dem Raum von Plock: die Hl. Dreifaltigkeit — 90,4⁰/₀, Gottes Vorsehung — 82,2⁰/₀, Fortleben nach dem Tode — 68,5⁰/₀, Auferstehung des Leibes — 60,3⁰/₀ und Existenz der Hölle — 60,3⁰/₀. Die durchschnittliche Kennziffer der Akzeptation der fünf analysierten Glaubenssätze verringerte sich jedoch im Vergleich zu der Jugend von 1967 um 10,9⁰/₀ (Marianski 1981, S. 297—298).

Die oben beispielsweise angeführten Untersuchungen über die Haltungen gegenüber den Glaubenssätzen erschöpfen nicht die Liste der empirischen Untersuchungen zum vorliegenden Thema. Aus ihnen ergibt sich, dass der Inhalt der deklarierten religiösen Haltungen in mancher Hinsicht mit den theoretisch-dogmatischen Voraussetzungen des Katholizismus nicht übereinstimmt. Die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft impliziert *ipso facto* keine positiven Einstellungen zu den einzelnen Glaubenssätzen. Ein bedeutender Teil der gläubigen Jugend, die sich zum Katholizismus bekennt, zeigt gleichzeitig eine weitgehende Freiheit der Interpretation im Bereich der wichtigsten Glaubenssätze oder verneint sie geradezu. Bisweilen kommt es zu solchen Änderungen, dass die Deklaration „ich bin gläubig“ eigentlich nur eine gefühlsmässige Einstellung zur religiösen Tradition bedeutet und eine unklare Überzeugung von der Existenz Gottes oder „eines höheren Wesens“ bedeutet.

Der relativ grössten Devaluation unterliegen Dogmen, die sich auf das Eschatologische beziehen, also der Glaube an das Fortleben nach dem Tode, die Auferstehung des Leibes, die Existenz des Himmels und der Hölle. Bei einem Teil der Jugend kommt es zu weltanschaulichen Konflikten zwischen der religiösen und materialistischen Interpretation der Entstehung der Welt (Kosmogense) und des

Menschen (Anthropogenese) oder allgemeiner aufgefasst — der Lehrsätze der Religion und der Wissenschaft. Die Erosion der religiösen Orthodoxie ist nicht rapid und berührt meistens nicht die wichtigsten Lehrsätze des christlichen Glaubens, wie die Existenz Gottes und die erlösende Botschaft Christi. Generell wird anerkannt, dass die Religion dem Menschen in Gegenwart und Zukunft unentbehrlich sei.

Obwohl sich die dargestellten Umwandlungsprozesse nicht aus den objektiven Entwicklungsprinzipien der Wirklichkeit ergeben und nicht die Merkmale von etwas Unabwendbarem besitzen, so ist jedoch aufgrund der bisherigen Entwicklungsdynamik mit weiterer progressiver Veränderung der Religiosität bei einem Teil der Jugend zu rechnen — von der auf die festgesetzten und durch die Kirche gelehrten Dogmen orientierten Religiosität zu einer allgemeinen, auf den Glauben an den personalen Gott und die wichtigsten Inhalte des Katholizismus ausgerichteten Religiosität.

c. Moralische Überzeugungen

Bei der Analyse der Religiosität der Jugend wollen wir nicht auf die gesamte Moral eingehen, die dem Erforscher des menschlichen Lebens und der menschlichen Aktivitäten nur schwer zugänglich ist, sondern uns auf die moralischen Überzeugungen beschränken, die Ausdruck einer Internalisierung bestimmter ethischer, in der christlichen Moral enthaltener Grundsätze sind. Ein Weg zur Erkenntnis der moralischen Überzeugungen ist meistens eine auf die Aussagen der Respondenten über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gewählten, zur christlichen Ethik gehörenden, moralischen Normen gestützte Folgerung. Der Parameter der „moralischen Überzeugungen“ ist insoweit wesentlich, als sich in ihm besonders deutlich das tägliche Leben eines Christen widerspiegelt, mitsamt allen praktischen Konsequenzen des religiösen Glaubens.

Allgemeine Einstellung zu den moralischen Grundsätzen

Untersuchungen zu grundsätzlichen (prinzipiellen), kompromissartigen (indirekten) und zielbezogenen (instrumental-pragmatischen) Einstellungen zeigen die wichtigsten moralischen Orientierungen, die entweder die moralischen Grundsätze ungeachtet der Umstände akzeptieren oder auf ständige Konfrontation der Prinzipien und Situationen bedacht sind oder aber keine moralischen Grundsätze berücksichtigen, indem sie subjektiv die Verluste und Nutzen berechnen.

Das Bevorzugen des „prinzipiellen“ Lebensstils zeigt sich in der Annahme und Beachtung der Regeln und Normen mit spontaner, bisweilen reflexionsloser Anerkennung ihrer Gültigkeit. Die sittliche

„Grundsätzlichkeit“ setzt einen hohen Grad der Internalisation der Normen, die Anerkennung ihres kategorischen und objektiven Charakters, die Anpassung des tatsächlichen Verhaltens an die moralischen Normen, nicht aber der Normen an das Verhalten, voraus. Die „zielbezogene“ Lebensweise äussert sich in der Kalkulation der Effekte bei der Verwirklichung eines Prinzips und der mit jenem Prinzip im Wettbewerb stehenden Prinzipien. Sie hängt mit der pragmatischen Einstellung zu den moralischen Prinzipien und mit der Berücksichtigung vieler möglicher Alternativen des Verhaltens in bezug auf die zu erwartenden Effekte zusammen.

Die Ergebnisse empirischer Untersuchungen weisen auf, dass die sog. Kodex-Moral und Starrheit der moralischen Überzeugungen zurücktreten. Die prinzipiellen Einstellungen umfassten in den siebziger Jahren nicht mehr als 10% bis 15% der untersuchten polnischen Jugend. Die von vielen jungen Menschen angewandten moralischen Kriterien und Beurteilungen sind nicht eindeutig, oft schwanken sie. In kleineren sozialen Milieus dominieren Kompromisseinstellungen, in Grossstädten kommen zielbezogen-pragmatische Einstellungen zu Wort, die die moralischen Grundsätze den Anforderungen eines wirksamen Handelns unterordnen. Die allgemeinen moralischen Normen, die zu einem normativen System gehören (meist zu einem religiösen) verlieren im Bewusstsein der Mehrheit der Jugend ihre Universalität und den Wert der ausschliesslichen Richtigkeit.

Die Einstellungen der Jugend zu den ethischen Prinzipien des Katholizismus sind ziemlich unterschiedlich, von der Ablehnung der religiösen Moral bis zu deren vollen Billigung. Obwohl eine radikale Ablehnung der katholischen Moral nicht sehr verbreitet ist (z.B. 13,6% junger Arbeiter und 13,9% der Krakauer Studenten), so sind jedoch Modifizierungen mancher moralischer Grundsätze des Katholizismus stark verbreitet. Die volle Anerkennung der katholischen Moral ist etwas häufiger als ihre radikale Infragestellung (24,6% junger Arbeiter und 16,3% Studenten). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass sogar unter den Gläubigen der Prozentsatz derjenigen, die die katholische Moral ohne Vorbehalt annehmen, niedrig liegt. Die wirklich anerkannte Moral, obwohl sie gegenüber der katholischen Moral nicht ganz autonom ist, steht auch einer völligen Identifikation mit ihr fern (Jerschina 1978, S. 76—77).

Viele junge Menschen verstehen nicht, dass moralische Entscheidungen nicht in einem axiologischen Vakuum getroffen werden können, dass sie kein Konstruieren eigener Grundsätze, gestützt auf beliebige individuelle Kriterien, sind. An die Stelle des Denkens nach ethischen Normativen tritt immer häufiger die Kalkulierung, die Wahl der Mittel zum Ziel, die das Handeln wirksamer machen, sogar zuungunsten der Ethik. Es besteht der Wunsch, die institutionalisierten moralischen Grundsätze den eigenen Lebensauffassun-

gen anzupassen, nicht aber umgekehrt. Die sich in den siebziger Jahren verbreitende instrumental-pragmatische Einstellung der polnischen Jugend wirkt sich bestimmt auf andere sozio-moralische Lebensbereiche aus und begünstigt die Ausbreitung der Relativität der Moralprinzipien und -normen (Marianski 1984, S. 76—85).

Einstellungen zur Ehe- und Familienmoral

Ein hoher Grad der Relativität innerhalb der moralischen Bewertungen und das allmähliche Abweichen von den religiös-moralischen Normen bezieht sich auf die mit der Ehe- und Familienmoral zusammenhängenden Fragen. Mit der Auflockerung der Bindung an die Religion steigt die Akzeptation der Ehescheidungen und die Anerkennung der durch die Kirche nicht zulässigen Geburtenregelungsmethoden; die Überzeugung von der Pflicht der vorehelichen Keuschheit und der ehelichen Treue lässt nach. Der Rigorismus in sexuellen Sachen und die Religiosität scheinen miteinander noch in Wechselbeziehung zu stehen, aber die Stärke dieser Bindung wird immer schwächer.

Die Religiosität begünstigt im allgemeinen eine stärkere Verdammung im Bereich der Sexualmoral. Der Zusammenhang der Religiosität mit dem Sexualrigorismus wird verständlich, weil sich die katholische Religion dieser Sphäre der Moral durch ethische Gebote und Verbote angenommen hatte. Den Prozess der Verselbständigung (Emanzipation) der Bewertungen bezüglich der Ehe- und Familienmoral gegenüber den Geboten der religiösen Moral wollen wir am Beispiel des vorehelichen Zusammenlebens junger Menschen und der Unauflösbarkeit der Ehe (Scheidungen) zeigen.

Auf Grund einiger soziologischer Untersuchungen hält die unterschiedene Mehrheit der Jugend den physischen vorehelichen Verkehr für gerechtfertigt, wenn beide Personen einander lieben oder bei ernster Heiratsabsicht. Der Wunsch nach sexuellem Kontakt als ein alleiniges Motiv zum vorehelichen Verkehr wird durch eine Minderheit der Jugend gebilligt. Der Liberalismus im Bereich des sexuellen Zusammenlebens ist asymmetrisch und bezieht sich mehr auf die männliche Jugend als auf die weibliche (doppelte Interpretation der Norm), hierin laufend aber allmählich die Bewertungen und Stellungen zugunsten eines einheitlichen Systems der Sexualnormen für Frauen und Männer zusammen.

Die Reichweite der Relativität der Moralnormen und die Beziehung ihrer Gültigkeit auf konkrete Situationen im Leben zeigen Beispiele aus empirischen Untersuchungen. In einer von F. Adamski untersuchten Studentengruppe in Krakau erklärten sich 61,8% für den Geschlechtsverkehr der ineinander verliebten Jungen und Mädchen (1971, S. 215). Die Jugend, die sich auf die Trauung in der Kirche im Jahre 1973 vorbereitet hatte, hielt zu 47,6% den Ge-

schlechtsverkehr der Brautleute für zulässig, 38,2% — für unzulässig und 14,2% — waren unentschlossen oder gaben keine Antwort. Mit der Zunahme des religiösen Engagements liess die Neigung, die sog. intimen Angelegenheiten naturalistisch zu behandeln, nach (Adamski 1977, S. 172).

In einer Gruppe Verlobter aus Warschau nahmen 88,2% den Geschlechtsverkehr vor der Trauung auf und hielten das voreheliche Zusammenleben im allgemeinen für etwas ganz Normales. Nur 1,5% meinten, das sexuelle Zusammenleben vor der Trauung verdiene strenge Missbilligung; für 26,9% war dies etwas äusserst Wichtiges, sogar etwas für die Führung einer dauerhaften und glücklichen Ehe Notwendiges; zwei Drittel der befragten Verlobten hielt es für zulässig, jedoch mit dem Vorbehalt, dass es nicht leichtsinnig betrachtet werden dürfe (66,5%); 5,0% hatten dazu keine Meinung. Die von den Verlobten genannte Bewertung des geschlechtlichen Zusammenlebens vor der Trauung zeigt, dass sie die Bedeutung der vorehelichen Keuschheit überhaupt nicht wahrnehmen, obwohl zu einem anderen Punkt der Umfrage fast jede dritte Person geneigt war, der vorehelichen Keuschheit theoretisch eine gewisse Bedeutung zuzuerkennen (Laskowski 1984, S. 115—116).

In einer Gruppe polnischer Abiturienten von 1977 bewerteten 50,8% der Befragten das sexuelle Zusammenleben nach der standesamtlichen, aber vor der kirchlichen Trauung negativ oder eher negativ (Kawecki 1981, S. 60). Eine ähnliche Meinung äusserten 43,1% junger Arbeiter aus Kraśnik (Barnaś 1981, S. 109). In der 1969 untersuchten Gruppe der älteren Jugend aus Płock akzeptierten ohne Vorbehalt nur 20,7% die Norm der katholischen Ethik, die den Geschlechtsverkehr vor der kirchlichen Trauung, aber nach der standesamtlichen, verbietet. Ein Drittel der untersuchten Jugend lehnte diese Norm entschieden ab (34,5%); die übrigen waren geneigt, diesbezüglich eine verständnisvolle Toleranz zu zeigen (Marianśki 1983, S. 204).

Sehr liberale Ansichten zur vorehelichen Moral äusserte die Landjugend, die in den siebziger Jahren von M. Trawińska untersucht worden war. Etwa drei Viertel hielten den Geschlechtsverkehr zwischen den sich liebender Menschen für moralisch gerechtfertigt, und mehr als vier Fünftel bei einer geplanten Eheschliessung. Nur etwa ein Drittel der Befragten hielten die sexuelle Lust allein für ein die Aufnahme des geschlechtlichen Verkehrs rechtfertigendes Motiv (nach Markowska 1976, S. 219). Bei denselben Untersuchungen wurde festgestellt, dass 77,2% Jungen aus Arbeiter- und Bauernfamilien sowie 43,4% Mädchen aus denselben Kreisen unterhielten sexuelle Beziehungen (die Zweifelsfälle dazu gerechnet, steigt der Index bei den Jungen auf 82,4% und bei den Mädchen auf 54,2%). Aus den neuesten Untersuchungen geht hervor, dass im 18. Lebens-

jahr 59% Jungen und 37% Mädchen den geschlechtlichen Verkehr bereits erfahren haben (Kozakiewicz 1983, S. 90).

Die vorehelichen sexuellen Kontakte werden verschieden bewertet. Obwohl wir einer absoluten Akzeptation der sexuellen Freiheit unter den jungen Menschen nur bei einem geringen Teil der Befragten begegnen, so billigen mehr als die Hälfte der jungen Menschen in Polen den Geschlechtsverkehr im Rahmen des sog. Sich-Kennenlernens, der ehelichen Anpassung, bei gegenseitiger Liebe der Partner oder bei ernster Heiratsabsicht. Nur die entschiedene Minderheit lehnt eindeutig das „Recht“ der jungen Menschen auf den Geschlechtsverkehr vor der Ehe als moralisch böse (sündhaft) ab und möchte sich, ungeachtet der Umstände, in dieser Hinsicht den kirchlich-religiösen Normen gerecht verhalten.

Die steigende Toleranz und Billigung der sexuellen Rechte der Verlobten hängt mit der Zeit nach der standesamtlichen Trauung zusammen. Die Forderung, bis zur kirchlichen Trauung die Keuschheit perfektionistisch zu bewahren, ist nach der Meinung der Mehrheit der polnischen Jugend nicht akzeptierbar. Es schwindet dagegen die Doppelmoral im Bereich der sexuellen Normen gegenüber Frauen und Männern (Identität der ethischen Standards). Der Liberalismus in den Ansichten über das voreheliche Verhalten findet seine Widerspiegelung in konkreten Verhalten. Praktisch beginnt die Mehrheit der Jugend mit dem Geschlechtsleben vor der Trauung. Das Durchschnittsalter der sexuellen Initiation ist auch gesunken, denn es fällt in das 17.—18. Lebensjahr. Unter 16 Jahren beginnen 10% der Jugendlichen mit dem geschlechtlichen Verkehr, über 20 Jahren — 5% (Kozakiewicz 1983, S. 90).

Die Einstellung zu Ehescheidungen war Gegenstand vieler soziologischer Analysen, die stark auseinanderliefen und die Scheidungen befürwortende oder missbilligende Meinungen aufwiesen. Die Einstellung zu den Scheidungen, insbesondere zur katholischen Norm der Unauflösbarkeit der Ehe, kann ein wertvolles Kennzeichen für die Einstellung der Jugend zur Religion sein. Die katholische Kirche — anders als andere christliche Kirchen — hält nämlich eine gültig geschlossene und durch geschlechtlichen Verkehr vollzogene Ehe für unauflösbar.

Bei den Untersuchungen des Zentrums für Meinungsforschung von 1962 äusserten 70,0% der Respondenten im Alter von 18 bis 24 Jahren die Meinung, die Scheidung sei besser als eine schlechte Ehe und eheliche Untreue, und nur 8,0% meinten, die Scheidungen seien unmoralisch (Podgórecki 1964, S. 53). In derselben Zeit erklärte sich die Mehrheit der Jungen (64,2%) und der Mädchen (58,8%), die die Krakauer Oberschulen besuchten, für die Scheidung in Ausnahmefällen. Entschiedene Gegner der Scheidung waren 7,3% Jungen und 11,7% Mädchen. Für Erleichterungen bei der Auf-

lösung der Ehe waren entsprechend 28,5⁰/₀ Jungen und 29,5⁰/₀ Mädchen (Dyoniziak 1965, S. 120).

Unter den Verlobten aus Warschau liefen die Meinungen über die Unauflösbarkeit des Ehebundes ziemlich auseinander. Die erste und stärkste Gruppe bildeten Personen, die ohne jeden Vorbehalt das Modell der unauflösbaren Ehe akzeptierten (47,8⁰/₀ der Befragten). Zur zweiten Gruppe gehörten Personen, die zum Postulat der Unauflösbarkeit der Ehe positiv eingestellt waren, ohne ihm einen absoluten Charakter zu verleihen. Ihrer Meinung nach gibt es Fälle, die eine nur noch formell bestehende Ehe auflösen lassen (35,4⁰/₀). Die dritte Gruppe bildeten Gegner der Unauflösbarkeit der Ehe, die die absoluten Gründe einer solchen Einstellung nicht wahrnehmen konnten (16,8⁰/₀). Die Meinungen über die Unauflösbarkeit der Ehe variierten je nach dem Bildungs- und Religiositätsniveau derjenigen, die sich kirchlich trauen lassen wollten (Laskowski 1975, S. 85—86).

Die Abiturienten von 1979—1980 aus verschiedenen Städten Südpolens vertraten zu 50,3⁰/₀ die Meinung, dass die Eheleute, wenn sie zu der Einsicht kommen, weiter nicht zusammenleben zu können, sich scheiden lassen und abermals eine Ehe eingehen sollten; 13,6⁰/₀ verhielten sich dazu relativistisch („es hängt davon ab ...“), 31,5⁰/₀ — negativ und 4,6⁰/₀ — waren unentschlossen oder gaben keine Antwort (Wawro 1982, S. 135).

In den sechziger Jahren schätzten 77,7⁰/₀ der befragten Landjugend in Warmia (Ermland) und 62,6⁰/₀ der Landjugend im Raum von Puławy die Scheidung negativ ein (Turek 1967, S. 113; Piwowarski 1970, S. 65). In den stadtnahen Dörfern im Raum von Plock zeigte die Jugend in den siebziger Jahren eigenartige Dissonanzeinstellungen zur Beständigkeit der Ehe. Einerseits äusserte sich eine weitgehende Akzeptation der Scheidungen (76,7⁰/₀ der Befragten), andererseits gaben 58,9⁰/₀ der Respondenten der Kirche recht, dass sie keine Scheidungen erteilt (MarianŃski 1981, S. 301).

In den Einstellungen zu Ehescheidungen haben wir es mit einer grossen Liberalisierung der Ansichten und Meinungen der Jugend zu tun. Entgegen den extremen Auffassungen ist jedoch zu betonen, dass jene Permissioin sich auf die Zulässlichkeit der Ehescheidung unter bestimmten Umständen bezieht, und so wird sie vom grössten Teil der Jugend verstanden. Der Anhänger einer vollen Freiheit, ohne Einschränkungen, gibt es nicht sehr viele (etwas mehr als 10⁰/₀), wahrscheinlich weniger als derjenigen, die die Ehescheidung als Lösung von Spannungen, Konflikten und Zerfall der Ehe völlig ablehnen. Es kann angenommen werden, dass die Ansichten der jungen Menschen über die Scheidung ausgewogener sind, als dies aus manchen soziologischen Untersuchungen hervorgeht. Die Tatsache aber, dass die Ehescheidung zulässig ist und akzeptiert wird, ist ein deutliches Abweichen von den alten Mustern der Ehe- und Familienmoral, die durch die Kirche sanktioniert wird. Möglicher-

weise hängt mit diesem Prozess eine Verschiebung der Rechtfertigungsweisen für moralische Normen von der transzendenten (religiösen) Ebene auf die weltliche (laizistische) Ebene sowie eine Verringerung der religiösen Motivation moralischer Normen zugunsten lebenspraktischer Kriterien (individueller oder gesellschaftlicher) zusammen.

Die Überzeugungen der gläubigen und ungläubigen Jugend unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander, obschon bei der ersteren Gruppe die moralischen Wertungen in manchen Bereichen oft unter deutlichem Einfluss der kirchlichen Lehre stehen. Der die moralischen Ansichten der Jugend differenzierende Faktor ist das Bildungsniveau, d.h. die Jugend aus den Oberschulen weicht weniger von der katholischen Ehe- und Familienmoral ab als die Studenten, die Jugend aus Familien mit niedrigerem Bildungsniveau weniger als die aus Familien mit höherem Bildungsniveau. Junge Menschen aus Dörfern und Kleinstädten billigen die Normen des Katholizismus im Bereich der Ehe- und Familienmoral stärker als diejenigen aus Grossstädten. Die moralischen Überzeugungen der Männer und Frauen unterliegen dem Prozess einer weitgehenden Angleichung (Konvergenz). Die soziokulturellen Faktoren scheinen noch bei der Stellungnahme der Jugend zur christlichen Ehe- und Familienmoral eine differenzierende Rolle zu spielen.

Nicht in allen Bereichen der Ehe- und Familienmoral nimmt die Gültigkeit der religiösen Normen in einem solchen Grade ab wie bei den zwei bereits besprochenen Problemen. Zum Beispiel besteht in bezug auf die Norm der ehelichen Treue und des Schutzes des ungeborenen Lebens (Verbot des Schwangerschaftsabbruchs) ein höherer Grad der gesellschaftlichen Billigung. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Sexualsphäre ein Gebiet des moralischen Lebens ist, in dem Divergenzen, Inkonsequenzen und Inkohärenzen zwischen den allgemein deklarierten Einstellungen zur Religion und der wirklichen Befürwortung der moralischen Normen unter der Jugend am leichtesten zu finden sind.

Generell kann eingeschätzt werden, dass etwa ein Drittel der polnischen Jugend mehr oder weniger konsequent auf dem Standpunkt der Kirche bezüglich der Ehe- und Familienmoral steht. Etwa ein Drittel äussert Bedenken wenigstens über einige Normen dieses institutionalisierten Musters und etwa ein Drittel weicht deutlich von der christlichen Moral ab. Die Moralnormen, die den Bereich des sexuellen Lebens des Menschen bestimmen, werden durch die Jugend in einem viel geringeren Masse anerkannt als die Glaubenssätze. Die Wandlung der moralischen Überzeugungen zur selektiven Einstellung gegenüber den Normen der Sexualmoral geht viel schneller vor sich und ist tiefgreifender als im Bereich der Einstellung zu katholischen Glaubenssätzen. Die Ergebnisse soziologi-

scher Untersuchungen weisen auf einen fortschreitenden Säkularisierungsprozess in dieser Sphäre des menschlichen Lebens hin.

Es muss jedoch stark betont werden, dass Religion und Kirche ziemlich oft als Quelle der moralischen Autorität auftreten. Viele junge Menschen suchen in der Religion eine allgemeine Rechtfertigung der moralischen Normen und deren verbindliche Kraft, in der Kirche dagegen den Garanten und den Behüter der sozialmoralischen Ordnung sowie der moralischen Stärke der Gesellschaft. Diese allgemeine Billigung der ethischen Funktionen der Religion und Kirche bedeutet keinesfalls die Akzeptation aller Forderungen der christlichen Moral. Sie bewahrt nicht vor einem weitgehenden ethischen Relativismus in bezug auf die einzelnen Fragen, die durch das religiöse ethische System eindeutig bewertet sind, insbesondere, wenn sie sich auf das christliche Muster der Ehe und Familie beziehen. Die Religion dagegen schafft ein bestimmtes symbolisch-normatives System, auf das man sich in jeweiligen Situationen berufen kann und das ein Gefühl der psychisch-sozialen und moralischen Sicherheit und Geborgenheit garantiert.

3. Haupttendenzen der Wandlungen in der Alltagsreligiosität

Das dargestellte Bild der moralischen Überzeugungen der Jugend — obwohl nicht vollständig, da es sich nur auf wenige empirische Untersuchungen und ausgewählte Elemente der Moral stützt, — weist auf bestimmte Widersprüche und Divergenzen zwischen den wirklichen moralischen Überzeugungen der Jugend und den Normen des institutionalisierten Modells der christlichen Moral hin. Die Tendenzen zur „Abweichung“ von dem normativen Moralmuster, in verschiedenen Milieus auf unterschiedliche Weise verbreitet, bilden einen eigenartigen „Engpass“ des maximalen Glaubenskonsenses.

Die Distanz, durch die Nichtübereinstimmung des Katalogs religiöser, in der Kirche vermittelter und von jungen Menschen approbierter Werte verursacht, gilt weniger den dogmatischen Glaubenswahrheiten als den ethischen Werten. Gerade das Verhältnis zur religiösen Moral wirkt sich auf die Gesamtheit der Einstellungen zur Religion aus und setzt ihre allgemeine Konvergenz und Kohäsion wesentlich herab. Noch einmal bestätigt sich die Meinung, dass unter der polnischen Bevölkerung viel leichter laizistische Momente in der Infragestellung der moralisch-religiösen Normen und deren Nichtbeachtung im täglichen Leben zu finden seien als die Vernachlässigung der kultisch-rituellen Formen der Religiosität.

Positive Wandlungen auf der Ebene der Alltagsreligiosität sind schwieriger zu erfassen als auf der Ebene der „Religion der Nation“. Die Lage der Jugend spiegelt im allgemeinen den Stand des pol-

nischen Katholizismus wider, den eine Verstärkung der positiven Glaubensdeklarationen und eine massenhafte Beteiligung an religiösen Praktiken kennzeichnen, bei gleichzeitigen Unzulänglichkeiten und Inkonsequenzen in ideologischen und ethisch-logischen Aspekten der Religiosität. Die unten besprochenen soziologischen Untersuchungen lassen die Reichweite der Kategorien der Jugend, die sich mit der Religion völlig und teilweise identifiziert und/oder sich von ihr völlig distanziert, nicht genau bestimmen. Sie gestatten jedoch gewisse annähernde Einschätzungen zu formulieren.

S. E. Dobrzański unterschied 1970 in der Jugendgruppe aus Skawina den Typ der Jugend mit bewussten und konsequenten religiösen Einstellungen. Diese Jugend zeichnete sich durch eine maximale Akzeptation der Glaubenswahrheiten, volle Internalisation der Normen der christlichen Moral sowie eine ausreichende Aktivität auf dem Gebiet des religiösen Interesses aus (20,0% der Befragten). Am meisten verbreitet war der Typ der Jugend mit religiös nicht ganz konsequenten Einstellungen wegen einer unvollständigen Internalisation der Glaubenslehre und der christlichen Moral, bei einem mittelmässigen oder geringen Interesse für die Religion (50,0%). Der Typ der inkonsequenten Einstellungen zur Religion umfasste die Jugend mit desintegrierter christlicher Weltanschauung. Hier schwankten die Proportionen zwischen Glauben, Moral und religiösem Interesse. Hohen Indizien der Weltanschauung in einem Bereich entsprachen niedrige Indizien in einem anderen (15,0%). Endlich gehörten zum Typ laizisierter Jugend die Befragten mit minimaler Bejahung der Glaubenswahrheiten und der Normen der christlichen Moral sowie mit mangelndem Interesse für die Religion (8,7%). Den extrem laizistischen Typ (6,3%) kennzeichnete ein völliger Mangel an Akzeptation der christlichen Lehre oder Indifferenz gegenüber der religiösen Ideologie (1978, S. 120—121).

In der 1974—1975 untersuchten Jugendgruppe, die in den Schulinternaten wohnte, beantworteten 18,7% der Respondenten, die sich als „gläubig und regelmässig praktizierend“ bezeichneten, auf religiös konsequente Weise elf Fragen, die die Einstellung zum Glauben, den religiösen Bräuchen und Handlungen betrafen. Zum Vergleich ist es von Bedeutung, dass in der Gruppe „entschiedene Religionsgegner“ 50,6% der Respondenten auf dieselben Fragen in konsequent atheistische Weise geantwortet haben. Die übrigen Befragten aus den beiden Gruppen haben mindestens auf eine dieser Fragen inkohärent bezüglich der allgemein deklarierten Haltung gegenüber der Religion geantwortet. Sowohl die proreligiösen als auch die proatheistischen Haltungen der befragten Jugend waren durch starke innere Inkohärenz gekennzeichnet (Czerwiński 1978, S. 112).

Von den 1973 zum Militärdienst Einberufenen glaubten 43,2% an die ihnen vorgelegten Dogmen, 70,7% akzeptierten das religiöse

Zeremoniell und 27,0% stimmten mit der Stellung der Kirche hinsichtlich der ethisch-sittlichen Normen überein (Czerwiński 1979, S. 81).

In einer komplexen Typologie der Haltungen gegenüber den ausgewählten Elementen der Religionstradition unterschied K. Ryzan aufgrund von 36 Indikatoren einen Akkomodationstyp (Maximalglaubenskonsens), einen selektiven Typ (Partialglaubenskonsens) und einen negierenden Typ (Glaubensdissens). In der untersuchten Jugendgruppe aus Rzeszów (1976) repräsentierten 15,8% den Akkomodationstyp und 84,2% den selektiven Typ. Entsprechende Angaben, die die Väter der Befragten charakterisierten, gestalteten sich auf der Höhe von 43,2% und 56,8% und in bezug auf die Mütter entsprechend — 46,7% und 53,3%. Es ist markant, dass der die Religion bestreitende Typ (Negation oder Unglaube gegenüber den Glaubenswahrheiten, Fehlen der Beurteilung der Dekalogübertretungen, Bestreitungen der Kirchengebote, eine niedrige Einschätzung der Sakramentalsymbolik oder sogar deren Ablehnung) sich in den untersuchten Gruppen überhaupt nicht bemerkbar machte. Das fehlende Totalabgehen von der religiösen Tradition weist darauf hin, dass die Auswirkung der Religion und der Kirche nicht auf die Rolle eines dyotomischen Prozesses; ein maximaler Einfluss oder gar keiner beschränkt werden darf (1979, S. 166).

Am Beispiel der Krakauer Abiturientengruppe von 1976 versuchte J. Blachnicka zu bestimmen, wie die Kohärenz und Inkohärenz der Elemente religiöser Haltungen sich gestalten und zwar sowohl in den Komponenten der religiösen Haltungen wie auch zwischen ihnen. In der kognitiven Komponente bezüglich der sechs Glaubenswahrheiten zeigten 55,1% der Befragten kohärente Haltung, 44,8% — inkohärente Haltung. Als weniger kohärent erwiesen sich zwei andere Elemente der Haltung: das emotional-beurteilende, von vier Normen der sexuellen Moral operationalisierte Element (entsprechend 40,0% und 60,0%) und das behavioristische Element, das durch Beteiligung an religiösen Praktiken und weltanschauliches Wissen operationalisiert wird (entsprechend 40,0% und 60,0%).

Die Kohärenz der religiösen Haltungen war noch eine andere, als sie auf der Ebene der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit dem Modell der durch die Kirche institutionalisierten Religiosität betrachtet wurde. Am meisten kohärent und zugleich mit dem Modell der kirchlichen Religiosität übereinstimmend war die kognitive Komponente (27,9%), an die zweite Stelle kam die behavioristische Komponente (21,2%), an die dritte Stelle dagegen die emotional-beurteilende Komponente (7,3%). Kohärent, jedoch mit dem Modell der kirchlichen Religiosität völlig nicht übereinstimmend war die emotional-beurteilende Komponente (24,8%), ihr folgten die kognitive Komponente (13,9%) und die behavioristische

(12,7⁰/₀). Die inkohärente Haltung nahm unter den Befragten ziemlich grosse Ausmasse an (1979, S. 83—105).

Unter Berücksichtigung der Reichweite der einzelnen Typen der Einstellung zur Religion in den komplexen Typologien und der durchgeführten Analysen der Religiosität auf der Ebene des „Glaubens der Nation“ könnte hypothetisch folgende Reihenfolge der Einstellungen der polnischen Jugend zur Religion angenommen werden:

a) die sich konsequent oder fast konsequent mit der Religion identifizierende Jugend (etwa 30⁰/₀ der Befragten);

b) die Jugend mit selektiver Einstellung zur Religion, die sich teilweise mit den Glaubenswahrheiten und den Normen der christlichen Moral identifiziert (von 50⁰/₀ bis 60⁰/₀);

c) die Jugend mit laizistischer Haltung, die sich von der Religion völlig distanziert oder antireligiöse Haltung annimmt (von 10⁰/₀ bis 15⁰/₀).

Junge Katholiken mit einer kirchlich orientierten Religiosität bilden unter der gesamten polnischen Jugend nicht den vorherrschenden Typ der Einstellungen zur Religion. Diesen Typ proreligiöser Haltungen vertreten diejenigen, die sich als gläubig oder tiefgläubig und ziemlich regelmässig die religiösen Praktiken verrichtend bezeichnen. Sie beteiligen sich fast völlig am Glauben und Leben der Kirche. Sie bemühen sich, den Erwartungen und Forderungen der Kirche gerecht zu werden, sogar dann, wenn sie sich des Konflikts zwischen dem kirchlichen und gesellschaftlichen (weltlichen) Wertsystem bewusst sind und ihn erfahren können. Da es aber in der heutigen pluralistischen Welt äusserst schwer ist, eine Homogenität der Einstellungen zum zentralen Komplex der Wahrheiten, Normen und ethischen Weisungen der Kirche zu erreichen und eine völlig reife religiöse Persönlichkeit zu entwickeln, zeigen sich auch unter den kirchlich orientierten Katholiken gewisse Symptome der Zweifel und Ambivalenz sowie innere Konflikte im System der religiösen Haltungen.

Die in der gesellschaftlichen Umgebung fungierende Religiosität hat vor allem selektiven Charakter und ist durch eine teilweise Identifikation mit dem Glauben und der christlichen Moral gekennzeichnet. Sie ist zum Teil kirchlich, zum Teil von der Kirche distanziert; teils entspricht sie den Erwartungen der Kirche, teils zeigt sie eine relative Unabhängigkeit, die vom offiziellen religiösen Modell abweicht. Die Jugend mit selektiver Haltung repräsentiert ungleichmässig die einzelnen Elemente der kirchlichen Religiosität, die in einer völlig oder nicht völlig bewussten Selektion aus den durch die Kirche vermittelten Werten ausgewählt werden.

Die „Selektivität“ und ein gewisser Nonkonformismus gegenüber den institutionalisierten Formen der Religiosität lassen die Einstellungen der jungen Menschen, die trotz vieler Ähnlichkeiten in der Praxis sowohl strukturell als auch inhaltlich differenziert sind,

in einer Modellkategorie erfassen. Die religiösen Wandlungen zur Selektivität hin vollziehen sich oft auf scheinbar konfliktlose und für die Jugend selbst kaum bemerkbare Weise. Die „Selektivität“ bedeutet vor allem, dass die religiöse Persönlichkeit vieler junger Katholiken weder harmonisch noch kohärent ist; dass Einstellung und Verhalten im Bereich des Glaubens, der Praktiken und der Moral nicht kohärent sind, sondern eine teilweise Bejahung und eine teilweise Verneinung religiöser Inhalte aufweisen.

Im Prozess der Säkularisierung des Bewusstseins der Jugend kommt es nicht zur Modifizierung der grundsätzlichen religiösen Anschauungen, sondern vielmehr der Ansichten über konkrete dogmatische Inhalte und einzelne Moralnormen. Die Umwandlungen im religiös-moralischen Bewusstsein sind grösser als die in den äusserlichen rituell-kultischen Verhaltensweisen. Die letztgenannten — obwohl sie sich von der Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens lösen — weisen eine relative Beständigkeit auf.

Die „Selektivität“ ist immer ein gewisser Lebensprozess, nicht aber eine einmalige Entscheidung. In der selektiven Einstellung zur Religion herrschen nicht immer Elemente einer völlig bewussten und intellektuellen, von negativen und positiven gesellschaftlichen Determinanten freien Wahl oder eine völlig kritische Umwertung der Einstellung zur Religion vor. Die individuelle „Wahl“ oder „Selektivität“ stehen unter einem enormen Druck der gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten, sie ergeben sich aus konkreten Situationen und Lebensbedürfnissen des heutigen Menschen (das, was nützlich und vorteilhaft ist), aus subjektiv aufgefassten Anforderungen der gegenwärtigen Zivilisation und der sich wandelnden Lebensbedingungen. Sie sind auch eine Resultante des Zusammenstosses verschiedener weltanschaulicher Strömungen in der polnischen Gesellschaft, aus denen die Jugend diejenigen Elemente wählt, die ihren Prädilektionen, persönlichen Erlebnissen entsprechen; bei der Auswahl richtet sie sich teilweise aber auch nach intellektuell-kognitiven Werten.

Die „Selektivität“ der Einstellungen zur Religion und Kirche unter der Jugend ist eher negativ als positiv, mehr praktisch als theoretisch, in der Folge nicht immer eine völlig bewusste und individualisierte Wahl, der persönliche Erwägungen und intellektuelle Reflexionen zugrunde liegen. Die „Selektivität“ führt nicht immer zur personalen Religiosität des einzelnen, zum Suchen nach rationaler Legitimierung der religiösen Erfahrungen.

Die langsame und inkonsequente, von der Jugend bisweilen kaum gemerkte Herausbildung der selektiven Einstellung zur Religion bedeutet eine führende Tendenz zur Umwandlungen in der Religiosität der polnischen Jugend. Die Erscheinung selbst ist keine einfache Summierung der einzelnen Entscheidungen des Menschen, sondern ein bestimmter gesellschaftlich-kultureller Prozess. Dieser

hat auch viele Merkmale der Beständigkeit, sowohl im individuellen wie auch im gesellschaftlichen Bereich. Er ist jedoch keine Übergangsphase von der Religiosität zum Indifferentismus und Atheismus.

Es muss allerdings betont werden, dass die Inkohärenzen oder Nichtübereinstimmungen in der Religiosität der Jugend nichts Überraschendes sind. Sie sind ein Symptom einer allgemeinen Erscheinung verschiedenartiger Inkohärenzen in allen Bereichen der Überzeugungen und Verhalten des Menschen. Obwohl ein primäres Streben nach Einheitlichkeit der Anschauungen vorhanden ist, bilden die hochintegrierten Individuen in der Regel eine Minderheit im Vergleich zu denjenigen, die mehr oder weniger kohärente oder sogar desintegrierte Einstellungen vertreten.

Nähe oder Distanz zur Religion ist keine Konstante, sie ist immer im Entstehen begriffen, *in statu fieri*. Neben einer zunehmenden Anzahl der Jugend mit selektiver Einstellung zur Religion gibt es immer mehr Jugendliche mit Einstellungen, die christlich nach Überzeugung und Wahl genannt werden können. Die Jugend mit solchen religiösen Haltungen gehört zur Kirchengemeinschaft bewusster und entschlossener. Immer kleiner dagegen wird zweifellos die Gruppe junger Christen mit traditionellen Einstellungen.

Auf Grund der soziologischen Untersuchungen, über die wir verfügen, sind wir nicht imstande zu sagen, in welchem Masse Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre in der Religiosität der Jugend im täglichen Leben eine positive Wende eingetreten ist. Jedenfalls ist der Typ der selektiven Einstellung zur Religion — mit verschiedenen Schattierungen und Spezifik — unter der Jugend am stärksten verbreitet.

Der dritte Typ der Einstellung zur Religion ist die laizisierte von den Einflüssen der Religion und Kirche in bedeutendem Grade „befreite“ Jugend. Meistens deklariert diese Jugend den Unglauben, bisweilen den Indifferentismus, sie verrichtet die religiösen Praktiken nicht oder besucht die Kirche nur gelegentlich. Ein Teil der Ungläubigen, insbesondere diejenigen, die sich gern als „ungläubig, aber an die religiöse Tradition gebunden“ erklären, setzt von Zeit zu Zeit die obligatorischen Praktiken aus traditionellen und konformistischen Beweggründen fort. In den wichtigsten Momenten des menschlichen Lebens wären sie bereit, einmalig die Praktiken zu verrichten (kirchliche Trauung, Taufe des Kindes, katholisches Begräbnis).

Die formale Ablehnung des Glaubens ist nicht gleichbedeutend mit Mangel an irgendwelcher Partizipation an der religiösen Kultur. Ein Teil der jungen Menschen, die sich zum Atheismus bekennen, befürwortet die allgemein humanistischen Inhalte der christlichen Ethik und akzeptiert aus diesem Grund in bestimmten Rahmen die religiöse Erziehung der künftigen Kinder. Diese Jugend bringt der

Kirche gewisse Hochachtung entgegen, als einer Institution mit humanistischen und ethischen Aufgaben. Die Ablehnung der symbolischen religiös-moralischen Muster bedeutet *ipso facto* keine Verneinung der durch die Kirche geförderten und verbreiteten moralischen Werte.

Die Mehrheit der laizisierten Jugend versucht aus den atheistischen Haltungen praktische Konsequenzen zu ziehen, obwohl die Kategorie der völlig konsequenten Atheisten nicht sehr zahlreich vertreten ist. Nur sehr selten kommt bei der Jugend die Haltung eines extrem kämpfenden und „missionären“ Atheisten vor. Besonders in den letzten Jahren fand sie sich in eindeutiger Isolation. Im allgemeinen gibt es unter der Jugend keine scharfen weltanschaulichen Kontroversen, was auf weitgehende Toleranz im Bereich der religiösen Überzeugungen und Anschauungen hinweisen dürfte.

Letztlich kann man sowohl in der religiösen als auch laizistischen Weltanschauung der Jugend viele Inkohärenzen und Inkonsistenzen finden. Nur bei einer Minderheit der Jugend sind eindeutige und völlig konsequente Einstellungen zur Religion festzustellen. Es muss aber auch hervorgehoben werden, dass die polnischen soziologischen Untersuchungen im Grunde keine Situationen erfassen lassen, in denen gewisse Personen die Bindung an die Formen der offiziellen Religiosität abgebrochen hätten und die Formen einer völlig privaten und ausserinstitutionellen Religiosität bezeigen würden. Solche Fälle sind eher selten.

In der Zukunft werden die die religiöse Persönlichkeit integrierenden oder desintegrierenden Faktoren weiter wirken. Sie werden das Entstehen von Inkohärenzen auf den einzelnen Ebenen der Einstellungen zur Religion und der religiösen Verhaltensweisen verursachen und dadurch die Identifikation mit dem Katholizismus hemmen. Ein unerwartetes Stoppen der Entwicklung selektiver Einstellungen zur Religion und insbesondere ein unbestreitbarer Anstieg der Religiosität, verstanden als „Glaube der Nation“, fordern eine — wenigstens teilweise — Erklärung im Sinne eines Hinweises auf hypothetische Ursachen, die jenen Anstieg bedingten und auf bestimmte Weise gestalteten.

4. Bedingtheiten für die Umwandlungen in der Religiosität der Jugend

Die bisherigen Erwägungen weisen auf einen eigenartigen „Hiatus“ zwischen der „Religion der Nation“ und der „alltäglichen Religiosität“ hin. Die Religiosität als „Glaube der Nation“, die in globalen Glaubensbekenntnissen und religiösen Praktiken zum Ausdruck kommt, ist in Jugendkreisen viel stärker verbreitet als die Religion des täglichen Lebens. Die Religiosität auf der Ebene der

religiösen Identifikation und der religiösen Praktiken unterlag an der Wende der siebziger und achtziger Jahre einer gewissen Verstärkung. Die marxistischen Soziologen sprechen von einer Stagnation der laizistischen Prozesse im globalen Massstab. Sowohl Katholiken als auch Marxisten sind sich darin einig, dass wir es in den fünfziger und sechziger Jahren mit einem Rückgang der proreligiösen Deklarationen zu tun hatten, seit Mitte der siebziger Jahre aber eine langsame Zunahme dieser Deklarationen und ein Auftreten des Rückgangs der religiösen Praktiken in Jugendmilieus beobachten.

a. Ursachen innerhalb der Kirche

In der Nachkriegszeit widersetzte sich die Kirche geschickt der sog. gesteuerten Laizisierung, indem sie eine massenhafte, auf den Durchschnittskatholiken ausgerichtete Seelsorge führte. Es wurden religiöse Aktionen innerhalb der Diözesen, regionale und gesamt-polnische Aktionen eingeleitet, die zur Vertiefung des religiösen und nationalen Bewusstseins bei der polnischen Bevölkerung beigetragen haben. Sie weckten das Bedürfnis nach religiöser Reflexion, auf jeden Fall schützten sie die traditionelle, in den Massen stark verwurzelte Religiosität. Durch manifeste Beteiligung an religiösen Praktiken vollzog sich der Prozess der Identifikation mit der Kirche schneller als durch weltanschaulich-doktrinäre Einwirkungen.

Die mit geringerem oder grösserem Erfolg formulierten und durchgeführten seelsorglich-homiletischen Programme waren mit der Geschichte und Tradition des polnischen Volkes sowie mit der Verehrung Marias (Częstochowa) verbunden. Sie fanden Widerhall im Bewusstsein vieler Polen, auch der jungen Generation, was eine Verstärkung des religiösen Bewusstseins — wenigstens indirekt — in weiten Gesellschaftskreisen bedeutete. Die polnische Seelsorge hatte bis zu den siebziger Jahren in bedeutendem Masse „defensiven“ Charakter und erstrebte die Erhaltung der „religiösen Substanz“ des Volkes und deren Schutz vor Bedrohung, insbesondere durch die Atheisierung der Gesellschaft.

Die Kirche war bemüht, in der Nachkriegszeit immer im Namen der ganzen polnischen Bevölkerung als „Gewissen der Nation“ aufzutreten, indem sie die Identität der Angelegenheiten der Kirche mit denen des Volkes hervorhob und eine weltanschauliche Neutralität des sozialistischen Staates forderte. Die Wirkung der Kirche in sozial-religiösen Fragen wurde bisweilen mit politischer Tätigkeit identifiziert.

In den sechziger Jahren lag zwar der Schwerpunkt auf der massenhaften Pfarrseelsorge, jedoch begann man schon damals eine mannigfaltige kategoriale Seelsorge zu entwickeln, besonders für die Jugend. In den siebziger Jahren wurde die Jugendseelsorge zum

integralen Bestandteil der üblichen Pfarrseelsorge. In einigen Diözesen wurden Diözesanreferate für Jugendseelsorge ins Leben gerufen, die der Jugendseelsorge in den Dekanaten und Pfarreien die erwünschte Richtung geben. Sie sammeln Erfahrungen und koordinieren die seelsorgerische Tätigkeit.

Die Oasenbewegung „Licht und Leben“ nahm ihre Tätigkeit im Jahre 1969 auf. Die Zahl der an den sog. Exerzitienoasen — die zwei Wochen hauptsächlich in den Ferien dauerten — Beteiligten wuchs mit jedem Jahr. Im Jahre 1979 nahmen an der Oasenerziehung und -bildung verschiedener Rangstufen 30 000 junge Menschen aus den Abschlussklassen der Grundschule (6.—8. Klasse) und den Oberschulen, im Jahre 1980 — 50 000 und 1984 — etwa 64 000 Personen teil. Die Bewegung „Licht und Leben“ erzieht reife Christen durch liturgische Diakonie, evangelisierende Diakonie (Exerzitien), durch die Diakonie der Befreiung des Menschen (Alkoholabstinenz und Lebensschutz), durch die Diakonie des Gebets (Charismatiker) und die Diakonie der Familienrunden. Sie hat gut fungierende Strukturen, Methoden und religiöse Ideologie im Dienst der Kirche und der Nation herausgebildet; sie besitzt wesentliche Merkmale einer informellen und ekklesiastischen Bewegung, die sich unter Approbation der Kirche und in Verbindung mit dem Leben der Pfarrgemeinde entwickelt.

Aus den uns zugänglichen Statistiken geht hervor, dass in den Jahren 1979—1984 etwa 300 000 junge Menschen in Polen an den Oasenexerzitien teilgenommen haben, die auf neuen Wegen die führenden religiösen Ideale suchten und folglich imstande waren, das Apostolat in der Kirche und in den Pfarrgemeinden wie auch in religiös indifferenten oder in entkirchlichten Milieus aufzunehmen. Von 1973 an entstanden die ersten Familienrunden, indem sie die in den Jugendgruppen bewährten Organisationsformen annahmen.

In den siebziger Jahren begann die Kirche die sog. Sonderseelsorge in grösserem Umfang, die alle führenden Berufe und Fachbereiche, insbesondere die Studenten und die Intelligenz erfasste. Es wurden geschlossene Exerzitien für die Jugend und unterschiedliche informelle Gruppen organisiert (Lektoren, Schola cantorum, karitative Gruppen u.a.).

In massenhafter Katechisation auf verschiedenen Stufen wurden in den siebziger Jahren neue Inhalte des Glaubens hervorgehoben, wie Wahrheit, Freiheit, Menschenwürde und Würde des Volkes, Verantwortlichkeit für andere Menschen, soziale Gerechtigkeit, Solidarität, Arbeit und Würde der Arbeit, die Nation als Subjekt, Menschenrechte, Frieden in der Welt. Stark wurde die Verantwortlichkeit für die Nation, die Pflicht, die Erscheinungen des sozialen Unrechts zu verdämmen und eine ehrliche Erfüllung der Rolle eines Polen als Ausdruck katholischer Haltung betont. Die Kirche passte

ihr Seelsorgeprogramm mehr oder weniger bewusst der sich wandelnden gesellschaftlichen Situation an, indem sie das Bedürfnis nach humaner und moralischer Ordnung in der Gesellschaft verkündete.

In den siebziger Jahren festigte und entwickelte sich — unter Vervollkommnung ihrer Methoden — die Studentenseelsorge, die von einem gesamtpolnischen Programm geregelt war. Sie wirkte an Universitätskirchen und in manchen Pfarrgemeinden. Obwohl sie einen verhältnismässig unbedeutenden Teil der Studenten (von 5⁰/₁₀₀ bis 10⁰/₁₀₀ in den einzelnen Zentren) umfasste, übte sie jedoch ihren Einfluss auf die gesamte Studentenschaft aus und trug sicherlich zur Herausbildung „offener“ religiöser Haltungen bei (Vorträge, Sonderlehrgänge, Seminare, Diskussionen). Manche Zentren der akademischen Seelsorge und die Klubs der katholischen Intelligenz waren diejenigen Orte, an denen Studenten mit unterschiedlichen weltanschaulichen und politischen Orientierungen zusammenkamen, um ihre Ansichten und Haltungen frei zu äussern und Erfahrungen auszutauschen. Diese Zentren zogen durch ihre Autonomie und Authentizität der Gedanken und des Handelns, durch Offenheit und Toleranz an.

Eine eigenartige sakrale Dimension und eine weitgehende Einwirkung auf die Jugend hat die Wallfahrt von Warschau nach Częstochowa die als „Exerziten unterwegs“ bezeichnet wird. Seit 1711 ununterbrochen fortgesetzt, entwickelte sie sich besonders stark nach dem zweiten Weltkrieg. Zählte 1966 die Warschauer Wallfahrt 10 000 Teilnehmer, und sie wurde als die zahlenmässig grösste Wallfahrt zum Millennium des Christentums in Polen bezeichnet, so stieg die Teilnehmerzahl 1978 auf 30 000. Etwa 80⁰/₁₀₀ der Wallfahrer von 1978 bildeten Schüler, Studenten und junge Arbeiter. An dieser Wallfahrt beteiligten sich 310 Priester, 1 Bischof, 228 Nonnen und 195 Priesterkandidaten (Jabłoński 1981, S. 131).

Im Jahre 1980 zogen 38 000 Pilger aus Warschau, in Częstochowa marschierten aber mehr als 50 000 ein. Zwei Drittel bis drei Viertel der Gesamtzahl der Pilger entfiel auf die Jugend. Ende der siebziger Jahre und in den achtziger Jahren wurden neue Wallfahrten — vorwiegend für die Jugend — aus vielen polnischen Diözesen veranstaltet. Die Zahl der Wallfahrten wächst überraschend schnell. Alle religiösen massenhaften Praktiken — insbesondere die Wallfahrten — haben ausser dem religiösen Charakter auch eine patriotisch-nationale Dimension (Symbol der Identifikation mit dem Volk).

Die pastorale Tätigkeit der Kirche trägt sicherlich zur Vertiefung der Religiosität in bestimmten Kreisen der polnischen Jugend bei. Hier geht es nicht nur um regelmässige religiöse Praktiken, sondern auch um Änderungen in den Motivationen dieser Praktiken und des Glaubens, um anwachsendes Interesse für die religiöse Problematik, Festigung der Identifikation mit der Kirche, um eine eigen-

artige „Rationalisierung“ und bewusste Wahl der religiösen Weltanschauung. Als Ergebnis der unternommenen Massnahmen vertieft sich die Entwicklung des religiösen Lebens; es bildet sich in der Kirche die künftige „katholische Elite“ aus, die die Religion als einen Wert nach Wahl betrachtet und nicht nur als einen „traditionellen“ und von anderen „übernommenen“ Wert.

Indem die Kirche auf der gesamt-nationalen Ebene wirkt, „überlagert“ sie gleichsam die ganze Gesellschaft und bewahrt ihre traditionelle Rolle des Brückenschlages zwischen religiösen und nationalen Werten. Die Kirche wird wahrgenommen als miteinbezogen in die Bedürfnisse und Anliegen des Volkes, als eine die integrierenden Schutzfunktionen gegenüber dem Volk und die kritisch-korrigierenden Funktionen gegenüber den politischen Strukturen des Sozialismus ausübende Kirche („Gewissen“ im gesellschaftlichen Ausmass). Die Entwicklung des historischen und nationalen Bewusstseins in den letzten Jahren fand ihre Widerspiegelung im religiösen Bewusstsein der Jugend. Die nationalen Bindungen lösen sich nicht von den religiösen. Für die Mehrheit der Jugend werden die patriotischen Erlebnisse und die nationalen Bindungen in der religiösen Sprache und Symbolik adäquat ausgedrückt.

Nicht zu übersehen sind endlich die Einwirkungen, die mit der Wahl des Kardinals Karol Wojtyła zum Papst und mit seinen zwei pastoralen Besuchen in unserem Land verbunden sind, weil sie der seelsorgerischen Tätigkeit der Kirche in Polen förderlich sind. Die meisten Polen meinen, diese Tatsachen werden die Religiosität der polnischen Bevölkerung beeinflussen. Aus der 1980 unter polnischen Soldaten durchgeführten Umfrage ging hervor, dass 70,8% der Befragten der Meinung waren, die Wahl eines Polen zum Papst werde den Anstieg der Religiosität in Polen herbeiführen, und nur 12,7% vertraten eine andere Meinung (Czerwiński 1982, S. 5).

Die Begegnungen Johannes Pauls II. mit der Jugend während seiner Pilgerfahrt in die Heimat waren für die meisten ein wichtiges religiöses Erlebnis, für viele eine Quelle der Wiederbelebung religiöser Bedürfnisse, bisweilen sogar Anstoss zu authentischen religiösen Bekehrungen. In der Person Johannes Pauls II. lehrt die Kirche nicht nur die Glaubenswahrheiten, sie steuert auch die Verhalten, verleiht das Gefühl der Geborgenheit und den Sinn des Lebens.

b. Gesellschaftliche Ursachen

Bei der Analyse der Bedingtheiten für die religiöse Stabilität der polnischen Jugend auf der Ebene des „Glaubens der Nation“ dürfen die mittelbaren Einwirkungen sozialen Charakters nicht übersehen werden, die mit den in unserem Land zyklisch wiederkehrenden Fehlern und Deformationen beim Aufbau der sog. sozia-

listischen Gesellschaft und den gesellschaftspolitischen „Erschütterungen“ zusammenhängen. Ungeachtet ihres tragischen Hintergrundes für den einzelnen und für die Gesellschaft, spielen sie in bezug auf die religiöse Erneuerung und Vertiefung der Zugehörigkeit zur Kirche eine positive Rolle. Auf einige gesellschaftspolitische Voraussetzungen für die religiöse Belebung auf der Ebene des „Glaubens der Nation“ wollen wir besonders eingehen, ohne den Versuch, die gesellschaftspolitischen Erscheinungen in unserem Land breiter zu analysieren.

In den siebziger Jahren nahm auf der Ebene der anerkannten Werte der Prozess zu, dass sich die Polen in die Privatsphäre zurückzogen und keine Lust zeigten, sich an Tätigkeiten zu beteiligen, die keinen greifbaren und direkten Nutzen oder Freude brächten. Übrigens funktionierten bestimmte Mechanismen, die die soziale Aktivität blockierten und die u.a. auf die Unempfindlichkeit (Insensibilität) — so S. Nowak — der „Welt der Institutionen“ gegen die Bedürfnisse der „Welt der Menschen“ zurückzuführen sind, oder geradezu auf die Bedrohung der „Welt der Menschen“ durch „die Welt der Institutionen“ (1980, S. 294). Es machte sich ein immer grösserer „Hiatus“ zwischen den verkündeten Grundsätzen der sozialen Gerechtigkeit, Gleichheit, Demokratie, dem Anstieg des Wohlstands und der wirklichen Lage in der Gesellschaft bemerkbar. Die Kirche, an den sozioökonomischen Angelegenheiten direkt nicht beteiligt, behielt für sich das Recht auf moralische Wertung der sich vollziehenden Prozesse und Wandlungen.

Wenn auch die Kritik am Sozialismus — wie manche Forscher dieser Erscheinung behaupten — vom Standpunkt der Hauptideen des Sozialismus ausgeübt wurde und der Sozialismus als solcher von der Jugend in Polen akzeptiert wird — unter Verdammung der Diskrepanz zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal, so bedeutete dies indirekt eine Schwächung der Motivation, welche das politische System in unserem Land legitimierte; das trug bei zu einer Krise des Glaubens an den Sozialismus, an seine Möglichkeiten und Entwicklungsperspektiven. Ein äusserer und drastischer Ausdruck dieser Sachlage ist die deklarierte Absicht eines Teils der Jugend, besonders der Studenten, das Land für immer zu verlassen, ferner ein weit verbreitetes Misstrauen gegen die Aktivitäten der Staatsorgane und mangelndes Vertrauen zur Partei und ihrer Politik.

Es ist hervorzuheben, dass die offizielle weltanschauliche Indoktrination seitens der kommunistischen Partei Ende der siebziger Jahre nicht sehr stark war, jedenfalls wenig wirksam, voll von Lücken, Unklarheiten und Inkonsequenzen. Die scharfe Kritik der religiösen Weltanschauung durch marxistische Zentren liess nach. Die unter der Jugend massenhaft verbreitete sozialistische Ideologie beeinflusste nur schwach die weltanschaulichen Umwandlungen, und wenn schon, dann eher zum Indifferentismus als zum Atheismus.

Die sozialistische Ideologie hörte in den siebziger Jahren auf, die Ideen der sozialen Gerechtigkeit erfolgreich zu verwirklichen, vielmehr realisierte sie die Bevorzugung bestimmter Gesellschaftsgruppen (Abkehr von den Prinzipien des Egalitarismus). Das Gefühl der sozialen Ordnung und Sicherheit wurde immer schwächer. Viele lebensfremde Gesetze und Vorschriften, die im Alltag nicht beachtet wurden, bauten den Respekt vor dem Gesetz ab.

Da die Menschen auf die Situationen, in denen sie leben mussten, keinen Einfluss hatten, Scheinaktivitäten, vor allem aber nur eine scheinbare Mitwirkung breiter Bevölkerungskreise an der Machtausübung feststellen konnten, machte sich bei jungen Menschen ein Widerwille gegen die Aktivität in Jugendverbänden und überhaupt gegen jede soziale Aktivität bemerkbar. Auf psychologischer Ebene zeigte sich das in der sog. Privatisierung des Systems anerkannter Lebenswerte, andererseits in dem Wunsch, sich selbst zu verwirklichen und über sich selbst in sozialen Dimensionen zu entscheiden (der Mensch als Subjekt im gesellschaftlichen Leben).

Viele junge Menschen schlossen sich aus der sozialen Tätigkeit aus und dachten (seltener wirkten) oppositionell, wenn es um öffentliche Behörden geht. Die Sorge um das gemeinsame Wohl wurde teilweise durch die Orientierung auf das persönliche Wohl und individuelle Interessen ersetzt. Bisweilen wurde das Gemeinsame und Gesellschaftliche auf das reduziert, was persönlich und egoistisch war. Zum Lebensideal wurde die sog. kleine Lebensstabilisierung, die ideologischen Werte dagegen wurden deutlich in den Hintergrund verdrängt.

Die Unzufriedenheit mit dem Funktionieren des ökonomischen und politischen Systems im Lande war vor 1980 allgemein. Nach der gesamtpolnischen Umfrage von 1980 konzentrierten sich die von den Polen zur Erledigung angemeldeten Anliegen auf die materiellen Lebensbedingungen, insbesondere auf die Wohnung und ihre Einrichtung. Das Gefühl, dass die materiellen Lebensbedingungen immer schlimmer werden, beherrschte das Bewusstsein der Polen. Die allgemeinen Lebensziele und -bestrebungen, die 1975 von der polnischen Bevölkerung deklariert wurden, blieben die dringendsten auch im Jahre 1980, die innere Struktur dieser Ziele dafür veränderte sich, indem die elementaren Lebensbedürfnisse hervorgehoben wurden. Nach den gesamtpolnischen Untersuchungen von 1981 erschien im Kontext der individuellen Bedürfnisse hinsichtlich der materiellen Lebensbedingungen zusätzlich noch das Bedürfnis nach Sicherheit im Sinne der Ruhe, Ordnung und Disziplin in der Gesellschaft (Białecki, Sikorska 1981, S. 74—77; 1982, S. 44—45).

Ende der siebziger Jahre wuchs „die moralische Krise“ in der Gesellschaft an. Sie kam u.a. durch solche Erscheinungen an den Tag wie die Verletzung des Prinzips der sozialen Gleichheit und Gerechtigkeit, Bürokratie, Begünstigung der einen sozialen Schich-

ten zuungunsten der anderen, Verlogenheit und Heuchelei, Geringschätzung des Volkseigentums, Verletzung der Würde der Arbeiter, Bestechung und Spekulation, Verfall des Ethos gegenseitiger Hilfsbereitschaft, Trunksucht, Rauschgiftsucht u.a. Die Stellung im politischen System bestimmte in gewissem Masse die Möglichkeit, die ökonomischen Ziele zu realisieren. Das Anwachsen verschiedener Bedrohungen in vielen Bereichen des menschlichen Lebens war eine der Ursachen für den Ausbruch des Arbeiterprotestes.

Das Entgegenwirken den moralisch ungünstigen Erscheinungen im gesellschaftlichen Leben ist — wie viele meinen — ohne Zusammenarbeit mit der Kirche fast unmöglich. Die Zusammenarbeit und das Zusammenwirken sind wichtig und können auf vielen Ebenen verlaufen. Es wird die Notwendigkeit verkündet, die Bemühungen der staatlichen und kirchlichen Einrichtungen zu vereinigen, um das Ethos der Arbeit zu retten, den Alkoholismus und die Kriminalität zu bekämpfen, u.a. In Polen gilt die Kirche nicht nur als die den Kultus veranstaltende und auf diese Weise bestimmte religiöse Bedürfnisse der Gläubigen befriedigende Institution. Die Funktionen der Kirche werden extensiv verstanden, insbesondere auf der moralisch-erzieherischen Ebene, im Bereich der Beeinflussung des gesellschaftlichen Lebens und der Entgegenwirkung negativen sozialen Erscheinungen. Wenn viele alltägliche und grundsätzliche Werte bedroht sind, besteht weiter das Bedürfnis nach der Wirkung der Kirche, die die Notwendigkeit derjenigen Werte hervorhebt, welche die Nation vereinigen und „solidarische Fronten“ bauen (*Laborem exercens*, Nr. 8).

Die Wirtschaftskrise bedeutete — abgesehen von ihren Ursachen — das Stoppen der Produktion und die Senkung des Lebensstandards der Bevölkerung. Da es an notwendigsten Gütern mangelte, wurde die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse zu einem wichtigen Lebensproblem. Bei einer immer schlimmeren materiellen Lage und sprunghafter Senkung der Reallöhne sind „negierende“ Haltungen an der Tagesordnung, und das nicht nur gegenüber den Organisatoren des wirtschaftlichen Lebens, sondern überhaupt gegenüber der Macht. Die Krise des Vertrauens zur Macht erstreckte sich auch auf die durch diese Macht vertretene Ideologie. Die Umfrage des Forschungszentrums für Pressekunde in Krakau zum gesellschaftlichen Bewusstsein der Polen ergab, dass wir von einer Krise des Vertrauens befallen sind. Fast die Hälfte der in den achtziger Jahren Befragten konnte keine Person des öffentlichen Lebens nennen, die Vertrauen genoss (Biedzki 1984, S. 3). Der erwähnte Anstieg der Religiosität kann mit der wachsenden wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Krise verbunden sein.

Manche Interpretatoren der Ereignisse um die Wende der siebziger Jahre betrachten die religiöse Belebung in dieser Zeit als Ausdruck des Widerwillens gegen die politische Macht. Sicherlich

konnten Anzeichen der Sympathie zu Religion und Kirche eine Form des öffentlichen Protestes gegen das soziale Unrecht sein, die Beteiligung an massenhaften religiösen Feierlichkeiten dagegen eine Erklärung für alternative Autoritäten in der Gesellschaft und Ausdruck der Zurückhaltung gegenüber dem herrschenden gesellschaftspolitischen System.

Die marxistischen Ideologen erwarten einen Rückgang der religiösen Einstellungen und die Rückkehr der laizistischen Haltungen erst mit der Änderung der materiellen Lebensbedingungen der Bevölkerung mit der Überwindung der Wirtschaftskrise mit der Befriedigung elementarer und individualisierter Bedürfnisse und vor allem mit der Beseitigung der Deformationen aus dem gesellschaftlichen Leben. Nach Beseitigung der ökonomischen und sozialen Ursachen des moralischen Zerfalls werde eine positive Entwicklung der moralischen Haltungen und die Überwindung der tiefen sozialen Anämie möglich sein. Früher könne — ihrer Meinung nach — von einer völligen Wandlung der Einstellungen zur Religion und der moralischen Haltungen der polnischen Gesellschaft, ferner von einer Festigung der objektiven und subjektiven Laizisierungsfaktoren keine Rede sein.

Tiefe gesellschaftliche und wirtschaftliche Krisen bringen eine deutliche Einschränkung der Lebensperspektiven junger Menschen, die ein selbständiges Leben beginnen, mit sich. „Jugend ohne Perspektiven“ („Jugend ohne Zukunft“) sagen manche, besorgt um die junge Generation der achtziger Jahre. Nach manchen Politologen und Sozialpsychologen wurde die Krise in Polen u.a. durch eine deutliche Senkung der Zahl der sozial Aufsteigenden sowie durch den „Hiatus“ zwischen den wachgewordenen menschlichen Aspirationen und der Möglichkeit, sie zu befriedigen, herbeigeführt. Ein Teil der jungen Menschen fühlte sich in den beruflichen Erwartungen (Einschränkung der beruflichen Mobilität und des sozialen Aufstiegs) und in den Erwartungen bezüglich der Existenzmöglichkeiten (Wohnungsprobleme) enttäuscht. Beim Zusammenbruch der menschlichen Hoffnungen, des Optimismus und des Glaubens an eine bessere Zukunft kommt es leicht zu pathologischen Verhalten (z.B. Rückgang des Arbeitsethos, Alkoholismus, Rauschgiftsucht), aber es wird auch in der Religion nach psychischem Halt und Lebenssinn gesucht (Wielowieyski 1983, S. 122).

Bei Bedrohung und Mangel an Möglichkeiten, die elementaren Bedürfnisse zu befriedigen wird die Religion zum lebenswichtigen Wert bei der Überwindung von existentiellen Frustrationen, Alienationen und Hoffnungslosigkeit. Sie verleiht das Gefühl des Lebenssinnes und der Identität, sie wird eine geistige Hilfe und Quelle der Hoffnung. Die Furcht vor dem, was kommen kann, der Mangel an Perspektiven, manche Werte auf der Ebene des individuellen und gesellschaftlichen Lebens zu erreichen, werden in den kommen-

den Jahren als religionsschöpferischer Faktor wirken. Breite Jugendkreise werden in der Kirche nach Grundwerten suchen, nach Grundlagen für moralische Normen und nach Antwort auf die grundsätzlichen Fragen nach dem Sinn des Lebens. Unsicherheit und Bedrohtheit sind im allgemeinen der Religiosität förderlich.

Aus den durchgeführten Analysen der alltäglichen Religiosität geht hervor, dass die moralischen Haltungen der Jugend das schwächste „Element“ ihrer Religiosität sind. In breiten Kreisen der Jugend besteht die Tendenz, moralische Probleme — insbesondere Konflikte — auf Grund subjektiver Normen des Gewissens zu lösen, bei Herabsetzung der objektiven Normen, die uns durch die religiöse Moral vermittelt werden. Die eigenartige „Krise“ der kirchlichen Ehe- und Familienmoral in der polnischen Gesellschaft bedeutet nicht, dass sich die Moral als solche unabhängig von der Religion gestaltete und die Kirche ihre moral-erzieherischen Funktionen einbüßte.

Es ist stark zu betonen, dass sich in gewissen sozialen Lebensbereichen die erzieherische Autorität der Kirche als Institution, die jungen Menschen das Modell einer humanistischeren gesellschaftlichen Welt und einer besseren moralischen Ordnung bietet, gefestigt hatte. Diese Erscheinung konvergiert mit der in Jugendmilieus allgemein empfundenen Krise des Glaubens an die weltliche Ideologie und mit frühen Enttäuschungen, Infragestellung und sogar Zerfall vieler sozialer Autoritäten. Die sozialökonomische Krise legte auch tiefe moralische Degradationen an den Tag. Viele Regeln des zwischenmenschlichen Zusammenlebens sind erschüttert und sogar zerfallen.

Die moralische Krise — wenn sie nicht zur totalen Katastrophe führen soll — fordert unbedingt eine bewusste oder unbewusste Suche nach moralischer Stütze, nach Grundlagen und Rechtfertigungen der Moral. Viele Polen wandten sich zu Quellen, in denen die Moral seit Jahrhunderten institutionalisiert und propagiert wird, d.h. zur Kirche. Für die Ideologen der sog. laizistischen Kultur und autonomen Moral, die seit langem die religiöse Moral zu Grabe tragen wollen, bedeuteten diese Tendenzen den Geltungsverlust der „neuen“, d.h. sozialistischen Moral. Es zeigte sich noch einmal, dass die traditionellen Strömungen der Moral viel stärker in der Gesellschaft verwurzelt sind als allgemein angenommen wurde und dass sie die Suche nach der Lösung neuer sozialmoralischer Probleme fördern.

Sehr viele junge Menschen sehen in der Religion sozialmoralische Werte und Hilfe bei der Bekämpfung des Bösen, das in den gegenwärtigen zwischenmenschlichen Beziehungen herrscht. Diesen Meinungen zufolge schafft die Kirche durch ausgearbeitete Seelsorgeprogramme die Chance für die moralische Wiedergeburt des Menschen und der Nation. Die Einschränkung ihrer erzieherischen

Einflüsse — insbesondere auf die Jugend — ist eine der Ursachen des moralischen „Verfalls“ der Gesellschaft. Nach den Untersuchungen des marxistischen Soziologen Z. Kawecki betrachten etwa 50% der polnischen Abiturienten die Kirche als die einzige oder wichtigste moralische Autorität und sie meinen, die Kirche sollte darüber entscheiden, was in unserer Gesellschaft moralisch oder unmoralisch sei (46,0% im Jahre 1977, 52,6% im Jahre 1980); nur wenige sind dagegen. Die moralische Autorität der Kirche verbindet sich im Bewusstsein der Jugend eher mit der Kirche als nationale Institution als mit einer strikten religiösen (1983, S. 4).

Die hier skizzenhaft besprochenen Faktoren der Beständigkeit und sogar einer gewissen Belebung der Religiosität der polnischen Jugend stellen keine Gesamtheit der Ursachen dar, die eine solche Gestalt des polnischen Katholizismus bedingen. Ihre Einwirkungen waren aber besonders in den letzten Jahren sichtbar, und darum wurde ihnen besondere Aufmerksamkeit geschenkt, ohne Anspruch auf eine vollständige Darstellung der historischen, sozialen und ideologischen Voraussetzungen, die sich aus der Konfrontation des Katholizismus mit dem Marxismus ergeben. Man kann die Hypothese aufstellen, dass die „Flut“ der Religiosität eher auf sozialpsychologische als auf innenkirchliche Ursachen zurückzuführen ist. Wenn also die letzteren in den kommenden Jahren nicht verstärkt werden und die Einwirkung der ersteren nicht abgeschwächt wird, kann die „Ebbe“ ebenso schnell kommen wie die „Flut“.

Die Vielheit der die Religiosität der jungen Polen beeinflussenden Faktoren sollte aufmerksam verfolgt werden, damit die Faszination durch die religiösen Erscheinungen kein zeitweiliges Epiphänomen wird, sondern dauerhaft bleibt. Offen bleibt die Frage, ob und inwieweit die sozialökonomische, gesellschaftspolitische und sozialmoralische Krise nicht nur für die zeitweilige Stärkung der Religiosität von Bedeutung war, sondern auch für deren Vertiefung im täglichen Leben. Jedenfalls verlaufen die Veränderungen in der Religiosität der Jugend nicht isoliert von den soziokulturellen Erscheinungen, sondern sind ein Bestandteil allgemeiner Umwandlungen der polnischen Gesellschaft und deren sozialer Subsysteme.

Man muss auch damit rechnen, dass in nächster Zukunft die breit angelegte und immer zu vertiefende pastorale Tätigkeit der Kirche von einer immer besser organisierten und realisierten ideologischen Konkurrenzarbeit der marxistischen Zentren begleitet werden wird. Die Einflüsse der spontanen und stürmischen Laizierung dürfen aber nicht unterschätzt werden. Der Zusammenstoß von Säkularisierungs- und Erneuerungskräften des polnischen Katholizismus kann zu jetzt schwer zu bestimmenden Folgen führen. Kein Faktor, der zugunsten der Entwicklung der Religiosität wie auch des Indifferentismus oder Unglaubens wirkt, darf übersehen oder unterschätzt werden.

**Verzeichnis der benützten Quellen,
Dokumentation und Literatur**

- Adamski F., *Aspiracje kulturalne, postawy społeczno-polityczne i światopoglądowe studentów I roku* (Kulturelle Aspiration, gesellschaftspolitische und weltanschauliche Haltungen der Studenten im 1. Studienjahr), *Dydaktyka Szkoły Wyższej* 1971, Nr. 4, S. 203—217.
- Adamski F., *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów* (Junge Menschen vor der Trauung. Konzepte des Ehe- und Familienmodells im Bewusstsein der Brautleute), *Roczniki Nauk Społecznych* 1977, Bd. 5, S. 131—243.
- Baniak J., *Dynamika praktyk religijnych młodzieży polskiej* (Dynamik religiöser Praktiken der polnischen Jugend), *Chrześcijaństwo i Współczesność* 1984, Nr. 4, S. 30—44.
- Barnaś Z., *Postawy wobec religii a postawy wobec pracy młodych robotników* (Einstellung zur Religion und zur Arbeit bei jungen Arbeitern), *Roczniki Nauk Społecznych* 1981, Bd. 9, S. 101—121.
- Białecki I., Sikorska J., *W kręgu ludzkich potrzeb i aspiracji* (Zu menschlichen Bedürfnissen und Aspirationen), in: *Polacy 89. Wyniki badań ankietowych* (Die Polen von '80. Ergebnisse der Meinungsforschung). Autorenskollektiv (W. Adamski u.a.), Warszawa 1981, S. 39—77).
- Biedzki T., *Alarm dla zaufania* (Vertrauen in Gefahr), *Przegląd Tygodniowy* 1984, Nr. 16, S. 3.
- Blachnicka J., *Próba analizy spójności postaw religijnych młodzieży* (Versuch einer Analyse der Kohäsion religiöser Haltungen der Jugend), *Studia Religioznawcze* 1979, Nr. 4, S. 83—105.
- Blachnicki F., *Analiza, diagnoza i terapia* (Analyse, Diagnose und Therapie), *Tygodnik Powszechny* 1973, Nr. 10, S. 1—2.
- Ciupak E., *Religijność młodego Polaka* (Religiosität des jungen Polen), Warszawa 1934.
- Czerwiński J., *Postawy młodzieży szkolnej zamieszkałej w internatach szkolnych wobec religii* (Einstellung der Schuljugend aus Internaten zur Religion), *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 1978, Nr. 3, S. 103—112.
- Czerwiński J., *Przemiany światopoglądowe młodzieży podczas służby wojskowej* (Weltanschauliche Umwandlungen bei der Jugend während des Militärdienstes), *Studia Religioznawcze* 1979, Bd. 15, S. 63—85.
- Czerwiński J., *Polska religijność i Jan Paweł II* (Polnische Religiosität und Johannes Paul II.), *Argumenty* 1982, Nr. 6, S. 4—5.
- Dobrzański S. E., *Kulturowo-społeczne uwarunkowania postaw religijnych młodzieży* (Soziokulturelle Voraussetzungen der religiösen Haltungen der Jugend), *Roczniki Nauk Społecznych* 1978, Bd. 6, S. 117—136.
- Domagała H., Grzymała-Moszczyńska H., *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży* (Einstellung zur Religion und einige Formen und Bedingungen für das soziale Funktionieren der Jugend), *Studia Religioznawcze* 1979, Nr. 4, S. 37—82.
- Dyoniziak R., *Młodzieżowa „podkultura”*. *Studium socjologiczne* (Jugendliche „Subkultur”. Soziologische Studie), Warszawa 1965.
- Gołębowski B., *Młodzież o sobie i swoich dążeniach. Studium opinii młodzieży polskiej o głównych problemach kraju i młodego pokolenia w 1971 r.* (Jugend über sich selbst und ihr Streben. Eine Studie zur Meinung der polnischen Jugend über die Hauptprobleme des Landes und der jungen Generation im Jahre 1971), Warszawa 1976.
- Jabłoński Z., *Warszawska pielgrzymka pieszka przez uczestników opisana* (Warschauer Wallfahrt beschrieben von ihren Teilnehmern), in: *Panno Święta co Jasnej bronisz Częstochowy* (Heilige Jungfrau, Częstochowas Beschützerin), Paryż 1981, S. 130—136.
- Jerschina J., *Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej* (Die Ju-

- gend und die Säkularisierungsprozesse im gesellschaftlichen Bewusstsein), Warszawa-Kraków 1978.
- Kawecki Z., *Światopogląd maturzystów* (Weltanschauung der Abiturienten), Warszawa 1981.
- Kawecki Z., *Światopogląd młodzieży* (Weltanschauung der Jugend), Argumenty 1988, Nr. 48, S. 1—3.
- Kawecki Z., *Młodzież o roli Kościoła* (Die Jugend zur Rolle der Kirche), Argumenty 1983, Nr. 49, S. 4—5.
- Kawecki Z., *Religijność młodzieży — stan, uwarunkowania, kierunki przemian* (Religiosität der Jugend — Stand, Bedingungen, Umwandlungstendenzen), Wychowanie Obywatelskie 1984, Nr. 9, S. 556—568.
- Kozakiewicz M., *Wychowanie seksualne na tle zmian zachodzących w małżeństwie i rodzinie* (Sexuelle Erziehung angesichts der Umwandlungen in Ehe und Familie), in: *Zdrowie rodziny* (Gesundheit der Familie), hrsg. v. K. Bożkowska u. A. Sito, Warszawa 1983, s. 87—99.
- Laskowski J., *Poglądy i zachowania moralne narzeczonych* (Moralische Anschauungen und Verhalten der Brautleute), Więź 1975, Nr. 1, S. 83—95.
- Laskowski J., *Uwarunkowania trwałości małżeństwa chrześcijańskiego. Studium z socjologii prawa* (Voraussetzungen für die Beständigkeit der christlichen Ehe. Eine Studie zur Rechtssoziologie), Warszawa 1934.
- Mariański J., *Zróżnicowania pokoleniowe religijności wiejskiej* (Generationsdifferenzierung der Landreligiosität), Studia Płockie 1981, Bd. 9, S. 277—315.
- Mariański J., *Postawy moralne starszej młodzieży płockiej* (Moralische Haltungen älterer Jugend von Płock), Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego 1933, Bd. 4, S. 200—220.
- Mariański J., *Die prinzipiellen und die zielbezogenen Haltungen in der polnischen Gesellschaft*, Collectanea Theologica 1984, fasc. specialis, S. 65—95.
- Markowska D., *Rodzina w społeczności wiejskiej — ciągłość i zmiana* (Die Familie in der Dorfgemeinde — Kontinuität und Wandel), Warszawa 1976.
- Nowak S., *Wartości i postawy społeczne* (Werte und soziale Haltungen), in: *Systemy wartości a wzory konsumpcji społeczeństwa polskiego*. Praca zbiorowa (Wertsysteme und Konsummodelle der polnischen Gesellschaft. Sammelwerk), Warszawa 1980, S. 235—297.
- Olczak J., *Postawy uczniów klas maturalnych wobec religii i praktyk religijnych* (Einstellung der Abiturienten zu Religion und religiösen Praktiken), Euhemer — Przegląd Religioznawczy 1977, Nr. 3, S. 97—110.
- Owoc-Remiszewska H., *Postawy światopoglądowe uczniów techników rolniczych* (Weltanschauliche Haltungen der Schüler an landwirtschaftlichen Oberschulen), Studia Religioznawcze 1979, Bd. 15, S. 119—162.
- Pajka S., *Z badań nad światopoglądem młodzieży* (Aus den Forschungen über die Weltanschauung der Jugend), Wiśń Współczesna 1933, Nr. 5, S. 124—128.
- Paszkievicz J., *Młodzież szkół średnich o religii* (Äusserungen der Oberschüler zur Religion), Więź 1971, Nr. 2, S. 57—65.
- Piwoński W., *Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej* (Religiöse Haltungen älterer ausserschulischer Jugend), Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1970, Nr. 3, S. 53—76.
- Piwoński W., *Katolicyzm polski jako religijność narodu* (Polnischer Katholizismus als Religiosität der Nation), in: *Religia i życie społeczne* (Religion und das gesellschaftliche Leben), hrsg. v. W. Zdaniewicz, Poznań-Warszawa 1983, S. 66—82.
- Podgórecki A., *Zjawiska prawne w opinii publicznej* (Rechtsphänomene in der Öffentlichkeit), Warszawa 1964.
- Rydzan K., *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej społeczności miejskiej* (Kontinuität und Wandel in der religiösen Tradition. Eine soziologische Studie am Beispiel einer Stadtge-

- meinde), Lublin 1978 (Doktorarbeit — Archiv der Katholischen Universität in Lublin).
- R y c z a n K., *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej* (Kontinuität und Wandel in der religiösen Tradition), *Collectanea Theologica* 1979, Nr. 3, S. 163—166
- S k ó r z y ń s k a Z., *Młodzi w świetle ankiety „Mój światopogląd”* (Die Jugend im Lichte des Fragebogens „Meine Weltanschauung“), *Więź* 1960, Nr. 7—8, S. 89—98.
- S z a w i e l T., *Postawy wobec religii i ich korelaty* (Haltungen zur Religion und deren Korrelate), in: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej* (Kontinuität und Wandel in der kulturellen Tradition), hrsg. v. S. Nowak, Warszawa 1976, S. 439—469.
- S z t y c h m i l e r R., *Religijność katolickiej młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich* (Religiosität der katholischen Jugend, die täglich zu Berufs- und Oberschulen pendelt), *Studia Warmińskie* 1975, Bd. 12, S. 257—279.
- T u r e k W., *Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej* (Die Rolle des Seelsorgers bei der Vorbereitung der ausserschulischen Landjugend zum Sakrament der Ehe), *Studia Warmińskie* 1967, Bd. 4, S. 83—131.
- W a w r o F. W., *Společne uwarunkowania religijności maturzystów. Studium socjologiczne realizowane w wybranych miastach południowoschodniej Polski* (Gesellschaftliche Voraussetzungen für die Religiosität der Abiturienten Eine soziologische Studie, durchgeführt in ausgewählten Städten Südostpolens), Lublin 1982 (Doktorarbeit — Archiv der Katholischen Universität in Lublin).
- W i e l o w i e y s k i A., *O religijności młodzieży i niezwykłych przemianach Kościoła w Polsce* (Zur Religiosität der Jugend und den überraschenden Umwandlungen in der Kirche Polens), *Communio — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1983, Nr. 4, S. 114—124.