PIERWSZY WSPÓLNY KONGRES NAUKOWY POLSKICH I NIEMIECKICH SOCJOLOGÓW RELIGII

ERSTE GEMEINSAME KONFERENZ POLNISCHER UND DEUTSCHER RELIGIONSSOZIOLOGEN

Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech

Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten des religiösen Wandels in Polen und Deutschland

15-17.09.2011 Kraków / Krakau

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, ul. Kopernika 26,
Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Kopernikastraße 26

Organizatorzy i partnerzy / Organisatoren und Partner:

Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego (PTS)/
Sektion Religionssoziolgie der Polnischen Soziologischen Gesellschaft

Sekcja Socjologii Religii Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego/
Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS)

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie /
Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Krakau

Fundacja Wspólpracy Polsko-Niemieckiej/ Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit

Fundacja Konrada Adenauera, Warszawa / Konrad-Adenauer-Stiftung, Warschau

Niemiecki Konsulat Generalny w Krakowie / Deutsches Generalkonsulat, Krakau

Fundacja Fritz Thyssen /Fritz Thyssen Stiftung

##############

Komitet Organizacyjny / Vorbereitungsteam

Prof. dr hab. **Maria Libiszowska-Żółtkowska,** IPSiR, Uniwersytet Warszawski / Institut für gesellschaftliche Prophylaxe und Resozialisierung der Universität Warschau

Prof. dr hab. **Elżbieta Firlit**, Katedra Socjologii, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie / Lehrstuhl für Soziologie der Wirtschaftshochschule Warschau

Prof. dr hab. **Krzysztof Koseła,** Instytut Socjologii Uniwersytet Warszawski / Institut für Soziologie der Universität Warschau

Prof. dr hab. **Detlef Pollack**, Uniwersytet Münster/Universität Münster

Prof. dr hab. **Gert Pickel,** Uniwersytet w Lipsku / Universität Leipzig

Dr **Michael Hainz SJ,** Wyższa Szkoła Filozoficzna w Monachium i Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie/Hochschule für Philosophie, München und Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Krakau

Program/Programm

Czwartek / Donnerstag, 15.09.2011

godz. (Uhr) 16:00 Otwarcie konferencji /Eröffnung der Konferenz

Prof. dr hab. **Henryk Pietras SJ**, Rektor Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum

Dr **Heinz Peters**, Konsul Generalny Republiki Federalnej Niemiec w Krakowie / Generalkonsul der Bundesrepublik Deutschland in Krakau

Prof. dr hab. **Maria Libiszowska-Żółtkowska,** IPSiR, Uniwersytet Warszawski, Przewodnicząca Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego / Institut für gesellschaftliche Prophylaxe und Resozialisierung der Universität Warschau; Vorsitzende der Sektion Religionsoziologie der PolnischenGesellschaft für Soziologie

Dr hab. **Christel Gärtner,** Uniwersytet Münster, Przedstawicielka Sekcji Socjologii Religii DGS / Exzellenzcluster „Religion und Politik der Kulturen der Vormoderne und Moderne“, Universität Münster, Sprecherin der Sektion Religionssoziologie der DGS

godz. (Uhr) 16:30 - 18:30 Sesja I:

Przemiany religijne w Polsce i w Niemczech / Einführung und Austausch zum Thema des religiösen Wandels in Polen und Deutschland

Moderator: Prof. dr hab. Maria Libiszowska- Żółtkowska

godz. (Uhr) 16:30-17:00 Prof. dr hab. **Detlef Pollack,** (Uniwersytet Münster/ Universität Münster, Exzellenzcluster “Religion und Politik der Kulturen der Vormoderne und Moderne”)

Przemiany religijne w Niemczech: modele i konteksty

Religiöser Wandel in Deutschland: Muster und Zusammenhänge

godz. (Uhr) 17:00-17:10 Dr **Tadeusz Szawiel, (**Instytut Socjologii Uniwersytet Warszawski /Institut für Soziologie der Universität Warschau)

Komentarz polski do przemian religijnych w Niemczech

Ein polnischer Kommentar zum religiösen Wandel in Deutschland

godz. (Uhr): 17:10 – 17:30 Dyskusja / Vertiefung des Themas, Diskussion

godz. (Uhr) 17.30-17.45 Przerwa / Pause

godz. (Uhr) 17:45-18:15 Ks**.** Prof. dr hab. **Janusz Mariański**, (Katedra Socjologii Moralności Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / Lehrstuhl für Moralsoziologie der Katholischen Universität Lublin)

Tendencje rozwojowe religijności w Polsce

Entwicklungstrends der Religiosität in Polen

godz. (Uhr) 18:15- 18:25 Dr **Michael Hainz SJ,** (Wyższa Szkoła Filozoficzna w Monachium i Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie / Hochschule für Philosophie, München, und Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Krakau)

Niemiecki komentarz do przemian religijnych w Polsce

Ein deutscher Kommentar zum religiösen Wandel in Polen

godz. (Uhr) 18:25 – 18:45 Dyskusja / Vertiefung des Themas, Diskussion

##################

godz. (Uhr) 19:00: Bufet w pomieszczeniach Ignatianum / Büfett in den Räumen des Ignatianums

Piątek, 16 września 2011 / Freitag, 16. September 2011

godz. (Uhr) 9:00 – 10:50 Sesja II:

Socjologiczne teorie religii / Soziologische Religionstheorien

Moderator: Prof. dr hab. Detlef Pollack

Prof. dr hab. **Andrzej Wójtowicz,** (Katedra Socjologii Szkoła Głowna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie /Lehrstuhl für Soziologie der Warschauer Universität für Lebenswissenschaft)

Klasyczne tradycje w polskiej socjologii religii. Kierunki, problematyka, paradygmaty

Klassische Traditionen in der polnischen Religionssoziologie. Richtungen, Problemstellung, Paradigmen

Prof. dr hab. **Irena Borowik**, dr **Małgorzata Zawiła** (Instytut Socjologii Uniwersytet Jagielloński / Jagiellonen Universität, Krakau)

Socjologia religii w Polsce - współczesność

Zur modernen Religionssoziologie in Polen

Prof. em. dr. **Hartmann Tyrell**, (Uniwersytet w Bielefeld / Universität Bielefeld)

Uwagi do teorii sekularyzacji

Anmerkungen zum Säkularisierungstheorem

Cand. dr. **Manuel Franzmann** M.A., (Goethe-Uniwersytet we Frankfurcie nad Menem/Goethe-Universität Frankfurt/Main)

Analiza materialna zsekularyzowanej wiary jako przyczynek do ugruntowanego empirycznie pojęcia sekularyzacji

Materiale Analyse des säkularisierten Glaubens als Beitrag zu einem empirisch gesättigten Säkularisierungsbegriff

godz. (Uhr) 10:20-10:50 Dyskusja / Diskussion

godz. (Uhr) 10:50-11:20 Przerwa / Pause

godz. (Uhr) 11:20 – 13:10 **Sesja III**

Teorie religii w świetle danych empirycznych

Religionstheorien im Licht empirischer Daten

Moderator: Prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz

Dr. **Olaf Müller**, (Centrum badań „Religia i polityka“, Uniwersytet w Münster/ Exzellenzcluster „Religion und Politik“, Universität Münster)

Między sekularyzacją a rewitalizacją: Kościoły i religijność w Europie środkowo-wschodniej i wschodniej. Analiza porównawcza procesów zachodzących od roku 1989/90

Zwischen Säkularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90

Prof. Dr. **Gert Pickel,** (Uniwersytet w Lipsku / Universität Leipzig)

Religie Niemiec, Polski i Europy - porównanie. Empiryczny test teorii socjologii religii

Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien

Ks. Prof. dr hab. **Witold Zdaniewicz SAC**, (Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC / Institut für Statistik der katholischen Kirche der Pallotiner)

Przemiany zachowań religijnych w Polsce w świetle wskaźników dominicantes i communicantes w latach 1980 - 2010

Wandlungsprozesse der religiösen Praktiken in Polen im Licht der Indikatoren Kirchgang und Kommunionempfang von 1980 bis 2010

Prof. dr hab. **Krzysztof Koseła,** (Instytut Socjologii Uniwersytet Warszawski / Institut für Soziologie der Universität Warschau)

Zmiana religijna w świetle danych empirycznych. Przypadek Polski

Religiöser Wandel im Licht der empirischen Daten. Das Beispiel Polen

godz. (Uhr) 12:40-13:10 Dyskusja / Diskussion

godz. (Uhr) 13:10-14:15 Przerwa, obiad w pomieszczeniach Ignatianum
Pause, Mittagsessen in Räumen des Ignatianum

godz. (Uhr) 14:15 - 16:05 **Sesja IV**

Kościoły katolicki i ewangelicki w Polsce i w Niemczech
Die katholische Kirche und die evangelische Kirche in Polen und Deutschland

Moderator: Dr Kornelia Sammet

Prof. dr hab. **Elżbieta Firlit**, (Katedra Socjologii, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie / Lehrstuhl für Soziologie der Wirtschaftshochschule Warschau)

Przemiany w strukturach Kościoła katolickiego w Polsce w okresie transformacji systemowej

Wandlungen in den Strukturen der katholischen Kirche in Polen in der Phase der Systemtransformation

Dr **Stella Grotowska,** (Instytut Socjologii Uniwersytet Wrocławski / Institut für Soziologie der Universität Breslau)

Trzeci sektor w Kościele katolickim w Polsce

Der dritte Sektor in der katholischen Kirche in Polen

Prof. dr hab. **Halina Rusek**, (Uniwersytet Śląski w Katowicach /Schlesische Universität in Kattowitz)

Rola polskiego protestantyzmu w życiu społecznym i kulturze

Die Rolle des polnischen Protestantismus im gesellschaftlichen Leben

Prof. Dr. habil. **Michael Ebertz**, (Wyższa Szkoła Katolicka w Fryburgu Bryzgowijskim / Katholische Hochschule Freiburg)

Kryzys i reforma Kościoła. Katolicyzm w Niemczech

Kirchenkrise und Kirchenreform. Katholizismus in Deutschland

godz. (Uhr) 15:35-16:05 Dyskusja / Diskussion

godz. (Uhr) 16:05-16:30 Przerwa / Pause

godz. (Uhr) 16:30 – 17:30 **Sesja równoległa I (parallel)**

Popularne formy religijności
Formen populärer Religiosität

Moderator: Prof. Dr. Dr. habil. Michael Ebertz

Prof. dr hab. **Halina Mielicka-Pawłowska**, (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach /Jan Kochanowski Universität Kielce)

Obyczajowość religijna Polaków

Das religiöse Brauchtum der Polen

Prof. dr hab. **Wojciech Świątkiewicz,** (Instytut Socjologii Uniwersytet Śląski w Katowicach / Institut für Soziologie der Schlesische Universität Kattowitz)

Viatores non eunt, ut eant. Pielgrzymowanie we współczesnej Polsce jako przejaw duchowości i styl życia

Viatores non eunt, ut eant. Das Pilgern im zeitgenössischen Polen als Ausdruck von Spiritualität und als Lebensstil

Godz. (Uhr) 17.10-17.30 Dyskusja / Diskussion

godz. (Uhr) 16:30 – 17:30 **Sesja równoległa II (parallel)**

Religijni wirtuozi
Religiöse Virtuosen und Virtuosinnen

Moderator: Prof. dr hab. Halina Rusek

Prof. dr hab. **Józef Baniak,** (Instytut Socjologii Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Institut für Soziologie der Adam-Mickiewicz-Universität Posen)

Kandydaci do zawodu księdza i księża czyli "losy powołań" kapłańskich w Polsce w latach 1900 – 2010

Priesteramtskandidaten und Priester, d.h. die "Schicksale der Berufungen" zum Priestertum in Polen von 1900 bis 2010

Dr. **Kornelia Sammet, (**Uniwersytet w Lipsku / Universität Leipzig)

Protestanckie pastorki w Niemczech

Evangelische Pfarrerinnen in Deutschland

Godz. 17.10 (Uhr) Dyskusja / Diskussion

godz. (Uhr) 17:30-18:00 Przerwa / Pause

godz. (Uhr) 18:00 – 19:30 Sesja równoległa III (parallel)

Religia i media

Religion und Medien

Moderator: Prof. dr hab. Gert Pickel

Dr **Maria Sroczyńska**, (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach / Jan Kochanowski Universität Kielce)

„Katolickie radio w twoim domu"- fenomen Radia Maryja w Polsce

„Das katholische Radio in deinem Haus" – Das Phänomen des Radio Maryja in Polen

Dr. habil. **Christel Gärtner,** (Uniwersytet w Münster / Exzellenzcluster „Religion und Politik der Kulturen der Vormoderne und Moderne", Universität Münster)

Religia i media w Niemczech. Jak elita dziennikarska rozumie religię

Religion und Medien in Deutschland. Das Religionsverständnis von Elitejournalisten

Dr. **Ewa Stachowska**, (Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytet Warszawski / Institut für gesellschaftliche Prophylaxe und Resozialisierung der Universität Warschau)

Między tabloidyzacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie

Zwischen sensationslüsterner Kurzkommunikation der Religion und religiöser Angliederung in Facebook. Religion und Medien in der modernen Welt

godz. (Uhr) 19:00-19:30 Dyskusja / Diskussion

godz. (Uhr) 18.00 – 19:30 Sesja równoległa IV (paralel)

Nowe zjawiska religijne
Neue religiöse Phänomene

Moderator: Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz

Prof. dr hab. **Maria Libiszowska-Żółtkowska,** (Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytet Warszawski / Institut für gesellschaftliche Prophylaxe und Resozialisierung der Universität Warschau)

Nowe ruchy religijne w Polsce

Neue religiöse Bewegungen in Polen

Ks. **Stanisław Wargacki SVD,** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II /Katholische Universität Jana Pawła II - Lublin)

New Age

Prof. dr habil. **Bernt Schnettler,** (Uniwersytet w Bayreuth / Universität Bayreuth)

Doświadczenie transcendencji a popularna religia w Niemczech

Transzendenzerfahrung und populäre Religion in Deutschland

godz. (Uhr) 19:00-19:30 Dyskusja / Diskussion

godz. 20:00 (Uhr)

Bufet z bawarskim piwem w pomieszczeniach Niemieckiego Konsulatu Generalnego, ul. Stolarska 7 (blisko Rynku)

Büfett mit bayerischem Bier in den Räumen des Deutschen Generalkonsulats, Stolarska-Straße 7 (in der Nähe des Hauptplatzes)

$$$$$$$$$$$$$$$$$$

Sobota, 17 Września 2011 / Samstag, 17. September 2011

godz. (Uhr) 9:00 - 10:30 **Sesja V**

Religia w sferze publicznej
Religion in der Öffentlichkeit

Moderator : Prof. dr hab. Krzysztof Koseła

Prof. dr. **Susanne Pickel,** (Uniwersytet w Duisburg-Essen/Universität Duisburg-Essen)

Does God still cast his ballot? Wpływ Kościołów na zachowania wyborców w Europie zachodniej i wschodniej

Does God still cast his ballot? Zum Einfluss kirchlicher Prägung auf das Verhalten west- und osteuropäischer Wähler

Prof. dr hab. **Mirosława Grabowska,** (Instytut Socjologii Uniwersytet Warszawski i CBOS/ Institut für Soziologie der Universität Warschau und Zentrum zur Erforschung der öffentlichen Meinung, Warschau)

Religia a polityka

Religion und Politik

Dr **Gergely Rosta**, (Instytut Socjologii Uniwersytet w Münster/Universität Münster)

Religijność i polityczne preferencje. Polska jako wyjątek?

Religiosität und politische Präferenzen. Polen als Ausnahmefall?

godz. (Uhr) 10:00-10:30 Dyskusja / Diskussion

godz. 10:30-11:00 Przerwa / Pause

godz. (Uhr) 11:00 – 12:30 Sesja VI

Socjalizacja, młodzież i religia
Sozialisation, Jugend und Religion

Moderator: Dr hab. Christel Gärtner

Br. Dr. **Michael Hainz SJ,** (Wyższa Szkoła Filozoficzna w Monachium i Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie /Hochschule für Philosophie, München, und Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Krakau)

Dlaczego Polacy są tak pobożni? Czy takimi pozostaną? Próba wyjaśnienia i prognozy w oparciu o teorie Davida Martina, Bernharda Groma i Pierre'a Bourdieu

Warum sind die Polen so fromm? Werden sie es bleiben? Ein Erklärungs- und Prognoseversuch mit Hilfe der Theorien von David Martin, Bernhard Grom und Pierre Bourdieu.

Ks. Prof. dr hab. **Sławomir Zaręba SAC,** (Instytut Socjologii Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie / Institut für Soziologie der Kardinal Stefan Wyszyński Universität Warschau)

Religijność jako sfera kontaktów z sacrum. Przykład polskiej młodzieży

Religiosität als Kontaktsphäre mit dem Heiligen. Das Beispiel der polnischen Jugend

Dr. cand.**Anja Gladkich**, (dipl. kult., Uniwersytet w Lipsku / Universität Leipzig)

Młodzież a religia w Niemczech i Polsce po przełomie

Jugend und Religion in Deutschland und Polen nach dem Umbruch

godz. (Uhr) 12: 00 - 12:30 Dyskusja / Diskussion

Godz. (Uhr) 12:30-13:45: Przerwa

obiad w pomieszczeniach Ignatianum

Pause, Mittagsessen in Räumen des Ignatianum

godz. (Uhr) 13:45 – 15:30 Podsumowująca dyskusja plenarna Schlussplenum

Moderator: Prof. dr hab. Elżbieta Firlit

Czego nauczyliśmy się od siebie? Jak opisujemy, analizujemy i interpretujemy przemiany religijne w Polsce i Niemczech oraz teorie i metody badawcze socjologii religii?

Was haben wir voneinander gelernt? Wie beschreiben, analysieren und interpretieren wir den religiösen Wandel in Polen und Deutschland und besondere Theorien und wissenschaftliche Werkzeuge der Religionssoziologie?

Paneliści / Podiumsteilnehmer (à 10 min):

Ks. Prof. dr hab. **Janusz Mariański**, Katedra Socjologii Moralności Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła
Prof. dr hab**. Zbigniew Stachowski,** Uniwersytet Rzeszowski / Universität Rzeszów
Prof. dr habil. **Gert Pickel,** Uniwersytet w Lipsku / Universität Leipzig
Prof. dr. Dr. habil. **Michael Ebertz,** Wyższa Szkoła Katolicka w Fryburgu Bryzgowijskim/ Katholische Hochschule Freiburg

godz. (Uhr) 14:25 – 15:00 Dyskusja / Diskussion
(m.in. perspektywy kolejnych wspólnych przedsięwzięć /u.a. Perspektiven künftiger Zusammenarbeit)

godz.15:00-15:30 Wystąpienia końcowe – zamknięcie konferencji /Schlussworte

Prof. dr hab. **Maria Libiszowska – Żółtkowska,** IPSiR, Uniwersytet Warszawski, Przewodnicząca Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego/ Universität Warschau, Vorsitzende der Sektion Religionsoziologie der Polnische Gesellschaft für Soziologie

Dr hab. **Christel Gärtner,** Uniwersytet Münster, Przedstawicielka Sekcji Socjologii Religii DGS / Exzellenzcluster „Religion und Politik der Kulturen der Vormoderne und Moderne“, Universität Münster, Sprecherin der Sektion Religionssoziologie der DGS

Prof. dr hab. **Józef Bremer SJ** dziekan Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum; UJ / Dekan der Philosophischen Fakultät der Philosophisch-Pädagogischen Hochschule Ignatianum Krakau und Jagiellonen Universität Krakau

ABSTRAKTY / ABSTRACTS

DETLEF POLLACK

Religiöser Wandel in Deutschland: Muster und Zusammenhänge

Um die religiösen Wandlungsprozesse in Deutschland erfassen zu können, muss strikt zwischen Ost- und Westdeutschland unterschieden werden. Während im Westen Deutschlands noch immer über 80 % der Bevölkerung der Kirche angehören, macht der Anteil der Kirchenmitglieder in Ostdeutschland nur etwa 25 % aus. In Westdeutschland sind Christentum und Kirche mehrheitlich akzeptiert, im Osten Deutschlands herrscht eine Kultur der religiösen Indifferenz und der Konfessionslosigkeit vor. Die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse haben einen starken Einfluss auf die Form der Tradierung des christlichen Glaubens, das Vertrauen zur Kirche sowie Motive des Kirchenaustritts.
Die kirchliche Bindekraft ist in starkem Maße von sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Kontextfaktoren abhängig. Obwohl sich das Kirchensteueraufkommen und die kirchliche Personalausstattung in Westdeutschland in den Jahren nach 1960 erhöht haben, ist es den Kirchen nicht gelungen, den Trend zur Entkirchlichung umzukehren. Entscheidende Faktoren für den kirchlichen Bedeutungsverlust sind in der ökonomischen Wohlstandsanhebung, der Erweiterung des Freizeit- und Unterhaltungsangebots, dem Ausbau sozialstaatlicher Sicherungssysteme, der Verschärfung der Wettbewerbssituation auf dem Arbeitsmarkt, der Erhöhung des Bildungsniveaus, dem damit verbundenen Wertewandel sowie der kulturellen und religiösen Pluralisierung zu vermuten. Im Osten Deutschlands müssen für den dramatischen Minorisierungsprozess der Kirchen vor allem politische Repression, sozialstrukturelle Umstrukturierungen, ein schwach ausgeprägtes Nationalbewusstsein sowie eine traditionell überkommene Kirchendistanz verantwortlich gemacht werden.
Auch wenn die Verbreitung des Glaubens an Gott weit über der Bereitschaft, sich am kirchlichen Leben zu beteiligen, liegt, besteht zwischen kirchlichem Engagement und Gottesglauben eine positive Korrelation. ‚Believing without belonging' (Grace Davie) (eigentlich müsste es heißen ‚believing without attending') lässt sich zwar als religiöses Muster nachweisen; es gilt jedoch, dass die Wahrscheinlichkeit des Glaubens mit der Zugehörigkeit zur Kirche und auch mit der kirchlichen Praxis steigt.
In den letzten Jahren hat sich das Interesse an außerkirchlichen Formen der Religiosität (New Age, Zen-Meditation, Mystik Reinkarnation, Okkultismus, Esoterik, Bachblütentherapie usw.) zweifellos erhöht. Die Zuwächse bleiben jedoch relativ gering und können die Verluste der großen Kirchen nicht kompensieren. Zu einigen, insbesondere älteren Formen außerkirchlicher Religiosität steht zudem konventionelle Kirchlichkeit nicht in einem Alternativ-, sondern in einem Komplementaritätsverhältnis. Neuere Formen außerkirchlicher Religiosität hingegen sind von traditionaler Kirchlichkeit und religiöser Sozialisation tatsächlich weitgehend unabhängig. Inwieweit diese neueren Formen zur dominanten Sozialform des Religiösen werden, bleibt abzuwarten. Gegenwärtig bilden die Kirchen noch immer die wichtigsten Repräsentanten auf dem religiösen Feld.

Przemiany religijne w Niemczech: wzorce i konteksty

Dla zrozumienia procesów przemian religijnych w Niemczech należy ściśle rozróżnić Niemcy wschodnie i zachodnie. Podczas gdy w zachodniej części 80% ludności wciąż należy do Kościoła, liczba wiernych na wschodzie Niemiec stanowi tylko ok. 25%. W Niemczech zachodnich większość akceptuje chrześcijaństwo i Kościół, na wschodzie panuje kultura religijnego indyferentyzmu i bezwyznaniowości. Te relacje wyznaniowe mają znaczący wpływ na formę przekazywania wiary chrześcijańskiej, zaufanie do Kościoła oraz motywy występowania z Kościoła.

Siła więzów łączących z Kościołem zależy w znacznej mierze od czynników społecznych, ekonomicznych, kulturowych oraz kontekstu politycznego. Mimo że od 1960r. w Niemczech

zachodnich zwiększyły się przychody z podatku kościelnego oraz baza personalna Kościoła, nie udało się odwrócić trendu odchodzenia od Kościoła. Można przypuszczać, że o spadku znaczenia Kościoła zadecydowały takie czynniki jak wzrost ekonomicznego dobrobytu, szeroka oferta spędzania czasu wolnego i rozrywki, rozwój państwowej struktury gwarantującej bezpieczeństwo socjalne, zaostrzenie się konkurencji na rynku pracy, wzrost poziomu wykształcenia oraz związana z nim zmiana systemu wartości, jak też pluralizm kulturowy i religijny. Przyczyną dramatycznego ograniczania znaczenia Kościołów w Niemczech wschodnich były przede wszystkim represje polityczne, restrukturyzacje socjokulturowe, słabo wykształcona świadomość narodowa oraz przekazywany tradycyjnie zdystansowany stosunek do Kościoła.

Nawet jeśli popularność wiary w Boga przewyższa znacznie gotowość do uczestnictwa w życiu Kościoła, to istnieje jednak pozytywna korelacja pomiędzy zaangażowaniem w życie Kościoła i wiarą w Boga. 'Believing without belonging' (Grace Davie) (właściwie należałoby powiedzieć 'believieng without attending') sprawdza się jako model religijności; prawdą jest też jednak, że prawdopodobieństwo wiary zwiększa się wraz ze wzrostem przynależności do Kościoła i praktyk kościelnych.
W ostatnich latach bez wątpienia zwiększyło się zainteresowanie pozakościelnymi formami religijności (New Age, medytacje zen, reinkarnacja, okultyzm, ezoteryka, kwiatowa terapia Bacha itp.). Ten przyrost jest jednak stosunkowo niewielki i nie rekompensuje strat wielkich Kościołów. Poza tym stosunek kilku, na ogół starszych, form religijności pozakościelnej do konwencjonalnej przynależności do Kościoła nie ma charakteru alternatywnego lecz komplementarny. Nowsze formy religijności pozakościelnej są natomiast w dużej mierze rzeczywiście niezależne od tradycyjnej przynależności do Kościoła i religijnej socjalizacji. Z czasem okaże się, jak dalece te nowe formy staną się dominującą społeczną formą religii. Obecnie najważniejszymi przedstawicielami na polu religii są wciąż jeszcze Kościoły.

JANUSZ MARIAŃSKI

Tendencje rozwojowe religijności w Polsce

Proces sekularyzacji w Polsce nie rozpoczął się z chwilą zmian ustrojowych w 1989 roku, ale w warunkach transformacji politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych ulega – być może – pewnemu przyspieszeniu. Upadek reżimu komunistycznego umożliwił w szerszym zakresie otwarcie się na świat. Rozwój technologii informatycznych przyczynił się do masowego pojawienia się prądów kulturowych, modeli życia i światopoglądów, w tym także tych, które są sprzeczne z katolicyzmem, lub nawet są wrogo do niego nastawione. Jest to jeden z ważnych czynników przyśpieszających proces sekularyzacji w społeczeństwie polskim. Niektórzy obserwatorzy społeczeństwa polskiego już dzisiaj dostrzegają daleko idące zmiany w religijności Polaków, a tezę o wyjątkowym charakterze polskiej religijności na tle innych krajów europejskich uważają za wręcz fałszywą. Zdecydowana większość socjologów europejskich wypowiadających się na temat polskiego katolicyzmu prognozuje szybką sekularyzację w Polsce.
Od 20 lat budujemy nowe społeczeństwo, społeczeństwo wielkiej zmiany, transformacji, modernizacji. Stajemy się społeczeństwem nowoczesnym i pluralistycznym, a równocześnie zachowujemy – mimo pewnych negatywnych trendów – tradycję i wiarę chrześcijańską. Rodzina, naród, Kościół – to są niewątpliwie filary kulturotwórczej i etycznej roli polskiego katolicyzmu. I jest Jan Paweł II! Czy byłoby to wszystko możliwe bez jego nauczania i świadectwa życia? Jak długo dziedzictwo Jana Pawła II zachowa moc kształtującą polski katolicyzm, „przypadek szczególny" w Europie – jak mówią socjologowie, czy „polski cud" – jak mówią teologowie? Jak przedstawia się religijność Polaków w warunkach modernizującego się społeczeństwa, imitującego w wielu dziedzinach życia społecznego wzorce zachodnioeuropejskie? Czy powoli realizuje się scenariusz daleko posuniętej sekularyzacji?
W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej w latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie, Polacy nie odwrócili się od religii, nawet jeżeli religia nie pełni

centralnej roli w kształtowaniu indywidualnej i zbiorowej tożsamości wszystkich Polaków, nie tworzy już „baldachimu" nad całym społeczeństwem. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacji społecznej nie wywarły wyraźnego wpływu na stan praktyk religijnych. Kolejne kohorty wiekowe cechują się podobnym poziomem praktyk religijnych. Tadeusz Szawiel podaje trzy istotne czynniki przyczyniające się do spowolnienia zmian w praktykach religijnych i religijności w ogóle. Po pierwsze, polska transformacja ustrojowa nie narusza istniejących więzi społecznych w stosunkowo stabilnych społecznościach lokalnych (dla wiary religijnej jest ważna pewnego rodzaju kontrola społeczna); po drugie, sprawnie działające instytucje kościelne, przede wszystkim na poziomie parafialnym; po trzecie, lekcje religii w szkole, które w skali masowej podtrzymywały i pobudzały motywacje religijne. Nie bez znaczenia był tzw. czynnik papieski. Od końca lat siedemdziesiątych w biografiach religijnych Polaków miał swój udział Jan Paweł II, którego pielgrzymki do kraju nabierały charakteru wielkiego narodowego i religijnego wydarzenia.
Procesy sekularyzacyjne dokonują się bez wątpienia w społeczeństwie polskim, ale interpretacje tego faktu mogą być różne. Religia i Kościół katolicki w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym, a niektóre formy myślenia i działania będą się wyodrębniać ze sfery religijno- kościelnej. Można przypuszczać, że w XXI wieku będą zaznaczać się procesy „ pełzającej" (spowolnionej) sekularyzacji podobne (ale nie identyczne) do tych, jakie zaistniały w wysoko rozwiniętych społeczeństwach pluralistycznych. Zostaną uruchomione innego typu czynniki energicznie popierające i inicjujące procesy sekularyzacyjne niż te, które działały w okresie realnego socjalizmu (np. niewiara lub indyferentyzm religijny wywodzące się z przesłanek ideologii liberalnej). Religijność jest zagrożona nie tylko przez dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe, ale i przez różnego rodzaju ofensywy ideologiczne wrogie chrześcijaństwu.
Gdybyśmy wyróżnili trzy scenariusze przyszłości religii i Kościoła: scenariusz rozpadu, scenariusz wzrostu i scenariusz stabilizacji, to w świetle dotychczasowych wyników badań socjologicznych najbardziej prawdopodobny byłby wariant trzeci, następnie pierwszy i najmniej prawdopodobny – wariant drugi. Mimo pesymistycznej wymowy – z kościelnego punktu widzenia – niektórych wyników badań socjologicznych nie można wykluczyć odmiennych kierunków przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Nie można jednak wykluczyć mechanizmu samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy", to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości (około trzeci część Polaków uważa, że religijność w Polsce zmniejszy się w przyszłości).

Entwicklungstendenzen der Religiosität in Polen

Der Säkularisierungsprozess fing in Polen zwar nicht mit den Änderungen im politischen System 1989 an, aber er wird durch die Prozesse der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Transformation - vermutlich - beschleunigt. Der Zerfall des kommunistischen Regimes machte eine weitere Öffnung gegenüber der Welt möglich. Die Entwicklung der informatischen Technologien trug zur Verbreitung von neuen Kulturströmungen, Lebensstilen und Weltanschauungen, die zum Teil dem Katholizismus entgegengesetzt oder ihm gegenüber feindlich eingestellt sind. Das ist einer der wichtigsten Faktoren, die den Säkularisierungsprozess in der polnischen Gesellschaft beschleunigen. Manche Beobachter der polnischen Gesellschaft bemerken schon heute tiefgreifende Veränderungen in der Religiosität der Polen und lehnen die These vom besonderen – im Vergleich zu anderen europäischen Ländern - Charakter der polnischen Religiosität ab. Die Mehrheit der europäischen Soziologen, die sich über den polnischem Katholizismus äuβern, sagt eine schnelle Säkularisierung Polens voraus.
Seit 20 Jahren bauen wir eine neue Gesellschaft – eine Umbruchs-, Transformations- und Modernisierungsgesellschaft. Wir werden zu einer modernen und pluralistischen Gesellschaft und geben dabei – abgesehen von einigen negativen Trends – unsere Tradition und unseren christlichen Glauben nicht auf. Die Familie, Nation und Kirche bilden zweifelsfrei die Säulen der kulturbildenden und ethischen Funktion des polnischen Katholizismus. Und es ist noch

Johannes Paul II zu erwähnen! Wäre das alles ohne seine Lehre und sein Lebenszeugnis möglich? Wie lange wird das Erbe von Johannes Paul II. den polnischen Katholizismus prägen? Haben wir mit einem „Sonderfall" in Europa zu tun, wie die Soziologen meinen, oder mit dem „polnischen Wunder", wie es die Theologen nennen? Wie sieht die Religiosität der Polen in einer Gesellschaft aus, die sich modernisiert und in vielen Bereichen des sozialen Lebens westeuropäische Muster nachahmt? Wird allmählich das Szenario der fortschreitenden Säkularisierung verwirklicht?

In der Zeit der groβen politischen Transformation in den 90er Jahren und am Anfang des 21. Jahrhunderts blieben der deklarierte Glaube und die religiösen Praktiken auf stabilem Niveau. Die Polen wandten sich nicht von der Religion ab, obwohl sie keinen entscheidenden Einfluss mehr auf die Gestaltung der individuellen Identität und der Gruppenidentität aller Polen ausübt, keinen „Schutzschirm" mehr über der ganzen Gesellschaft bildet. Die gewaltigen und tiefen Modernisierungsprozesse wirkten sich auf die religiösen Praktiken nicht bemerkbar aus. Die aufeinander folgenden Alterskohorten weisen ein ähnliches Niveau der religiösen Praktiken auf. Tadeusz Szawiel nennt drei wichtige Faktoren, die zur Verzögerung der Änderungen im Bereich der religiösen Praktiken und der Religiosität im Allgemeinen beitragen. Erstens zerreiβt die polnische Transformation des politischen Systems die bestehenden sozialen Bande in relativ stabilen lokalen Gemeinschaften nicht (bei dem religiösen Glauben spielt die soziale Kontrolle eine gewisse Rolle); zweitens funktionieren die kirchlichen Einrichtungen, besonders auf der Gemeindenebene, reibungslos; drittens hat der Religionsunterricht in den Schulen die religiöse Motivation massenweise aufrechterhalten bzw. geweckt. Nicht ganz ohne Bedeutung war auch der sog. „päpstliche Faktor": Seit Ende der 70er Jahre hatte auch Johannes Paul II, dessen Pilgerfahrten ins Heimatland immer zu groβen nationalen und religiösen Ereignissen wurden, seinen Anteil an religiösen Biographien der Polen.

Zweifellos vollziehen sich in Polen Säkularisierungsprozesse, die jedoch unterschiedlich ausgelegt werden können. Die Religion und katholische Kirche in Polen sind nicht imstande, ihre dominierende Position auf dem Weltanschauungsmarkt unter bisherigen Bedingungen beizubehalten. Manche Denkformen und Handlungsweisen werden sich von der religiös-kirchlichen Sphäre trennen. Vermutlich zeichnen sich im 21. Jh. solche „kriechenden" (verlangsamten) Säkularisierungsprozesse ab, die den in den hochentwickelten pluralistischen Ländern vollzogenen Vorgängen ähnlich (aber mit ihnen nicht identisch) sind. Andere als die in der Zeit des realen Sozialismus wirkenden Faktoren werden dann für die Einleitung und aktive Förderung der Säkularisierungsprozesse relevant (etwa Unglaube oder religiöser Indifferentismus, die den Voraussetzungen der liberalen Ideologie entstammen). Die Religiosität wird nicht nur durch sozio-kulturelle Wandlungen, sondern auch durch verschiedenartige ideologische Offensiven gegen Christentum bedroht.

Von drei für Religion und Kirche denkbaren Zukunftsszenarien: Verfall, Aufstieg und Stabilisierung ist aufgrund der bisherigen soziologischen Untersuchungen das dritte Szenario als höchstwahrscheinlich zu betrachten; weniger wahrscheinlich wäre dann das zweite und am wenigsten das dritte. Trotz pessimistischer – aus der Sicht der Kirche – Ergebnisse mancher soziologischen Forschungen ist auch eine entgegengesetzte Wandlungsrichtung nicht auszuschlieβen. Soziale Prozesse lassen sich, besonders im religiösen Bereich, nur schwer voraussehen. Deswegen mag das, was heute als unrealistisch gilt, unter sich wandelnden Umständen irgendwann wahrscheinlich erscheinen. Ebenso lässt sich aber auch eine selbsterfüllende Prophezeiung nicht ausschlieβen. Wenn die Mehrheit daran glaubt, dass ein potentieller „Tatbestand" verwirklicht wird, kommt er möglicherweise zustande (ca. jeder dritte Pole meint, dass die Religiosität in Zukunft sinken wird).

MICHAEL HAINZ

Deutscher Kommentar zum religiösen Wandel in Polen

Methodische Vorbemerkungen:

1. Teilnehmende Beobachtung (seit 13 Jahren monatsweise in Polen)

2. Angesichts der Gefahr, Exotisches hervorzuheben und meinen deutschen Vergleichshorizont zum Bewertungsmaßstab zu machen, versuche ich ausdrücklich, Religion in Polen von Charakteristika der polnischen Gesellschaft her zu verstehen und zu erklären.

Vier Thesen:
1. Das religiös-weltanschauliche Feld Polen weist trotz einer weitreichenden Oberfläche ritueller und amtsstruktureller katholischer Homogenität in mehrfahrer Hinsicht Vielfalt auf und ist in den letzten beiden Jahrzehnten vielfältiger geworden. Wie zu erklären? Zwei Prozesse der Schwächung gesellschaftlicher Normierungen: Abbruch kommunistisch gesetzter Normierungen (und Gegennormierungen); schleichende Auszehrung traditionaler Normierungen durch Imperative der Individualisierung. Schwächt wachsende Vielfalt den Zusammenhalt der (nur katholischen) Religionsgemeinschaft(en)?

2. Religion in Polen fungiert einerseits als ein sehr wichtiges Medium der symbolischen Integration der Nation und der lokalen und, je nach Anlass, überlokalen sozialen Integration, trägt aber andererseits, insoweit sie national-religiös und autoritär mobilisiert wird und sich "gegen" und von ihren Gegnern in unversöhnliche Konflikte und gegenseitige Skandalisierungen hineinziehen lässt, zur Verfestigung gesellschaftlicher Spaltungen ("sozialmoralischer Milieus") bei. Prozesse dieser zweiten Art erscheinen mir als religionsdestruktiv, u.a. weil die implizierte Verengung des Religionsverständnisses bei gemäßigten und liberalen Gläubigen die Spannungen zwischen ihrem weltoffenen, "beweglichen" wirtschaftlichen, kulturellen oder politischem Alltagstun und ihrem religiösen Leben unüberbrückbar erscheinen lassen können, so dass sie letzteres u.U. aufgeben.

3. Die mehrheitlich antreffbare (katholische) Religiosität in Polen ist viel stärker "vertikal" als "horizontal" orientiert: Sie drückt sich vornehmlich in eingelebten Formen des Betens, vielfältiger gottesdienstlicher Riten und "selbstverständlicher" Glaubensüberzeugungen aus, die auf einem klaren, einfachen Katechismuswissen und einer priesterlichen Definitionsmacht von Religion aufbauen. Ihre demgegenüber nachrangigen sozialen und moralischen Konsequenzen richten sich vorrangig auf den "Nahbereich" der Familie, Freunde und Bekannten, während sie "entferntere" Lebensbereiche (Staat, Wirtschaft, Menschen "am Rande", Dritte Welt, Ökologie) bislang wenig durchdringt. Wie zu erklären? Durch lange Fremdbesetzung des öffentlichen Raums in Polen. Anschlussfragen: Wenn die Mehrheit Religion und Markt bedenkenlos kombiniert, mindert oder stabilisiert dies Religiosität? Sind die Polen zugleich säkular und religiös (wie USA), oder ausschließend säkular oder religiös (wie in Frankreich)?

4. Im religiösen Feld Polens sind in jüngerer Zeit spirituelle sowie institutionelle Innovationen (z.B. Religionsunterricht, staatliche Finanzierung kirchlicher Einrichtungen) zu beobachten. Erstere können religiös vitalisierende, letztere ambivalente Folgen (höhere Reichweite; geringere Glaubwürdigkeit und Qualität) haben. Gleichzeitig vernehme ich bei katholischen Laien und Priestern wachsendes Unbehagen über die religiöse, v.a. amtskirchliche Entwicklung. Ihm entsprechen objektive Frühindikatoren (Rückläufige Berufungen in Schwestern- und Jesuitenorden und der Priesteramtskandidaten - Vorsicht Demographie!). Wie ist das bei anderen Religionsgemeinschaften? Bei hohem Niveau von Religiosität doch Säkularisierung?

Niemiecki komentarz do przemian religijnych w Polsce

Uwagi metodologiczne:
1. obserwacja uczestnicząca: (od 13 lat kilkumiesięczne pobyty w Polsce)

2. wobec ryzyka, że będę uwypuklał to, co egzotyczne i oceniał wszystko z mojej niemieckiej perspektywy, spróbuję zrozumieć i wyjaśnić religię w Polsce wychodząc od typowych cech polskiego społeczeństwa.
Cztery tezy:
1. Polska od strony religijno-światopoglądowej mimo rozległej homogenicznej warstwy obejmującej katolicki rytuał i strukturę instytucjonalną wykazuje pod wieloma względami różnorodność, a w ostatnich dwudziestu latach stała się jeszcze bardziej różnorodna. Jak

można to wyjaśnić? Dwa procesy osłabiające normy społeczne: załamanie się norm ustanowionych przez komunistów (i norm przeciwstawnych); pełzająca erozja tradycyjnych norm pod wpływem imperatywów indywidualizacji. Czy rosnąca różnorodność osłabi spójność (tylko katolickich) wspólnot/y religijnych/ej?
2. Religia w Polsce z jednej strony funkcjonuje jako ważne medium symbolicznej integracji narodu oraz integracji lokalnej, czy też okazjonalnie, ponadlokalnej. Z drugiej strony przyczynia się do utrwalenia społecznych podziałów („środowisk społecznej moralności"), jeśli angażuje się w tonie narodowo religijnym i autorytarnym i wikła „przeciw" lub przez swoich przeciwników w konflikty nie do pogodzenia wywołujące wzajemne oburzenie. Procesy tego rodzaju wydają się destrukcyjne wobec religii m.in. dlatego, że implikowane zawężenie rozumienia religii może wywołać wśród umiarkowanych i liberalnych wiernych wrażenie przepaści nie do pokonania pomiędzy ich codziennymi, otwartymi na świat, „mobilnymi" ekonomicznie, kulturalnymi i politycznymi działaniami a ich życiem religijnym, czego skutkiem będzie w pewnych warunkach rezygnacja tego życia.
3. Najczęściej spotykana w Polsce religijność (katolicka) jest zorientowana bardziej „wertykalnie" niż „horyzontalnie". Wyraża się ona głównie w zwyczajowych formach modlitwy, różnorodnych rytuałach nabożeństw i „oczywistych" przekonaniach religijnych, które opierają się na jasnej, prostej wiedzy z katechizmu oraz sprawowanej przez księży władzy definiowania religii. Tak więc jej wtórne społeczne i moralne konsekwencje odnoszą się do przeważnie do „obszaru bliskiego", czyli rodziny, przyjaciół i znajomych, natomiast nie przenika ona do bardziej „odległych" dziedzin życia (państwo, gospodarka, ludzie „marginesu", trzeci świat, ekologia). Jak można to wyjaśnić? Wytłumaczeniem jest długotrwałe opanowanie przestrzeni publicznej w Polsce przez obcych. Dodatkowe zagadnienia: Jeśli większość społeczeństwa bez zastrzeżeń łączy rynek z religią, to czy jest to ograniczające czy też stabilizujące dla religii? Czy Polacy są jednocześnie świeccy i religijni (jak w USA), czy wyłącznie świeccy lub religijni (jak we Francji)?
4. Na polu religijnym dają się zauważyć w Polsce w ostatnim czasie duchowe i instytucjonalne innowacje (np. lekcje religii, państwowe finansowanie instytucji kościelnych). Te pierwsze mogą przynieść skutki ożywcze, te drugie ambiwalentne (większy zasięg, ograniczoną wiarygodność i jakość). Jednocześnie dociera do mnie z kręgów katolików świeckich i duchownych rosnący niepokój wywołany zjawiskami zachodzącymi w religii, a zwłaszcza w Kościele instytucjonalnym. Potwierdzają to obiektywne wskaźniki (spadek powołań do zakonów żeńskich, jezuitów i seminariów duchownych – uwaga: demografia!). Jak wygląda sytuacja w innych wspólnotach religijnych? Czy mamy do czynienia z sekularyzacją mimo wysokiego poziomu religijności?

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

Klasyczne tradycje w polskiej socjologii religii. Kierunki, problematyka, paradygmaty

Źródła polskiej socjologii religii, podobnie jak w wielu innych europejskich środowiskach naukowych, wskazują na liczne pola kontrowersji społecznych, ruchy modernizacyjne, intelektualne i naukowe inicjatywy, historyczne warunki konstrukcji nowoczesnego narodu, z których czerpały motywację, tematy, uzasadnienie, misję, struktury przekształceń. Obecność wśród nich problematyzacji dziejów narodu i jego kultury odsłania zainteresowania i programy zorientowane na etnograficzną, historyczną, w końcu socjologiczną rekonstrukcję religii, w szczególności chrześcijaństwa w kulturze polskiej. Składają się nań – podsumował je częściowo Władysław Piwowarski – materiały etnograficzne i pamiętnikarskie, studia kulturowe w wersji etnologicznej i antropologicznej[O. Kolberg (1814-1890), J.S. Bystroń, (1892-1945) B. Malinowski (1884-1942)], socjologicznej [L. Krzywicki (1859-1941),S. Czarnowski (1879-1931), F. Znaniecki (1882-1958, J. Chałasiński (1904-1979), F. Mirek (1893-1970], historycznej [F. Koneczny (1962-1949), T. Zieliński (1859-1944), K. Moszyński (1887-1959]. Gdy brać pod uwagę tylko dojrzałe stanowiska metodologiczno-teoretyczne dominują wśród nich, zgodnie z tendencjami w europejskim dyskursie nauk społecznych, ujęcia ewolucjonistyczne [A. Karłowicz (1836-1903) L. Krzywicki, K. Moszyński), marksowskie (L. Krzywicki, S. Czarnowski, analityczne (F. Znaniecki, F. Mirek,

J. Chałasiński), funkcjonalistyczne (B. Malinowski), strukturalne (S. Czarnowski), historiozoficzne (F. Koneczny, T. Zieliński). Do klasycznych tradycji polskiej socjologii religii należą również badania z zakresu katolickiej nauki społecznej, choć one same od początku ustanawiały nowy gatunek nauki wewnątrz programów teologicznych. Stanowiły jednak źródłowe inspiracje empirycznych studiów socjologicznych w problematyce zmian społecznych, kulturowych, moralnych w szczególności, gospodarczych, instytucjonalnych, organizacji społecznej. Katolicki Uniwersytet Lubelski był centrum takich badań w Polsce latach 1918-1939.Jednak jako partykularna perspektywa badań nie jest – rzecz prosta- bezpośrednio składnikiem socjologii religii, choć niepodobna odmówić jej wyróżnionego miejsca w historycznych i, instytucjonalnych kontekstach badań socjoreligijnych.

Klassische Tradition in polnischer Religionssoziologie. Richtungen, Problematik, Paradigmen

Die [in poln. Religionssoziologie verwendeten]??????? Quellen polnischer Religionssoziologie, wie auch anderer europäischer wissenschaftlicher Kreise, weisen auf zahlreiche Felder der sozialen Kontroversen, Modernisierungsbewegungen, intellektuelle und wissenschaftliche Initiativen, historische Voraussetzungen für die Gestaltung einer modernen Nation hin, aus denen sie ihre Motivation, Forschungsthemen, Begründung, Mission und Umwandlungsstrukturen schöpfte. Die vorgenommene Problematisierung von nationaler Geschichte und Kultur offenbart dabei ihr Interesse und Projekte, die eine ethnographische, historische und auch soziologische Rekonstruktion der Religion, insbesondere des Christentums, in Polen bezwecken. In diesem Zusammenhang sind – wie Władysław Piwowarski einigermaβen resümiert hat – ethnographische Materialien und Memoiren, kulturwissenschaftliche Studien aus dem Bereich der Ethnologie und Anthropologie [O. Kolberg (1814-1890), J.S. Bystroń, (1892-1945), B. Malinowski (1884-1942)], der Soziologie [L. Krzywicki (1859-1941), S. Czarnowski (1879-1931), F. Znaniecki (1882-1958)], J. Chałasiński (1904-1979), F. Mirek (1893-1970)] und der Geschichte [F. Konieczny (1862-1949), T. Zieliński (1859-1944), K. Moszyński (1887-1959)] zu erwähnen. Unter methodologisch und theoretisch ausreichend ausgearbeiteten Konzepten überwiegen entsprechend den im europäischem sozialwissenschaftlichen Diskurs auftretenden Tendenzen evolutionistische [A. Karłowicz (1836-1903), L. Krzywicki, K. Moszyński], marxistische (L. Krzywicki, S. Czarnowski), analytische (F. Znaniecki, F. Mirek, J. Chałasiński), funktionalistische (B. Malinowski), strukturelle (S. Czarnowski) und historiosophische Auffassungen (F. Konieczny, T. Zieliński). Zur klassischen Tradition polnischer Religionssoziologie gehören auch Forschungen im Bereich der katholischen Sozialwissenschaft, obwohl sie von Anfang an einen neuen Wissenszweig innerhalb der Theologie bildeten. Sie dienten allerdings als Quellen der Inspiration für empirische soziologische Studien in Bezug auf soziale, kulturelle, ganz besonders ethische, wirtschaftliche, institutionelle Umwandlungen und auf soziale Organisation. 1918-1939 war in Polen die Katholische Universität Lublin ein führendes Forschungszentrum auf diesem Gebiet. Wegen ihrer partikularen Forschungsperspektive kann sie nicht direkt der Religionssoziologie zugeschrieben werden, sie hat jedoch im historischen und institutionellen Kontext der Religionssoziologie eine Sonderstellung inne.

IRENA BOROWIK

Socjologia religii w Polsce - współczesność.

Jak rozumieć współczesność? Na potrzeby tego wystąpienia współczesność zawężę do okresu od II wojny światowej do chwili obecnej. Cel mego wystąpienia definiuję nie jako przedstawienie osób i tematów badawczych, którymi się zajmują, ale zarysowanie problemów, wobec których stała socjologia religii w niedalekiej przeszłości i obecnie, z wzięciem pod uwagę światowego i środowo-europejskiego kontekstu. . Odwoływać się zatem do poszczególnych socjologów będę wówczas, kiedy to okaże się przydatne dla pokazania jakiegoś istotnego w mej ocenie problemu.

Punktem wyjścia dla przedstawionego oglądu stanu spraw socjologii religii w Polsce będzie ideologiczne tło – uwarunkowania uprawiania socjologii jako takiej, a socjologii religii w

szczególności, w warunkach konfrontacji ideologicznej komunizmu i religii, a w Polsce specyficznie – komunizmu z rzymskim katolicyzmem a PZPR z rzymskokatolickim Kościołem. Każdy z krajów Bloku Wschodniego w tym względzie miał trochę inną sytuację i w każdym też z nich inaczej przedstawiała się możliwość prowadzenia niezależnych badań naukowym. Na tle tych innych krajów, nie tylko republik Związku Radzieckiego, ale także powiedzmy Bułgarii czy Czechosłowacji, sytuacja w Polsce stwarzała korzystniejsze warunki dla naukowej niezależności i metodologicznej poprawności. Będę rozwijać w tej części tezę iż ów dualizm, konkurencja w walce o prymat między partią i Kościołem i – co bardzo ważne – siła instytucjonalna i społeczna Kościoła rzymskokatolickiego przekładały się także na wzajemną konkurencję pomiędzy świeckimi i katolickimi ośrodkami prowadzącymi badania. Owocowało to współpracą, która – co ciekawe - na przykład już na gruncie religioznawstwa była niemożliwa. Inną ważną przesłankę dla takiego stanu spraw w Polsce stwarzały bardzo dobre tradycje socjologii jako takiej. Szczególną wagę bym tu przywiązywała do dobrze rozwiniętej metodologii, która była kontynuowana w okresie powojennym.
Co dzisiaj jest ważnym dziedzictwem tamtego okresu lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych XX wieku? Czy jest coś, do czego odwołują się obecne i będą odwoływać przyszłe pokolenia? Czy socjologowie w Polsce wnieśli jakiś wkład do światowej socjologii religii?
Inną kwestią, której chcę poświęcić część rozważań, jest socjologia religii w kontekście transformacji. Co się zmieniło i jak się zmieniło po upadku komunizmu? Jakie są nowe konteksty instytucjonalizacji socjologii religii? Czy mono-wyznaniowość i dominacja Kościoła rzymskokatolickiego ma tu jakieś znaczenie? Czy dawne pytania o wartościowanie religii są przebrzmiałe? Jak dzisiaj definiować zadania socjologii religii w Polsce?

Religionssoziologie in Polen – Gegenwart

Wie ist der Begriff „Gegenwart“ zu verstehen? Im Rahmen meines Referats möchte ich ihn auf einen Zeitraum vom Zweiten Weltkrieg bis heute beschränken. Das Ziel meines Beitrags ist es, nicht Personen und ihre Forschungsthemen darzustellen, sondern Probleme, denen sich die Religionssoziologie in jüngster Vergangenheit – und auch gegenwärtig - stellen musste, unter Berücksichtigung des globalen und mitteleuropäischen Kontextes zu skizzieren. Die Namen der einzelnen Soziologen kommen demnach nur im Zusammenhang mit einem – nach meiner Ansicht - wichtigen Problem vor.
Den Ausgangspunkt für die Übersicht des Zustands der Religionssoziologie in Polen bildet die Darstellung des ideologischen Hintergrunds, vor dem die Soziologie an sich, und insbesondere die Religionssoziologie, inmitten einer Konfrontation von der kommunistischen und religiösen Ideologie - in Polen ganz spezifisch: einer Konfrontation vom Kommunismus und dem römischen Katholizismus oder von der kommunistischen Partei und der römischkatholischen Kirche - getrieben wurde. Diese Verhältnisse und die Möglichkeit, unabhängige wissenschaftliche Forschungen im Ostblock treiben zu können, variierten je nach Land. Im Vergleich zu anderen Ländern, nicht nur zu den Republiken der Sowjetunion, sondern auch zu Bulgarien oder der Tschechoslowakei, bot Polen relativ gute Bedingungen für die wissenschaftliche Unabhängigkeit und methodologische Korrektheit. An dieser Stelle möchte ich meine These erläutern, dass der Dualismus von Partei und Kirche oder ihre Konkurrenz im Kampf um die Vorrangstellung und – nicht zuletzt – die institutionelle und soziale Kraft der römisch-katholischen Kirche sich auf den Wettbewerb zwischen katholischen und weltlichen Forschungsstätten auswirkten. Seine Folge war die Zusammenarbeit, die – was bemerkenswert – etwa auf dem Gebiet der Religionswissenschaft nicht möglich war. Eine andere, für die Qualität der soziologischen Forschungen in Polen wichtige Voraussetzung bildete eine hervorragende soziologische Tradition, wobei die fortgeschrittene, in der Nachkriegszeit fortgesetzte Methodologie in diesem Zusammenhang besonders erwähnenswert scheint.
Was betrachten wir heute als wichtiges Erbe der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts? Worauf greifen die nachfolgenden Soziologengenerationen zurück? Haben die polnischen Religionssoziologen zur Entwicklung der Religionssoziologie weltweit beigetragen?
Eine andere Frage, der ich einen Teil meiner Überlegungen widmen möchte, ist die Stellung der Religionssoziologie innerhalb der Transformation. Was – und wie - hat sich nach dem Zerfall des Kommunismus geändert? Wie sind die neuen Kontexte der Institutionalisierung von Religionssoziologie? Ist die Mono-Konfessionalität und die Dominanz der

römischkatholischen Kirche relevant? Sind die alten Fragen nach der Wertung der Religion anachronistisch? Wie kann man heute die Aufgaben der Religionssoziologie in Polen definieren?

HARTMANN TYRELL

Anmerkungen zum Säkularisierungstheorem

Der Vortrag versucht, einen Überblick zu geben über die deutschen Säkularisierungsdebatten seit der Nachkriegszeit (primär die soziologischen); er will damit einen Bogen schlagen von der vielfältigen geschichtsphilosophisch bestimmten Inanspruchnahme der Säkularisierungsbegrifflichkeit in den Geisteswissenschaften und zumal in der Theologie der beiden ersten Nachkriegsjahrzehnte bis zu hin den aktuellen, von der Soziologie wesentlich mitbestimmten Debatten, in denen die 'Säkularisierungstheorie' angesichts stark auftrumpfender Thesen von einer "Wiederkehr der Religion" teilweise in die Defensive geraten ist. Da die Säkularisierungsbegrifflichkeit vor allem eines ist, nämlich vieldeutig, so wird es, wie zu zeigen sein wird, in dem Vortrag um sehr verschiedene 'Säkularisierungen' gehen müssen. Die deutsche Befassung mit der Säkularisierungsthematik ist seit den 1960er Jahren zudem mitbestimmt von (teilweise mitlaufenden) begriffsgeschichtlichen Bestandsaufnahmen; für diese ist eine Unterscheidung maßgeblich, die die 'Säkularisation' in staatskirchenrechtlicher Bedeutung (das historische Ereignis der Auflösung der geistlichen Fürstentümer von 1803 einschließend) und die 'Säkularisierung' als "geschichtlichen bzw. geschichtsphilosophischen Prozeßbegriff der modernen Entchristlichung" auseinanderhält. Der Vortrag wird sich nur auf die letztere beziehen. Auch berührt er den Beitrag der soziologischen Klassik (Max Weber, Ernst Troeltsch) in Sachen 'Säkularisierung' nur am Rande.

Vier Etappen sind es, die der Vortrag in den Blick nehmen wird. Er wird es unvermeidlich skizzenhaft tun. Die erste Etappe meint die unmittelbare Nachkriegszeit bis 1965; für diese sind geschichtsphilosophisch auftretende und auf die Neuzeit bezogene Aussagen charakteristisch, die der Epoche (und zumal der eigenen Gegenwart) pauschal und apodiktisch 'Säkularisiertheit' zusprechen, und vielfach besteht man darauf, diese als vom Christentum selbst bewirkt herauszustellen. Diese Sicht der Dinge zieht sich bei unterschiedlichen Wertungen quer durch die Geisteswissenschaften; stark zum Tragen kommt sie in der protestantischen Theologie. In diesen Beschwörungen der Säkularität als Epochensignatur verbirgt sich teilweise eine 'Bearbeitung' der vergangenen Gegenwart des Nationalsozialismus. All das stößt in der Mitte der 1960er Jahre auf starken Widerspruch (Hans Blumenberg, Hermann Lübbe). Angefügt sei: rückblickend gilt der historisierenden Religionssoziologie gerade dieser Zeitraum als Phase der "Renaissance und Stabilität im kirchlich verfaßten Christentum" (Gabriel). In der zweiten Etappe mit dem Schwerpunkt in den 1970er Jahren kommt nun auch die Soziologie ins Spiel; nicht zuletzt sind einige soziologische 'Großtheoretiker' daran beteiligt und auf gesellschaftstheoretischem Niveau. Auffällig ist, dass die Debatten zunächst vorrangig um den Religionsbegriff kreisen, und von den Begriffsfestlegungen in Sachen 'Religion' hängt es dann ab, wie sich die Autoren sich in der Säkularisierungsfrage positionieren. Hinzu kommt die vor allem von Niklas Luhmann soziologisch 'verbindlich gemachte' Zusammenführung von Säkularisierung und (im Makro- und Langfristsinne) gesellschaftlicher Differenzierung. Für einige wichtige gesellschaftstheoretische Stimmen (F.H. Tenbruck) bleibt säkulariserungsbezogen die "Systemkonkurrenz von Religion und Wissenschaft" das dominante Problem. Aus den USA kommend bringt sich die Modernisierungstheorie stärker ins Gespräch, dies mit dem Angebot einer Liste von korrelierenden Modernisierungsprozessen. In dieser Liste kommt der 'Säkularisierung' als einem Prozeß, der auf die Reduktion der gesellschaftlichen Bedeutung des Religiösen setzt, eine prominente, aber (im Sinne eines Negativbefunds) 'abweichende' Rolle zu; auffällig stark wird sie mit Max Weber assoziiert. Die dritte Etappe siedle ich in der Zeit um und nach 1990 an. In dieser Zeit verschiebt sich der Fokus ins Zeitdiagostische: die empirische Forschung (quantitativ wie auch qualitativ) drängt sich stärker in den Vordergrund, und der massive Entkirchlichungsprozess der deutschen Bevölkerung seit den 1960er Jahren tritt voll und nach Deutung verlangend ins religionssoziologische Bewusstsein. Dafür liegt der Säkularisierungstitel auf der Hand und dies umso mehr, wenn man an die

deutsche Wiedervereinigung und weitgehend dechristianisierte Bevölkerung der neuen Bundesländer denkt. Trotzdem dominiert als religionssoziologisches Deutungsmuster in 1990er Jahren nicht 'Säkularisierung', sondern 'religiöse Individualisierung', ein (spezifisch deutsches) Theorem, in dem das Ideengut Ulrich Becks zusammenfließt mit der (älteren) religionssoziologischen Gegenwartsdiagnose Thomas Luckmanns. Die Jahrtausendwende führt in die vierte Etappe, in eine Phase deutlich stärkerer Internationalisierung auch der deutschen Religionssoziologie; das bezieht sich auf den religiösen Gegenstand und seinen Horizont wie auch auf die Rezeption der zumal angelsächsischen Forschung. Zum letzteren gehört vor allem die Rezeption des amerikanisch-religionsoziologischen Rational Choice-Forschungsprogramms, das einerseits eine massive Kampfansage an die Säkularisierungsthese darstellt und andererseits auf die religiöse Dissoziierung Europas und der Vereinigten Staaten hinführt: hier das religiös schrumpfende und unmusikalische Europa, dort die 'religiös vitalen' Vereinigten Staaten. Unvermeidlich ist die Säkularisierungsthese zudem nun der Globalisierungsfrage ausgesetzt und stößt hier u.a. auf Diagnosen, die im globalen Kontext direkt von Desecularization oder auch Countersecularization reden. Auch diesbezüglich starker Gegenwind für die Säkularisierungsannahmen! Stark rezipiert hat man in Deutschland weiterhin die bevorzugt in die religiös-politische Richtung blickenden Arbeiten von José Casanova, der (u.a. mit seiner Arbeit an der Begriffsklärung) die Sache der Säkularierung zunächst erheblich gefördert hat, dann aber dazu auf Distanz gegangen ist. Andererseits hat sich gerade in Deutschland eine säkularisatorische Verteidigungsfront organisiert. Detlef Pollack und Gert Pickel sind in letzter Zeit relativ erfolgreich darin, die religionssoziologische Landschaft als solche zu beschreiben, in der paradigmaartig drei Theorien miteinander konkurrieren: das Rational Choice- und Marktmodell, die Individualisierungsthese und die Säkularisierungstheorie. Der Vortrag wird mit einigen Bemerkungen zu dieser Trias schließen.

Uwagi do teorii sekularyzacji

Referat jest próbą przeglądu prowadzonych w Niemczech od czasów powojennych dyskusji (głównie socjologicznych) na temat sekularyzacji. Punktem wyjścia będą dwa pierwsze dziesięciolecia powojenne, gdy doszło do różnorodnych, uwarunkowanych historiozoficznie przypadków przejęcia przez nauki humanistyczne oraz teologię zasobów pojęciowych sekularyzacji. Przegląd kończą współczesne debaty, współinicjowane w dużej mierze przez socjologię, w których „teoria sekularyzacji" zepchnięta została nieco do defensywy przez tryumfującą tezę o „powrocie religii". Ponieważ zasoby pojęciowe sekularyzacji są na ogół wieloznaczne, w referacie trzeba będzie, co zostanie dowiedzione, zająć się bardzo różnymi „sekularyzacjami". Niemieckie badania dotyczące sekularyzacji od lat 60tych XX w. pozostawały także pod wpływem porządkowania (częściowo przebiegającego równolegle) historii pojęć; tu miarodajne może być rozróżnienie pomiędzy „sekularyzacją" w rozumieniu prawa państwowo-kościelnego (historyczne wydarzenie, jakim było rozwiązanie księstw duchownych, aż po rok 1803 włącznie) i „sekularyzacją" rozumianą jako "proces współczesnej dechrystianizacji w aspekcie historycznym lub historiozoficznym". Referat odnosi się do tego ostatniego rozumienia pojęcia. Marginalnie tylko dotyka także wkładu klasyków socjologii (Maxa Webera, Ernsta Troeltscha) w dziedzinę badań nad „sekularyzacją".
Referat obejmuje cztery etapy, przy czym z konieczności będzie to ujęcie szkicowe. Pierwszy etap to lata bezpośrednio powojenne do 1965r.: Charakterystyczne dla tego okresu były bazujące na historiozofii wypowiedzi na temat nowożytności, które ogólnie i autorytarnie przypisywały tej epoce (a przy tym także własnej współczesności) „zeświecczenie". Wielokrotnie przy tym stawiano tezę, że zawinione jest ono przez samo chrześcijaństwo. Takie widzenie problemu pojawiało przy zróżnicowanych ocenach we wszystkich naukach humanistycznych; szczególnie popularne stało się w teologii protestanckiej. Przywoływanie sekularyzacji jako symbolu epoki było w pewnej mierze elementem rozliczenia z faszystowską przeszłością. Wszystko to napotkało w połowie lat 60tych na ostry sprzeciw (Hans Blumenberg, Hermann Lübbe). W tym miejscu należy dodać, że z perspektywy późniejszej okres ten został uznany przez historyzującą socjologię religii za „czas odrodzenia i stabilności chrześcijaństwa zorganizowanego w Kościołach" (Gabriel). W drugim etapie, którego szczytowy okres przypada na lata siedemdziesiąte, do głosu znowu dochodzi

socjologia: to przecież ‘wielcy teoretycy’ socjologii brali w tym udział i to na płaszczyźnie teorii społecznych. Uwagę zwraca fakt, iż początkowo dyskusje toczyły się głównie wokół pojęcia religii. Od tego, jak zdefiniowano pojęcia z dziedziny religii, zależało, jakie stanowisko w sporze o sekularyzację zajmowali poszczególni autorzy. Dodatkowym czynnikiem było dokonane przede wszystkim przez Niklasa Luhmanna socjologiczne „usankcjonowanie” związku sekularyzacji (w perspektywie makro i długoterminowej) ze społeczną dyferencjacją. W wielu ważnych wypowiedziach odnoszących się do teorii społecznych (F.H. Tenbruck) dominującym w kontekście sekularyzacji problemem pozostawała wciąż „konkurencja systemowa religii i nauki”. W dyskusji pojawiła się też pochodząca z USA teoria modernizacji zawierająca listę korelujących procesów modernizacyjnych. Na tej liście sekularyzacja rozumiana jako proces zmierzający do redukcji społecznego znaczenia religijności zajmuje poczesne, ale też ‘poboczne’ (w sensie diagnozy negatywnej) miejsce; kojarzono ją wtedy zdecydowanie z Maxem Weberem. Trzeci etap sytuuję na czas około i po roku 1990. W tym okresie koncentrowano się na diagnozach współczesności; na pierwszy plan wysunęły się badania empiryczne (ilościowe i jakościowe), a zachodzący od lat sześćdziesiątych proces zmasowanego odchodzenia ludności Niemiec od Kościołów w pełni dotarł do świadomości socjologów religii i wywołał potrzebę interpretacji. Sekularyzacja stanowiła tu poręczną wykładnię, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę zjednoczenie Niemiec i w dużej mierze zdechrystianizowaną ludność nowych landów. Mimo to jako wzorzec interpretacji w socjologii religii w latach dziewięćdziesiątych dominowała nie ‘sekularyzacja’ lecz ‘religijna indywidualizacja’, (specyficznie niemiecka) koncepcja, która łączy myśl Ulricha Becka z (wcześniejszą) diagnozą współczesności sformułowaną przez Thomasa Luckmanna. Przełom tysiącleci zapoczątkował czwarty etap, w którym także w niemieckiej socjologii religii zaznaczyły się bardzo silne wpływy międzynarodowe; dotyczy to zarówno przedmiotu badań, jaki stanowi religijność i jej horyzonty, jak też i recepcji badań głównie anglosaskich. Chodzi tu przede wszystkim o recepcję amerykańskiego programu badawczego z dziedziny socjologii religii Rational Choice, który z jednej strony oznacza wypowiedzenie wojny tezie o sekularyzacji, z drugiej zaś wskazuje na religijną dysocjację Europy i Stanów Zjednoczonych: odwracająca się od religii i pozbawiona religijnej wrażliwości Europa przeciwstawiana jest ‘ożywionym religijnie’ Stanom Zjednoczonym. W sposób nieuchronny teza o sekularyzacji musi obecnie stawić czoła zagadnieniom globalizacji, napotykając przy tej okazji na diagnozy, które w kontekście globalnym stwierdzają wprost desekularyzację lub kontrasekularyzację. Także więc pod tym względem sekularyzacja napotyka wiatry przeciwne! Z szeroką recepcją spotkały się także w Niemczech ukierunkowane nieco na zagadnienia religijno-polityczne prace José Casanovy, który (m.in. poprzez swoje badania nad zdefiniowaniem pojęć) początkowo istotnie podbudował teorię sekularyzacji, by następnie się od niej dystansować. Z drugiej strony właśnie w Niemczech powstał front obrony teorii sekularyzacji. Detlef Pollack i Gert Pickel w ostatnim czasie skutecznie przedstawiają dziedzinę socjologii religii jako pole, na którym konkurują wzajemnie na sposób paradygmatyczny trzy teorie: model Rational Choice lub rynkowy, teza o indywidualizacji oraz teoria sekularyzacji. Referat zakończą uwagi na temat tej triady.

MANUEL FRANZMANN

Materiale Analyse des säkularisierten Glaubens als Beitrag zu einem empirisch gesättigten Säkularisierungsbegriff

Längst ist zum Allgemeinplatz geworden, dass die sogenannte Säkularisierungsthese in der Soziologie, und nicht nur dort, die breite Anerkennung verloren hat, die ihr früher einmal beschieden war. Nun bedeutet das aber offenkundig nicht, dass sich die Fachdiskussionen von ihr abwenden und sie als einen überholten Theorieansatz hinter sich lassen, wie sich dies etwa Rodney Stark in seinem vielzitierten Aufsatz "Secularization R.I.P." (Stark 1999) erhofft hat. Im Gegenteil findet die Auseinandersetzung mit ihr mittlerweile in ungekannter Breite und Intensität statt, wovon auch diese Tagung zeugt. Kontroversen löst vor allem die Frage aus, ob nicht nur in Politik und Gesellschaft sondern auch auf der Ebene individueller

Glaubensvorstellungen und Lebensführung ein Säkularisierungsprozess zu konstatieren ist. Diese Frage wurde mit den Mitteln der quantifizierenden Forschung, nicht zuletzt der Umfrageforschung, bereits auf vielfältige Weise bearbeitet, was bei einer Trendhypothese nur konsequent ist. Materiale Analysen, die näheren Aufschluss über die Natur säkularisierter Glaubensvorstellungen und eine dadurch angeleitete Lebensführung zu geben versuchen (z.B. Denèfle 1997), bleiben hingegen die Ausnahme oder richten sich überwiegend auf Phänomene des Säkularismus und Atheismus (z.B. Wohlrab-Sahr, Karstein & Schmidt-Lux 2009), die aber nur wenig entwickelte Erscheinungsformen repräsentieren und in ihren ersatzreligiösen Zügen noch eine große Nähe zu den traditionellen Religionen aufweisen. Den Bedarf nach solchen Analysen mag man etwa daran ablesen, dass "Säkularisierung" nach wie vor, selbst unter ausgewiesenen Säkularisierungstheoretikern (z.B. Bruce 2006; Norris & Inglehart 2004), überwiegend nur negativ bestimmt wird als Prozess eines fortschreitenden Bedeutungsverlustes von Religion. Was dagegen eine säkularisierte individuelle Lebensführung "positiv" kennzeichnet, bleibt weitgehend offen - mit weitreichenden Folgen für den religionssoziologischen Diskurs und nicht zuletzt auch für die quantifizierende Forschung.
Der Vortrag soll diesen Bedarf nach einem materialanalytisch gesättigten Säkularisierungsbegriff darlegen und dabei mit einer kurzen Interviewanalyse das Potential solcher Analysen wenigstens illustrieren. Das dabei verwendete Fallmaterial entstammt meinen Promotionsforschungen und besteht insbesondere aus Interviews mit jüngeren Erwachsenen. Die säkularisierten Glaubensvorstellungen von Angehörigen der jüngeren Generationen sind insofern ein vielversprechender Gegenstand, als die Säkularisierungsthese auch Implikationen im Hinblick auf den Generationenwandel hat und ihr zufolge bei den Jüngeren die Wahrscheinlichkeit am größten ist, auf besonders avancierte Formen säkularisierter Lebensführung zu treffen, denn wo etwas besonders "ent-wickelt" ist, liegt es auch am deutlichsten zutage und lässt es sich am ehesten auf den Begriff bringen.

Analiza materialna sekularyzowanej wiary jako przyczynek do ugruntowanego empirycznie pojęcia sekularyzacji

Od dawna już wiadomo, że tzw. teoria sekularyzacji utraciła w socjologii, i nie tylko, uznanie, jakim się kiedyś cieszyła. Nie znaczy to jednak oczywiście, że w fachowej dyskusji zupełnie się od niej odwrócono i że jest zupełnie pomijana jako koncepcja przestarzała, czego oczekiwał np. Rodney Stark w często cytowanej pracy „Secularization R.I.P." (Stark 1999). Wręcz przeciwnie: polemika z tą koncepcją odbywa się na szerokim forum i z niespotykaną dotąd intensywnością, o czym świadczy także ta konferencja. Kontrowersje wzbudza przede wszystkim pytanie, czy proces sekularyzacji zaznacza się nie tylko w obrębie polityki i społeczeństwa, lecz także na płaszczyźnie indywidualnych wyobrażeń o wierze i w indywidualnym stylu życia. Problemem tym zajmowano się już w różnorodnych badaniach ilościowych, także ankietowych, co nie dziwi w przypadku modnej hipotezy. Natomiast analizy materialne, które próbują dostarczyć bliższych wiadomości na temat charakteru sekularyzowanych wyobrażeń religijnych oraz stylu życia prowadzonego pod ich wpływem (np. Denèfle 1997), stanowią raczej wyjątek lub koncentrują się na zjawiskach sekularyzmu i ateizmu (np. Wohlrab-Sahr, Karstein & Schmidt-Lux 2009), które występują w słabo rozwiniętej postaci i wykazują duże podobieństwo do tradycyjnych religii ze względu na swoje cechy religiopodobne. Potrzeba takich analiz ujawnia się choćby poprzez fakt, iż „sekularyzacja" wciąż jeszcze nawet wśród zadeklarowanych teoretyków sekularyzacji (np. Bruce 2006; Norris & Inglehart 2004) określana jest przeważnie tylko negatywnie jako postępujący proces spadku znaczenia religii. Otwartą kwestią pozostaje natomiast, co „pozytywnie" charakteryzuje indywidualny zsekularyzowany styl życia – skutki tego stanu rzeczy dla dyskursu prowadzonego w socjologii religii a także dla badań ilościowych są dalekosiężne.
W referacie przedstawiona zostanie potrzeba oparcia pojęcia sekularyzacji na analizach materialnych, a potencjał tych analiz zilustrowany zostanie krótką analizą ankiety. Przedstawiony w nim materiał pochodzi z badań prowadzonych w ramach mojej pracy doktorskiej i składa się głównie z ankiet przeprowadzonych na młodych dorosłych. Podlegające sekularyzacji wyobrażenia religijne reprezentantów młodego pokolenia stanowią ciekawy przedmiot badań, ponieważ teoria sekularyzacji ma swoje implikacje w

odniesieniu do zmiany pokoleniowej. Wśród młodzieży istnieje zatem największe prawdopodobieństwo napotkania zaawansowanej formy zsekularyzowanego stylu życia, ponieważ tam, gdzie coś jest najbardziej „rozwinięte", tam też jest najbardziej widoczne i najłatwiejsze do pojęciowego sformułowania.

OLAF MÜLLER

Zwischen Säkularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90

Wenn in letzter Zeit von der Rückkehr des Religiösen die Rede war, dann wurde nicht selten auf die jüngere Entwicklung in Ostmittel- und Osteuropa verwiesen. Auch wenn es zweifellos zutrifft, dass den Kirchen und der Religion vielerorts eine größere Bedeutung beigemessen wird, so stellt sich doch die Frage, ob man pauschal von einem religiösen Aufschwung in der gesamten Region sprechen kann. Der Beitrag untersucht die Entwicklung von Kirchlichkeit und Religiosität in den postkommunistischen Gesellschaften während der letzten 20 Jahre. Die leitenden Fragestellungen lauten: Wie stellte sich die Situation hinsichtlich der Kirchlichkeit und Religiosität der Menschen in den postkommunistischen Ländern unmittelbar nach dem politischen Umbruch dar, und wie hat sich das religiöse Feld seitdem entwickelt? Welche spezifischen Muster und Zusammenhänge lassen sich in Bezug auf den religiösen Wandel erkennen? Durch welche Faktoren könnten die Unterschiede hinsichtlich des Ausmaßes an Religiosität und Kirchlichkeit innerhalb der Gruppe der untersuchten Transformationsstaaten bedingt sein? Den theoretischen Rahmen bilden die derzeit in der Religionssoziologie diskutierten Ansätze zur Erklärung religiösen Wandels wie die Säkularisierungstheorie, die Individualisierungsthese und die Theorie des religiösen Wettbewerbs. Die präsentierten Befunde basieren im Wesentlichen auf verschiedenen internationalen Bevölkerungsumfragen (EVS/WVS; ISSP; ESS; Aufbruch; PCE 2000; C&R 2006), greifen aber auch auf andere religionsstatistische und Strukturdaten zurück.
Die zentralen Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: Insgesamt lässt sich in Bezug auf den religiösen Wandel kein homogenes, für die gesamte Region charakteristisches Muster erkennen. Während die meisten orthodox dominierten Gesellschaften einen deutlichen religiösen Aufschwung erlebt haben, stellt sich die Situation in den katholisch bzw. protestantisch geprägten Ländern sehr unterschiedlich dar. In Ländern wie der Tschechischen Republik oder Ostdeutschland scheint sich der Säkularisierungsprozess seit dem politischen Umbruch sogar noch fortgesetzt zu haben. Was die Erklärungskraft der theoretischen Modelle zum religiösen Wandel betrifft, so finden sich keine Belege, die die Theorie des religiösen Wettbewerbs stützen würden. Die Individualisierungsthese dagegen kann durchaus eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen; allerdings lässt sich auch eine Reihe von Befunden ausmachen, die ihren Annahmen widersprechen. Alles in allem scheint ein kontextsensitiver, d.h. spezifische kulturelle und politische Entwicklungen in den Blick nehmender säkularisierungstheoretischer Ansatz am ehesten dazu geeignet, die Entwicklungen auf dem religiösen Feld in Ostmittel- und Osteuropa zu erklären.

Między sekularyzacją a rewitalizacją. Kościoły i religijność w Europie środkowowschodniej i wschodniej. Analiza porównawcza procesów zachodzących od 1989/90r.

Gdy w ostatnim czasie mowa była o powrocie religijności, wskazywano nierzadko na procesy zachodzące w Europie środkowowschodniej i wschodniej. Jeśli nawet słuszne jest stwierdzenie, że Kościoły i religia odgrywają na wielu obszarach większą rolę, to pojawia się jednak pytanie, czy można mówić jednoznacznie o religijnym ożywieniu w całym regionie. Referat przedstawia przynależność do Kościołów i religijność społeczeństw postkomunistycznych w ciągu ostatnich 20 lat. Główne zagadnienia to: Jak wyglądała przynależność do Kościołów i religijność bezpośrednio po przełomie politycznym i jak zmieniła się od tamtego czasu? Jakie specyficzne modele i zależności dają się wyróżnić w tych przemianach religijności? Jakie czynniki mogły warunkować stwierdzone w grupie

państw podlegających transformacji różnice ilościowe przynależności do Kościoła i religijności? Podstawę teoretyczną stanowią dyskutowane obecnie w socjologii religii koncepcje tłumaczące przemiany religijne, jak np. teoria sekularyzacji, teoria indywidualizacji czy też teoria religijnej konkurencji. Prezentowane wyniki opierają się głównie na różnorodnych międzynarodowych ankietach (EVS/WVS; ISSP; ESS; Aufbruch; PCE 2000; C&R 2006), sięgają jednak także do innych danych statystycznych odnoszących się do religii i danych strukturalnych.
Główne wyniki można streścić następująco: W odniesieniu do przemian religijnych nie udało się odnaleźć homogenicznego modelu charakterystycznego dla całego regionu. O ile w większości społeczeństw z dominującym prawosławiem nastąpił wyraźny rozkwit religii, to sytuacja w krajach katolickich lub protestanckich przedstawiała się różnie. W Czechosłowacji i Niemczech wschodnich po przełomie politycznym nadal, jak się zdaje, postępował proces sekularyzacji. Jeśli chodzi o trafność teoretycznych modeli w odniesieniu do przemian religijnych, to nie ma żadnych dowodów na potwierdzenie teorii religijnej konkurencji. Natomiast teza o indywidualizacji wydaje się znajdować pewne uzasadnienie, chociaż można wskazać także cały szereg wyników sprzecznych z jej założeniami. Stąd najbardziej odpowiednia do objaśniania procesów zachodzących na polu religii w Europie środkowowschodniej i wschodniej wydaje się koncepcja sekularyzacji najlepiej uwzględniająca kontekst specyficznych procesów kulturowych i politycznych.

GERT PICKEL

Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien

Ausgehend von den derzeit aktuellen Theorien der Religionssoziologie soll in dem Beitrag der Versuch unternommen werden, die bestehenden Unterschiede in der Religiosität und Kirchlichkeit zwischen Deutschland und Polen vor dem Hintergrund der gesamteuropäischen Entwicklung quantitativ-empirisch zu untersuchen. Es soll geklärt werden, inwieweit Überlegungen des religiösen Marktmodells oder der Individualisierungsthese des Religiösen eine höhere Erklärungskraft für die religiöse Entwicklung in Deutschland und/oder Polen besitzen als die Säkularisierungstheorie - oder deren Erklärungen zumindest sinnvoll bereichern können.
Gerade Deutschland, das unterteilt in die beiden religiös deutlich divergierenden Gebiete Westdeutschland und Ostdeutschland behandelt wird, wird oft als Paradebeispiel für die Durchsetzungskraft der Säkularisierungstheorie angesehen. Dem wird allerdings oft Polen als Gegenbeispiel entgegengehalten. Ist dort nicht die Religiosität hoch ausgeprägt, obwohl eine erhebliche sozioökonomische Modernisierung stattgefunden hat? Zudem zeigen übergreifende empirische Analysen massive Unterschiede in den Entwicklungen der religiösen Vitalität zwischen West- und Osteuropa. Kann man also gemeinhin noch von der universellen Gültigkeit der Säkularisierungstheorie sprechen?
Auf der Basis systematisch-vergleichend angelegter empirischer Analysen wird der Nachweis geführt, dass wir es in allen drei vom Niveau der religiösen Vitalität her unterschiedlichen Gebieten mit dem Prozess der Säkularisierung zu tun haben. Dabei ist streng zwischen dem Prozess der Säkularisierung und dem Zustand der Säkularität zu unterscheiden. Dies bedeutet, man muss sowohl die Dynamik religiöser Entwicklungen als auch den Bestand an Religiosität eigenständigen empirischen Analysen unterziehen. Das gemeinsame Ergebnis der Säkularisierung ist deswegen bedeutsam, kommt es doch unter den Prämissen eines in vielerlei Hinsicht most-different-system-designs zustande.
Für die Analysen wird auf verschiedene komparative Datensätze zurückgegriffen (World Values Surveys, European Values Surveys, European Social Surveys, International Social Survey Programme; Church and Religion in an enlarged Europe), die einen systematischen Vergleich zulassen. Dabei wird insbesondere Wert auf die Analyse der Prozessperspektive gelegt.
Auf der theoretisch relevanten Ebene zeigt sich - neben der Differenzierung zwischen der dynamischen und der statischen Perspektive - eine gewisse Überlegenheit der

Säkularisierungstheorie gegenüber den alternativen Erklärungsmodellen. So kann sie unter vergleichbaren Entwicklungsstrukturen universale Erklärungen ermöglichen, benötigt aber die Berücksichtigung historischer Einbettungen und Pfadabhängigkeiten. Zudem zeigt sich eine schrittweise Entwicklung von einer gesellschaftlichen Säkularisierung über eine Säkularisierung religiöser Praktiken hin zu einem Glaubensverlust. Und zwar in allen drei Untersuchungsgebieten, wenn auch auf deutlich variablem Niveau religiöser Vitalität.

Religie Niemiec, Polski i Europy - porównanie. Empiryczny test teorii socjologii religii

W oparciu o aktualne teorie socjologii religii podjęto w referacie próbę empirycznego ilościowego zbadania istniejących pomiędzy Niemcami i Polską różnic w religijności i przynależności do Kościoła na tle procesów o zasięgu ogólnoeuropejskim. Ich celem jest sprawdzenie, czy model rynku religii lub teza o indywidualizacji religijności lepiej tłumaczą procesy religijne w Niemczech lub/ i Polsce niż teoria sekularyzacji – lub czy mogą one przynajmniej efektywnie wzbogacić jej wyjaśnienia.
Właśnie Niemcy, które badane są jako dwa religijnie zróżnicowane obszary Niemiec wschodnich i zachodnich, traktowane są jako typowy przykład trafności teorii sekularyzacji. Polska natomiast przywoływana jest jako przykład przeciwny. Czyż nie ma tu silnej religijności, mimo że nastąpiła znaczna modernizacja socjoekonomiczna? Analizy empiryczne o szerokim zakresie pokazują ponadto ogromne różnice pomiędzy żywotnością religii w Europie zachodniej i wschodniej. Czy można więc mówić jeszcze w ogóle o uniwersalności teorii sekularyzacji?
W oparciu o systematyczno-porównawczą analizę empiryczną można dowieść, że na wszystkich trzech obszarach zróżnicowanych pod względem poziomu religijności mamy jednak do czynienia z procesem sekularyzacji. Należy przy tym precyzyjnie odróżnić proces sekularyzacji od stanu zsekularyzowania. To oznacza, że należy poddać odrębnej analizie empirycznej dynamikę procesów religijnych i stan religijności. Wspólny rezultat sekularyzacji jest istotny, pomimo że pod wieloma względami powstał przy założeniu most-different-system-designes.
Na potrzeby analizy wykorzystano różnorodne dane porównawcze (World Values Surveys, European Values Surveys, International Social Survey Programme; Church and Religion in an enlarged Europe), co pozwala dokonać systematycznego porównania, przy czym szczególną rolę odgrywa analiza perspektyw tego procesu.
Na płaszczyźnie teoretycznej widoczna jest – obok zróżnicowania perspektywy dynamicznej i statycznej - pewna wyższość koncepcji sekularyzacji nad modelami alternatywnymi. Umożliwia ona zastosowanie uniwersalnego wyjaśnienia do porównywalnych struktur rozwoju, wymaga przy tym jednak uwzględnienia kontekstu historycznego i path dependence. Ponadto daje się zauważyć proces wiodący od społecznej sekularyzacji poprzez sekularyzację praktyk religijnych ku utracie wiary. Można go zaobserwować na wszystkich trzech badanych obszarach, chociaż poziom żywej religijności jest w nich wyraźnie zróżnicowany.

WITOLD ZDANIEWICZ

Przemiany zachowań religijnych w Polsce w świetle wskaźników dominicantes i communicantes w latach 1980-2010.

Przez „przemiany zachowań religijnych" należy rozumieć przemiany zachowań religijnych w ogóle. W konkretnym temacie przemiany dotyczą niedzielnych praktyk religijnych tzn. uczestnictwa w niedzielnej mszy św. i komunii św. w okresie 1980-2010. Przemiany można ukazać w następujących okresach czasu: 1980-1990, 1991-2007, 2008-2010.

Wandel des religiösen Verhaltens in Polen aufgrund von Richtwerten dominicantes und communicantes in den Jahren 1980-2010.

Unter dem Wandel des religiösen Verhaltens ist der Wandel des religiösen Verhaltens im Allgemeinen zu verstehen. In Bezug auf das o.g. Thema ist der Begriff auf die religiösen Praktiken am Sonntag, d.h. Teilnahme am Sonntagsgottesdienst und Empfang der heiligen Kommunion 1980-2010 beschränkt. Der Wandel wird in folgenden Zeitabschnitten dargestellt: 1980-1990; 1991-2007; 2008-2010.

KRZYSZTOF KOSEŁA

Zmiana religijna w świetle danych empirycznych. Przypadek Polski

Ze względu na religijność polskie społeczeństwo wyróżnia się wśród społeczeństw Europy Centralnej i Wschodniej. Zauważył to David Martin w książce *A General Theory of Secularization* z 1978 roku i spostrzeżenie to nie przestało być prawdziwe trzy dekady później. Zmiany religijności Polaków, tj. trendy w skali całego kraju znamy dzięki regularnie powtarzanym badaniom ilościowym:

1. Centrum Badania Opinii Społecznej realizując nie mniej niż 12 ogólnopolskich pomiarów każdego roku umożliwiło zestawienie wieloletnich trendów religijnych praktyk i identyfikacji nawet w wąsko zakreślonych segmentach społeczeństwa.
2. Coroczne liczenie osób obecnych na nabożeństwach w zwykłą niedzielę roku liturgicznego, oraz zliczanie osób przystępujących do komunii (*dominicantes & communicantes*) pozwala zestawiać informacje o powszechności praktyk religijnych z sondażowych deklaracji oraz z obserwacji zachowań.
3. Międzykrajowe badania porównawcze pokazują religijność polskiego społeczeństwa na tle bliższych i dalszych sąsiadów. Słabością jest tu nieczęsty rytm pomiarów i badanie wyłącznie tych zagadnień, które są istotne we wszystkich uczestniczących w badaniu, rozmaitych wyznaniowo społeczeństwach.
4. Pomiary społecznych, a więc i religijnych samo-kategoryzacji ma teoretyczne uzasadnienie i trafność pomiarowej procedury (I-sort). Badania rozpoczęte w 1995 roku od 1998 są realizowane w czteroletnim rytmie.
5. Ogólnopolskie kwestionariuszowe badania religijności są realizowane okazyjnie; np. sondaż dotyczący oceny pontyfikatu JPII z 2007 roku ma kontynuacje monitorujące trendy; ostatnie z 2011 r.
6. Dokumenty Kościoła katolickiego w Polsce pokazują dynamikę powołań kapłańskich i zakonnych, rozmaitość celebracji, zgromadzeń liturgicznych, przedsięwzięć charytarywnych, wychowawczych, gospodarczych i in.

Ilościowe dane pokazują dwa aspekty religijności polskiego społeczeństwa: 1. praktyki religijne i deklaracje wiary, oraz 2. zachowania tworzące konsekwencyjny wymiar religijności w rozmaitych, pozakościelnych dziedzinach. Ten drugi aspekt pozwalają dyskutować z opinią, że wiara w Polsce nie ma konsekwencji. Zestawienie różnorodnych i licznych pomiarów przekonuje, że zasadnie można mówić o zmianie religijności w Polsce, ale nie należy tej zmiany utożsamiać z sekularyzacją; erozją religijności kościelnej, która rzekomo zastepuje amorficzna duchowość. Socjologów nie odstępuje jednak niepewność dotycząca kierunku zachodzących obecnie zmian.

Pierwszym schematem teoretycznym przykładanym do wyników badań jest schemat sekularyzacji, niezbyt trafny w świetle wyników badań. Inny schemat teoretyczny, zgodny z rozumowaniem Davida Martina, to wyjaśnianie żywotności religii przez jej związek z identyfikacją narodową. Dzieje Polski wiązały, nie zaś przeciwstawiały wspólnoty narodową i wyznaniową. Po 1989 roku tożsamość narodowa nie jest deprywowana, jednak religijne opowiedzenie się ludzi nie jest efektem zwykłej bezwładności. Nowa wersja tego wyjaśnienia głosi zatem, że dla współczesnych Polaków religia jest ważna, ponieważ inaczej niż w innych europejskich społeczeństwach wygląda tutaj napięcie między wolnością i bezpieczeństwem. Osiągnięcie wolności pozwala rezygnować z wielkich narracji do tłumaczenia świata i własnego życia. Bezpieczeństwo zapewniane przez wspólnotę każe trzymać się

najważniejszej w tym kraju narracji chrześcijańskiej. Skłonność opowiadania się raczej po stronie bezpieczeństwa niż wolności ma związek z treścią pamięci zbiorowej i obecną kondycją polskiego państwa. Komplementarnym wyjaśnieniem żywotności religii jest wskazanie, że historia nie stawiała w przeszłości Kościoła po stronie elit i przeciwko ludowi. Mobilizację instytucjonalnego Kościoła w Polsce podtrzymywały trudne doświadczenia XIX i XX stulecia.
Socjologowie widzą zmiany religijności i braki starych teorii oraz zaproponowanych dawno temu miar, dlatego kierują uwagę ku nowej hipotezie, wskazującej przyczyny atrakcyjności wielkich narracji dla Polaków. Zadaniem jest dopracowanie tej hipotezy, aby osiągnąć lepsze zrozumienie zmian religijności i żeby dane uporczywie gromadzone przez socjologów mogły okazać swoją rozstrzygającą wartość.

Religionswandel laut empirischer Daten: Fall Polen

Im Vergleich zu anderen Gesellschaften Mittel- und Osteuropas zeichnet sich die polnische Gesellschaft durch ihre Religiosität aus. Was David Martin 1978 in seinem Buch *A General Theory of Secularization* behauptete, gilt nach drei Jahrzehnten immer noch. Die Wandlung der Religiosität als landesweite Erscheinung ist dank der regelmäβigen quantitativen Untersuchungen bekannt:

1. Centrum Badania Opinii Społecznej machte jährlich mindestens 12 landesweite Umfragen, wodurch die Erfassung jahrelanger Trends im Bereich der religiösen Praktiken und Identität selbst der kleinen Segmenten der Gesellschaft möglich war.
2. Aufgrund der alljährigen Zählung der Gläubigen, die an einem normalen Sonntag des liturgischen Jahres den Gottesdienst besuchen, und derjenigen, die Kommunion empfangen (dominicantes & communicantes), kann man die aus den Umfragen gewonnenen Informationen über religiöse Praktiken mit den Ergebnissen der Verhaltensbeobachtung zusammenstellen.
3. Internationale Vergleichsforschungen schildern die Religiosität der polnischen Gesellschaft im Vergleich zu ihren nahen und fernen Nachbarn. Zu den Nachteilen gehören seltene Untersuchungen und Themen, die alle beteiligten, konfessionell sehr unterschiedlichen Länder betreffen sollen.
4. Auswertung sozialer, also auch religiöser Selbstkategorisierung ist theoretisch verankert und die Berechnungsmethode treffsicher (I-sort). Die 1995 eingeleiteten Forschungen werden seit 1998 alle vier Jahre durchgeführt.
5. Landesweite Befragungen über die Religiosität werden gelegentlich durchgeführt: z.B. die Umfrage über die Amtszeit von Johannes Paul II wird durch Untersuchungen bestimmter Trends fortgesetzt – die letzte 2011.
6. Den Dokumenten der katholischen Kirche in Polen kann man sowohl Dynamik der priesterlichen und monastischen Berufungen, als auch Vielfalt von Zeremonien, liturgischen Versammlungen, caritativen, pädagogischen, wirtschaftlichen u.a. Initiativen entnehmen. Die quantitativen Daten zeigen zwei Aspekte der polnischen Religiosität: 1. religiöse Praktiken und Glaubenserklärung; 2. Verhalten, das eine konkrete religiöse Dimension innerhalb mehrerer auβerkirchlicher Bereiche bildet. Der letztere Aspekt kann der Meinung gegenübergestellt werden, nach der der Glaube in Polen ohne Auswirkungen bleibt. Die Zusammenstellung von zahlreichen und unterschiedlichen Untersuchungen beweist, dass man mit Recht über Religiositätswandel in Polen spricht, der jedoch nicht mit Säkularisierung oder Erosion der Kirchlichkeit gleichzusetzen ist, die angeblich durch amorphe Spiritualität ersetzt werden. Bei den Soziologen herrscht aber Unsicherheit über die Richtung des Wandels.

Das erste theoretische Raster, das in Bezug auf die Forschungsergebnisse verwendet wird, ist Säkularisierungskonzept, das aber im Spiegel der Untersuchungsergebnisse nicht zutrifft. Ein anderes Konzept, das der Denkweise David Martins entspricht, ist Verknüpfung der Religion mit der nationalen Identität, die zu ihrer Erhaltung beiträgt. In der Geschichte wurden die nationale und die religiöse Gemeinschaft miteinander verbunden und nicht einander gegenübergestellt. Nach 1989 waren die Polen im Hinblick auf ihre nationale Identität nicht depriviert, trotzdem war ihre Entscheidung für Religion keine Folge ihrer Trägheit. Eine neue Erklärung besagt, dass die Religion für

Polen wichtig ist, weil die Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit hier anders als in sonstigen europäischen Gesellschaften funktioniert. Die errungene Freiheit macht jene groβen Narrationen überflüssig, die die Welt und das eigene Leben deuten. Wegen der Sicherheit, die eine Gemeinschaft gewährleistet, neigt man gerne zu der in Polen wichtigsten - christlichen - Narration. Die Entscheidung für Sicherheit, und nicht für Freiheit, hängt mit den im Gruppengedächtnis gespeicherten Inhalten und dem jetzigen Stand des polnischen Staates zusammen. Eine komplementäre Erklärung für die Lebendigkeit der Religion liefert die Tatsache, dass sich die Kirche in der Vergangenheit nie für die Eliten und gegen das Volk eingesetzt hat. Durch die schwierigen Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts wurden die Mobilisationskräfte der institutionellen Kirche in Polen gestärkt.

Die Soziologen nehmen sowohl den Religiositätswandel als auch die Schwachstellen der alten Theorien und althergebrachten Maβstäbe wahr. Deswegen richten sie ihr Interesse auf eine neue Hypothese, die die Anziehungskraft der groβen Narrationen gegenüber den Polen erklärt. Sie soll jetzt im Detail ausgearbeitet werden, so dass wir bessere Erkenntnis über den Religiositätswandel gewinnen und der Wert der durch Soziologen mühsam gesammelten Daten bezeugt werden kann.

ELŻBIETA FIRLIT

Przemiany w strukturach Kościoła katolickiego w Polsce w okresie transformacji systemowej

Opracowanie lokuje się w nurcie analiz odnoszących się do strukturalnego i organizacyjnego wymiaru instytucji religijnych w Polsce po 1989 roku, w okresie intensywnej transformacji systemowej. Przedmiotem zainteresowania w opracowaniu są przemiany w dominującym w Polsce Kościele rzymskokatolickim wraz z ich głównymi uwarunkowaniami i następstwami. Przedstawiam zatem zmiany w strukturze administracyjno-terytorialnej, w infrastrukturze kościelnej oraz w strukturze demograficzno-społecznej duchowieństwa. Na tym tle podejmuję próbę pokazania zmian w sposobach i zasadach funkcjonowania instytucji kościelnych w nowym kontekście politycznym i gospodarczym, podejmowane przez te instytucje próby kształtowania nowych wzorów relacji z szeroko definiowaną sferą publiczną oraz modyfikowania relacji z wyznawcami.

Przeanalizowany materiał faktograficzny daje podstawę do formułowania stwierdzeń mówiących o stosunkowo dużej dynamice zmian w obrębie instytucji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie transformacji systemowej kraju. Temu procesowi zarówno przemian, jak adaptacji do nowych warunków ustrojowych i gospodarczych sprzyjały w minionym dwudziestoleciu liczne czynniki i uwarunkowania o charakterze tak endogennym, jak i egzogennym wobec instytucji kościelnych. Uprawnionym wydaje się wniosek mówiący o mobilności adaptacyjnej instytucji kościelnych i umiejętności funkcjonowania w warunkach przejścia od jednego systemu politycznego do drugiego, w warunkach zmiany systemowej, a także w warunkach gospodarki rynkowej.

Strukturelle Wandlungen der katholischen Kirche in Polen in der Zeit der politischen Transformation

Das Referat setzt die Reihe von Analysen fort, die die strukturelle und organisatorische Ebene der polnischen religiösen Institutionen nach 1989, d.h. während des politischen Umbruchs betreffen. Den Gegenstand dieses Beitrags bilden Wandlungen in der in Polen dominierenden römischkatholischen Kirche mit ihren wichtigsten Voraussetzungen und Folgen. Neben der Änderungen der territorialen Verwaltungsstruktur und der kirchlichen Infrastruktur wird auch Wandel der demographisch-sozialen Struktur der Geistlichkeit geschildert. Vor diesem Hintergrund wird der Versuch unternommen, neue Funktionsweise und Funktionsregel der kirchlichen Institutionen im geänderten politischen und wirtschaftlichen Kontext darzustellen, wie auch ihre Bemühungen um die Neugestaltung ihrer Beziehung zur Öffentlichkeit und

Modifizierung ihrer Beziehung zu ihren Mitgliedern zu zeigen.

Die Analyse des faktographischen Materials ergibt, dass es in der römischkatholischen Kirche in Polen während der politischen Transformation zu einer dynamischen Wandlung kam. Dieser Prozess, der Wandlungen und Adaptation an neue politische und wirtschaftliche Bedingungen umfasste, wurde in den letzten zwanzig Jahren durch mehrere Faktoren und Voraussetzungen sowohl endogener als auch exogener Natur gefördert. Daher ist die Schlussfolgerung berechtigt, dass kirchliche Institutionen über Anpassungsfähigkeit verfügen, wodurch sie in einer Übergangsphase zwischen zwei politischen Systemen, während politischen Umbruchs und unter den Bedingungen der Marktwirtschaft funktionieren können.

STELLA GROTOWSKA

Trzecie sektor w Kościele rzymskokatolickim w Polsce

W prowadzonych w Polsce analizach partycypacji społecznej z jednej strony, a religii i religijności z drugiej – zagadnienie relacji między religią a aktywnością społeczną jest rzadko podejmowane. Tymczasem niektórzy badacze – także polscy – zauważają związki religii z kapitałem społecznym. Bliższe przyjrzenie się współczesnym instytucjom i ich oddziaływaniu na życie jednostek pozwala wyrobić sobie zdanie na temat obecnego stanu demokratycznych społeczeństw i ich przyszłych możliwości. Wśród problemów, z jakimi dziś trzeba sobie radzić, poczesne miejsce zajmuje izolacja i odbudowywanie więzi z sąsiadami oraz innymi, podobnymi do nas (przynajmniej pod pewnymi względami). Ludzie starają się znaleźć możliwe do realizacji w konkretnych warunkach sposoby udzielania i otrzymywania pomocy, stawania się odpowiedzialnym za członków swojej społeczności i przyczyniania się do ich dobrostanu. Eksperymentują z luźniejszymi, bardziej sporadycznymi formami społecznego uczestnictwa ad hoc, zamiast długotrwałego członkostwa w hierarchicznych organizacjach.
Tematem mojego wystąpienia będą organizacje religijne i kościelne nienastawione na zysk, powstałe w wyniku oddolnej inicjatywy, wymagające częstych kontaktów twarzą w twarz i osobistej aktywności, realizujące własne – zdefiniowane przez siebie, a nie przez inne podmioty (np. administrację czy rząd) zadania.
W moim wystąpieniu chciałabym:

1. podjąć analizę kontekstu społecznego, w którym funkcjonują organizacje religijne i kościelne w Polsce
2. ogólnie scharakteryzować składające się na religijny trzeci sektor typy organizacji
3. przedstawić trudności z ich badaniem

Wnioski dotyczyć będą aktualnej kondycji religijnego trzeciego sektora, a także przewidywania jego znaczenia w przyszłości.

Der dritte Sektor in der römischkatholischen Kirche in Polen

In den in Polen durchgeführten Analysen sozialer Partizipation einerseits und der Religion und Religiosität andererseits wird die Frage des Verhältnisses von Religion und dem sozialen Engagement nur selten aufgegriffen. Manche Forscher – darunter auch polnische – bringen jedoch Religion mit sozialem Kapital in Zusammenhang. Beim näheren Betrachten der gegenwärtigen Institutionen und ihrer Einwirkung auf das Leben der Menschen kann man Einsicht in den aktuellen Stand der demokratischen Gesellschaften und ihre künftigen Chancen gewinnen. Unter Problemen, die sie heute zu bewältigen haben, stehen die Isolation und Erneuerung der sozialen Bande, die uns mit Nachbarn und unseresgleichen (in gewisser Hinsicht) verbinden, ganz im Vordergrund. Die Menschen suchen nach den unter bestimmten Bedingungen realisierbaren Methoden, Hilfe zu leisten und zu bekommen, für die Gemeinschaftsmitglieder verantwortlich zu sein und zu ihrem Wohl beizutragen. Sie experimentieren mit lockeren, sporadischen Formen sozialer Beteiligung, statt eine dauerhafte Mitgliedschaft in einer hierarchisierten Organisation einzugehen.
Das Thema meines Vortrags sind religiöse und kirchliche Non-Profit-Einrichtungen, die auf Initiative von unten entstanden sind, mehrere Kontakte von Angesicht zu Angesicht und

persönliche Aktivitäten erfordern, eigene, selbstbestimmte (und nicht durch die Verwaltung oder Regierung bestimmte) Aufgaben erfüllen..
Ich möchte im Rahmen meines Beitrags:

1. eine Analyse des sozialen Kontextes durchführen, in dem religiöse und kirchliche Einrichtungen wirken;
2. die Typen der Einrichtungen, die der dritte religiöse Sektor umfasst, allgemein charakterisieren;
3. Schwierigkeiten bei ihrer Erforschung darstellen.

Die Schlussfolgerungen beziehen sich auf den aktuellen Stand des dritten religiösen Sektors und seine voraussichtliche Entwicklung.

HALINA RUSEK

Rola polskiego protestantyzmu w życiu społecznym i kulturze

Reformacja, zapoczątkowana przez Marcina Lutra w Wittenberdze na początku XVI wieku, zrodziła protestantów – zwolenników jego działalności, protestujących przeciwko próbom zdławienia ruchu reformatorskiego w Kościele katolickim metodami administracyjnymi. Oni sami wolą nazywać się ewangelikami, zgodnie ze swoją podstawową doktryną: jedynie Pismo Święte, a przede wszystkim Ewangelia, jest normą nauki i życia Kościoła.
Prądy reformatorskie szybko dotarły na polskie ziemie do Wrocławia, Poznania i Krakowa, a także na Śląski Cieszyński, gdzie popierane były przez śląskich książąt, szlachtę, mieszczaństwo i ludność wiejską. Podobnie jak całej w Europie, polski protestantyzm dotknęła w XVII wieku kontrreformacja i rekatolizacja tych regionów, w których zaistniał, choć nie oznacza to, że uległ zagładzie. W kolejnych stuleciach los ewangelików to polepszał się, to pogarszał, by ostatecznie ten nowy nurt chrześcijaństwa na stałe znalazł miejsce w polskiej mozaice wyznaniowej, w znaczący sposób wpływając na polską kulturę, oświatę, a nawet politykę i życie gospodarcze.
W protestantyzmie wyróżnia się dwa zasadnicze nurty: ewangelicki (należą tu Kościoły wyrosłe z reformacji) i ewangelikalny (należą do niego Kościoły założone w XIX wieku i później). Nurty te różnią się nie tylko czasem powstania, ale także doktryną.
W Polsce żyje obecnie około 170 000 ewangelików, zrzeszonych w ponad 80 związkach wyznaniowych zarejestrowanych w MSWiA. Najliczniejszą grupę stanowią luteranie – wierni Ewangelickiego Kościoła Augsburskiego Wyznania, skupieni w 130 parafiach. Obok nich liczne społeczności tworzą wyznawcy Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (nazywani kalwinami) oraz Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego. Kościoły te należą do Polskiej Rady Ekumenicznej, zajmując poczesne miejsce w dialogu ekumenicznym prowadzonym w Polsce i w Europie. Pełnią też ważną rolę w edukacji młodego pokolenia, uczestniczą w kreowaniu życia kulturalnego oraz działaniach charytatywnych.
Polskie Kościoły ewangelickie, podobnie jak Kościół katolicki i inne, dotyka obecnie problem sekularyzacji, przejawiającej się głównie w odchodzeniu wiernych od Kościoła jako instytucji, zaniku praktyk religijnych oraz słabym zaangażowaniu w życiu duszpasterskim w parafiach. Proces ten ma zarówno szerokie, globalne jak i lokalne, polskie uwarunkowania.

Die Rolle des polnischen Protestantismus im Gesellschaftsleben und in der Kultur

Die Anfang des 16. Jahrhunderts von Martin Luther in Wittenberg initiierte Reformation brachte Protestanten hervor – Luthers Anhänger, die gegen Unterdrückung der reformatorischen Bewegung in der katholischen Kirche mit administrativen Mitteln protestierten. Sie selbst nennen sich lieber Evangelische, was ihrer hauptsächlichen Doktrin entspricht, nach der nur die Heilige Schrift, und vor allem das Evangelium, die für die Lehre und das Leben der Kirche geltende Norm bildet.
Reformatorische Strömungen gelangten schnell auf polnische Gebiete um Breslau, Posen, Krakau und nach Teschener Schlesien, wo sie unter schlesischen Fürsten, Adeligen, Bürgern und der Dorfbevölkerung Unterstützung fanden. Der polnische Protestantismus war – wie in ganz Europa – im 17. Jahrhundert von der Gegenreformation und Rekatholisierung

betroffen, wurde aber auf diesen Gebieten nicht ausgerottet. In den folgenden Jahrhunderten war das Schicksal der Evangelischen wechselhaft, bis sie endlich einen festen Platz im polnischen Glaubensmosaik fanden und fortan einen markanten Einfluss nicht nur auf die polnische Kultur und Bildung, sondern auch auf die Politik und das Wirtschaftsleben ausübten.
Innerhalb von Protestantismus unterscheidet man zwei Hauptströmungen: die evangelische (die auf die Reformation zurückgeht) und evangelikale (dazu gehören die im 19. Jahrhundert oder später gegründeten Kirchen). Sie haben nicht nur eine unterschiedliche Entstehungszeit, sondern auch andere Doktrinen.
Zur Zeit leben in Polen ca. 170 000 Evangelische, und es gibt über 80 bei dem Ministerium für Inneres und Verwaltung eingetragene Glaubensgemeinschaften. Die zahlenstärkste Gruppe sind Lutheraner – Gläubige aus der Evangelischen Kirche Augsburger Bekenntnisses, die 130 Gemeinden angehören. Zahlreiche Gemeinschaften bilden auch die Gläubigen aus der Evangelisch–reformierten Kirche (auch Calvinisten genannt) und Evangelisch-methodistischen Kirche. Sie sind Mitglieder des Polnischen Ökumenischen Rates und spielen eine wichtige Rolle im polnischen und europäischen ökumenischen Dialog. Sie engagieren sich für die Bildung junger Generation, beteiligen sich an der Gestaltung des kulturellen Lebens und an caritativen Initiativen.
Polnische evangelische Kirchen werden zur Zeit gleichermaβen wie die katholische und andere Kirchen vom Problem der Säkularisierung betroffen, das sich hauptsachlich in der Abkehr der Gläubigen von der institutionellen Kirche, im Schwund religiöser Praktiken und schwachen Beteiligung am seelsorgerischen Leben der Gemeinden äuβert. Dieser Prozess ist durch globale Faktoren allgemeiner Natur und polnische regionale Faktoren bedingt.

MICHAEL N. EBERTZ

Kirchenkrise und Kirchenreform. Katholizismus in Deutschland

Zweifellos hat das Jahr 2010, in dem auch das „Jahr des Priesters“ zu Ende ging, in Deutschland eine zutiefst irdische, wenn nicht unterirdische Kirche vor Augen gestellt. Die Skandale und Skandalisierungen der sexuellen Gewalthandlungen von Priestern und Ordensmännern an Kindern und Jugendlichen legten allerdings mehr als moralische Verfehlungen offen. Versucht man Ausmaß und Auswirkung jener Skandalisierung des Jahres 2010 zu bestimmen, so demonstrierte sie vor unser aller Augen die Macht der gesellschaftlichen Moral, ja die Vormacht dieser profanen Moral über die Kirche. Damit wurde massiv der gesellschaftliche Status der Kirche verschoben, insbesondere der vom Klerus repräsentierten „Priesterkirche“, die bislang eine moralische Überlegenheit über die moderne Gesellschaft für sich in Anspruch nahm. Die Kirche ist mit der Skandalisierung dieser Handlungen ihrer „Unterwelt“ durch die Macht der gesellschaftlichen Moral in eine schwere gesellschaftliche Statuskrise geraten. Indem die Vertreter der Kirche zum „demütigenden Kotau“ gezwungen wurden, zeigt sich die gesellschaftliche Moral – und nicht die der Kirche - als „die Supermacht der demokratischen Gesellschaft“ (Karl Otto Hondrich). Somit hat sich seit 2010 die Grundarchitektur zwischen Kirche und Gesellschaft im öffentlichen Raum massiv zu**un**gunsten der Kirche verschoben. Damit wird eine Vielzahl von Krisendimensionen verstärkt, die sich bislang schon zeigten. Deren Zusammenwirken macht erst das wahre Ausmaß der Herausforderungen an eine zukunftsfähige Pastoral aus. Umgekehrt schwächen hausgemachte Krisen die Chancen, die anderen Krisendimensionen als Herausforderungen zu bearbeiten. Neben der Statuskrise lassen sich die Dimensionen:

einer Vertrauenskrise (Institutionsvertrauen),
einer Identifizierungskrise,
einer Tradierungskrise,
einer Normenkrise,
einer Autoritätskrise,
einer Sinnstiftungskrise,
einer Vergemeinschaftungskrise,
einer Personal(rekrutierungs)krise,
einer Raumstrukturkrise,

einer Verständigungs- und Verfahrenskrise
sowie einer Strategie- und Steuerungskrise
unterscheiden,
die insgesamt eine Lern- und Anpassungskrise indizieren
und damit dazu beitragen, Kirchenreformen verhindern.

Kryzys i reforma Kościoła. Katolicyzm w Niemczech

Miniony rok 2010, który był także „rokiem kapłana", ukazał w Niemczech Kościół bardzo ziemski, jeśli nie podziemny. Skandale i zgorszenie wywołane przemocą seksualną stosowaną przez księży i zakonników wobec dzieci i młodzieży ujawniły coś więcej niż tylko występki moralne. Gdybyśmy chcieli określić rozmiary i skutki wywołanego w 2010r. zgorszenia, to należałoby uznać, że na naszych oczach odbyła się demonstracja siły społecznej moralności, lub nawet demonstracja przewagi moralności świeckiej nad Kościołem. Doszło tym samym do zdecydowanej zmiany statusu społecznego Kościoła, zwłaszcza reprezentowanego przez kler „Kościoła księży", który dotąd uzurpował sobie moralną wyższość w stosunku do nowoczesnego społeczeństwa. W wyniku zgorszenia wywołanego przez działania kościelnego „podziemia" poprzez siłę moralności społecznej Kościół popadł w ciężki kryzys statusu społecznego. Gdy przedstawiciele Kościoła zostali zmuszeni do „upokarzającego pokłonu", moralność społeczna – a nie kościelna - okazała się „supermocarstwem demokratycznego społeczeństwa" (Karl Otto Hondrich). Tym samym po 2010r. zachwiała się podstawowa struktura relacji pomiędzy Kościołem i społeczeństwem przyjmując w przestrzeni publicznej formę zdecydowanie **nie**korzystną dla Kościoła. Nasiliły się poprzez to liczne, widoczne już wcześniej objawy kryzysu. Ich współoddziaływanie pokazuje prawdziwy rozmiar wyzwań, przed jakimi staje przyszłe duszpasterstwo. Wewnętrzne problemy zmniejszają przy tym szansę na potraktowanie innych zagrożonych kryzysem dziedzin jako wyzwania. Obok kryzysu statusu można wyróżnić:

- kryzys zaufania (zaufanie do instytucji);
- kryzys tożsamości;
- kryzys tradycji;
- kryzys norm;
- kryzys autorytetu;
- kryzys poczucia sensu życia;
- kryzys wspólnotowości;
- kryzys personalny (rekrutacji);
- kryzys struktury przestrzennej;
- kryzys porozumienia i procedur;
- oraz kryzys strategii i przywództwa,
- które wskazują wspólnie na kryzys uczenia się i adaptacji, co hamuje reformy Kościoła.

HALINA MIELICKA

Obyczajowość religijna Polaków

Obyczajowość, jako specyfika kultury polskiej, kształtowana jest ponadpokoleniowo i ma bezpośredni związek zarówno z katolicyzmem zinstytucjonalizowanym, jak i religijnością pozakościelną, która łączy patriotyzm z sensualizmem charakterystycznym dla kultury ludowej. Zgodnie z przekonaniami Polaków obyczaje nie tylko potwierdzają tożsamość kulturową, ale też obejmują regionalne odmiany kultu, praktyki magii apotropeicznej występujące do dziś w lokalnych stylach świętowania oraz system wierzeń religijnych pozwalających potocznie interpretować prawdy wiary. Obrzędy religijne i obyczaje rozumiane jako pozakościelne wzory zachowań, przeplatają się tak bardzo, że czasami trudno jest oddzielić. To bowiem, co pozakościelne i zgodne z tradycją regionalną otrzymuje interpretacje religijne, a to, co zgodne z nauką Kościoła jest traktowane jako symbol rdzennej kultury polskiej.

W tradycyjnej kulturze polskiej praktyki kultu religijnego miały charakter obowiązkowy w tym rozumieniu, iż uczestniczenie w nich Polaków było traktowane jako obowiązek moralny i symbol przynależności narodowej. Jednocześnie obrzędy, jako wzory zachowań kulturowych, miały charakter obyczajowy w tym rozumieniu, że bezpośrednio interpretowane były tradycją. Współcześnie zachowania obyczajowe i obrzędowe tworzą jeden system interpretacyjny, gdyż w powszechnym mniemaniu, Kościół umacnia tożsamość narodową Polaków, a zgodne z tradycją obyczaje otrzymują wymiar obrzędowy.
Specyfiką polskiej religijności jest przywiązywanie dużej wagi do obrzędów cyklu rocznego. Szczególnie wysoko wartościowane jest świętowanie Bożego Narodzenia. Materiały etnograficzne wyraźnie wskazują tradycjonalizm postaw wobec struktury tych świąt, a jednocześnie sakralizację tych elementów, które przynależały do lokalnych, zwyczajowych form świętowania.
Mimo sakralizacji warstwy obyczajowej, w zachowaniach Polaków nadal widoczne jest dokonywanie praktyk o charakterze apotropeicznym mimo, iż zniknęły interpretacje z tym związane. Przykładem jest szereg nakazów i zakazów o charakterze magicznym, które nadal stanowią niezbędne elementy świętowania. Magia religijna rozumiana jako indywidualne wykonywanie praktyk poza Kościołem, a nawet wbrew zaleceniom Kościoła, praktykowana jest przez działania, w których pojawiają się przedmioty święte i uświęcone, rytualne gest (p.w. czyniony znak krzyża) oraz zwroty religijne zapożyczone z liturgii Kościoła.
Tak więc stawiam tezę, iż obyczajowe aspekty religijności, których cechą specyficzną jest pozakościelny aspekt działań, bezpośrednio powiązane są z obrzędowością katolicką, rolniczym charakterem wiejskiej kultury tradycyjnej oraz tożsamością narodową Polaków.

Religiöse Bräuche der Polen

Bräuche als spezifischer Bestandteil der polnischen Kultur entwickelten sich über mehrere Generationen hinweg und hängen sowohl mit dem institutionalisierten Katholizismus als auch der außerkirchlichen Religiosität eng zusammen, in der sich der Patriotismus mit einem für die Volkskultur typischen Sensualismus verbindet. Die Bräuche bestätigen nach Meinung der Polen ihre kulturelle Identität, sie umfassen jedoch auch regionale Kultusarten, apotropäische Magie, die bis heute als Element mancher lokalen Feierlichkeiten praktiziert wird, und Glaubenssysteme, die die gängige Interpretation der Dogmen zulassen. Religiöse Zeremonien und die als außerkirchliche Verhaltensmuster verstandenen Bräuche sind so zusammengewachsen, dass sie häufig nur schwer auseinander zu halten sind. Das, was außerkirchlich ist, aber mit der regionalen Tradition übereinstimmt, wird in religiösen Kategorien interpretiert, und das, was der Kirchenlehre entspricht, als Symbol der echten polnischen Kultur betrachtet.
In der polnischen kulturellen Tradition waren die religiösen Praktiken in dem Sinne obligatorisch, dass die Beteiligung daran als moralische Pflicht und Zeichen der nationalen Zugehörigkeit galt. Zugleich aber hatten die Bräuche als Verhaltensmuster auch einen sittlichen Charakter, indem sie direkt aufgrund der Tradition interpretiert wurden. Sittliche und zeremonielle Handlungen bilden gegenwärtig ein Interpretationssystem, weil nach vorherrschenden Meinung die Kirche die nationale Identität der Polen stärkt und die traditionellen Bräuche zu einer Zeremonie erhoben werden.
Das besondere Merkmal der polnischen Religiosität ist, dass man großen Wert auf die Zeremonien legt, die dem Jahreszyklus unterliegen. Ein besonders hoher Stellenwert wird der Weihnachtsfeier zugeschrieben. Etnographische Materialien beweisen ganz deutlich eine traditionalistische Einstellung gegenüber der Struktur dieses Festes und Sakralisierung von denjenigen Elementen, die zu den überlieferten regionalen Formen des Festgestaltung gehörten.
Trotz der Sakralisierung des sittlichen Bereiches machen sich im Verhalten der Polen weiterhin die apotropäischen Praktiken bemerkbar, obwohl es für sie keine Interpretationen mehr gibt. Es wird beispielsweise eine Reihe von Geboten und Verboten magischer Natur beachtet, die immer noch als unabdingbare Bestandteile des Festes betrachtet werden. Die Religionsmagie, unter der individuelle, außer der Kirche oder sogar gegen die Anweisungen der Kirche ausgeübte Praktiken verstanden werden, wird durch Handlungen unter Verwendung von heiligen oder geweihten Gegenständen, rituelle Gesten (Bekreuzigung) und der Kirchenliturgie entnommene religiöse Ausdrücke praktiziert.

Ich stelle die These auf, dass sittliche Aspekte der Religiosität, deren Eigenart außerkirchliche Wirkungsdimension bildet, mit katholischen Zeremonien, landwirtschaftlichem Charakter der traditionellen Dorfkultur und nationaler Identität der Polen direkt zusammenhängen.

WOJCIECH ŚWIĄTKIEWICZ

Viatores non eunt, ut eant.[1]

Pielgrzymowanie we współczesnej Polsce jako przejaw duchowości i styl życia.

Pielgrzymowanie do miejsc świętych jest jednym z najważniejszych symboli kultury religijnej. Pozostając w kręgu tradycji chrześcijańskich widzimy, że corocznie około 20 mln. wędrowców wkracza nad drogę wiodącą do Guadalupe, 6 mln. podąża ku Lourdes, a ponad 4 mln. do Częstochowy.

Pielgrzym jest człowiekiem religijnym *z wyboru*. Dokonując wyboru podejmuje zobowiązania wobec siebie i społeczności. Nie oznacza to braku potknięć i pomyłek. Wybór może przybierać formę purytańskiej ascezy czy franciszkańskiej radości, ale jest zawsze podążaniem ku „finis ultimus".

Pielgrzymowanie jest procesem, czyli dynamicznym, zmieniającym się w czasie, historycznie i kulturowo uwarunkowanym układem czynności społecznych, czyli działań intencjonalnych nasyconych treściami religijnymi nakierowanymi na określone wartości religijne związane z miejscem świętym, celem ich osiągnięcia i egzystencjalnego doświadczenia, włączenia we własny system wartości i postaw oraz dokonania przemiany osobowości. Pielgrzym wraca z pielgrzymki przemieniony, a zarazem przemieniający swoje środowisko. Pielgrzymowanie jest więc czasem przemiany. Od pielgrzymowania, jako dynamicznego układu czynności religijno-społecznych odróżniam pielgrzymkę jako strukturę społeczną, formę organizacyjną, instytucję kulturową, w ramach której pielgrzymowanie jest dokonywane, miejsce święte, jako cel pielgrzymki.

Pielgrzymowanie i pielgrzymka jest wydarzeniem religijno-społecznym, kulturowo i historycznie ukształtowanym, zakorzenionym w tradycji kulturowej.

W refleksji socjologicznej uzasadnione jest pytanie o to jaką rolę odgrywa pielgrzymowanie i pielgrzymka we wzorach współczesnej kultury globalnej. Czy pielgrzymowanie i pielgrzymki stanowią alternatywę wobec postmodernistycznej sekularyzacji i urynkowionej religijności, czy są przejawem deprywatyzacji i refleksyjnej indywidualizacji, doświadczeniem zadomowienia w konfesyjnej wspólnocie czy wyrazem budowania postaci nowej kościelności, w jakim zakresie są przejawem współczesnej duchowości, a w jakim czynnikiem modelującym aprobowane style życia.

Przyjmując socjologiczną perspektywę spojrzenia na religię podkreślamy, że wyraża się ona poprzez kulturowe wzory życia społecznego; zarówno jednostkowego jak i zbiorowego dostarczając aksjologicznych podstaw ładu społecznego, pojmowania człowieka i wartości jego życia, sposobów myślenia, podstawowych pojęć moralnych, kryteriów dobra i zła. Tworzy zasoby wiedzy podręcznej w jakie wyposaża swoich wiernych, a także tych wszystkich, którzy pozostają w kręgu jej oddziaływania. Podstawowa funkcja społeczna religii wobec społeczeństwa polega na tym, że legitymizuje porządek świata społecznego i sens życia człowieka, nadaje mu znaczenie i wartość, strukturyzuje i hierarchizuje poprzez odwołanie do pozaempirycznych, nadprzyrodzonych, objawionych, świętych, z tradycji i ze świętych ksiąg wywodzących się prawd wiary stanowiących treści religijnej doktryny. Przyjęty kulturowy paradygmat badania religijności pozwala na uprawianie socjologii religii jako nauki empirycznej, której uogólnienia oparte są na analizie faktów i procesów obiektywnie istniejących w życiu religijnym i w innych dziedzinach kultury funkcjonalnie powiązanych z religią. Nie ma jednego modelu przemian religijności, jednej globalnej reguły.

[1] Podróż nie jest celem, lecz środkiem do celu. Podróżni nie idą, aby iść.

W takim kontekście teoretycznym proponuję spojrzeć na postacie polskiego pielgrzymowania.
Metodą badań jest socjologiczna analiza mapy miejsc świętych i dróg pielgrzymowania z uwzględnieniem danych statystycznych, interpretacja dokumentów oraz wtórna analiza wyników badań socjologicznych, prezentacja najnowszych badań socjologicznych (np. warszawskich)
Referat ma na celu:
- socjologiczną charakterystykę ruchu pielgrzymkowego we współczesnej Polsce
- „interpretację rozumiejącą" roli i funkcji pielgrzymek i pielgrzymowania w procesach przeobrażeń kulturowo-religijnych polskiego społeczeństwa ujmowanych w kontekście prezentowanych wyżej pytań badawczych.

Viatores non eunt, ut eant.[2]

Pilgerreisen in Polen als Zeichen der Spiritualität und des Lebensstils.

Pilgerfahrt zu heiligen Stätten ist eines der wichtigsten Symbole der religiösen Kultur. Nur im Einflussbereich der christlichen Tradition strömen jährlich ca. 20 Millionen Pilger nach Guadalupe, 6 Millionen nach Lourdes und über 4 Millionen nach Tschenstochau.
Der Pilger ist religiös aus freier Wahl. Durch seine Wahl geht er gewisse Verpflichtungen gegenüber sich selbst und einer Gemeinschaft ein. Seine Entscheidung ist nicht frei von Fehlern und Irrtümern. Jede Wahl, ob puritanische Askese oder franziskanische Freude, ist immer ein Streben nach „finis ultimus".
Pilgern ist ein Prozess, d.h. ein dynamisches, zeit-, geschichts- und kulturbedingtes System von sozialen Aktivitäten oder intentionalen Handlungen, die durch religiöse Inhalte geprägt und auf bestimmte, mit der heiligen Stätte verbundene religiöse Ziele gerichtet sind, und deren Ziel ist es, diese Werte zu gewinnen und existentiell zu erfahren, sie in sein eigenes Werten- und Anschauungssystem zu integrieren und eine Persönlichkeitswandlung zu bewirken. Eine Pilgerfahrt verändert den Menschen, und der Mensch verändert dann sein Umfeld. Pilgern ist die Zeit der Wandlung. Ich halte Pilgern als ein dynamisches System von religiös-sozialen Aktivitäten und Pilgerfahrt als eine soziale Struktur, organisatorische Form oder Kultureinrichtung, im Rahmen deren Pilgern stattfindet, wie auch die heilige Stätte als Ziel der Pilgerfahrt auseinander.
Pilgern und Pilgerfahrt sind religiös-soziale Ereignisse, die kultur- und historischbedingt sind und in der Kulturtradition wurzeln.
Aus soziologischer Sicht scheint die Frage naheliegend, welche Rolle Pilgern und Pilgerfahrt für die gegenwärtigen globalen Kulturmuster spielen. Sind sie eine Alternative gegen postmoderne Säkularisierung und kommerzialisierte Religiosität oder Zeichen der Deprivatisierung und reflektierender Individualisierung, der Einbettung in eine konfessionelle Gemeinschaft oder neuer Form der Kirchlichkeit? Inwieweit drücken sie die gegenwärtige Spiritualität aus oder modifizieren die akzeptierten Lebensstile?
Aus der soziologischen Perspektive äuβert sich die Religion durch Kulturmuster des sozialen – sowohl individuellen als auch gemeinschaftlichen – Lebens. Sie liefert zugleich axiologische Grundlagen für soziale Ordnung, Auffassung des Menschen und seiner Werte, seine Denkweise, ethische Grundbegriffe und Kriterien von Gut und Böse. Ihren Mitgliedern und allen, die in ihrem Einwirkungskreis bleiben, stellt sie leicht anwendbare Wissensbestände zur Verfügung. Die grundlegende soziale Funktion der Religion gegenüber der Gesellschaft besteht in der Legitimation sozialer Ordnung und menschlichen Lebenssinns, wobei sie ihnen Bedeutung und Wert erteilt, und in ihrer Strukturierung und Hierarchisierung unter Berufung auf auβerempirische, übernatürliche, offenbarte, heilige, der Tradition und heiligen Büchern entnommene Dogmen, die den Inhalt der religiösen Doktrin bilden. Das für die Erforschung der Religiosität eingesetzte kulturelle Paradigma erlaubt es, die Religionssoziologie als empirische Wissenschaft zu treiben, deren allgemeine Schlussfolgerungen sich auf die Analyse von objektiven, im Religionsleben und anderen, mit der Religion verbundenen Kulturbereichen vorhandenen Tatsachen und Prozessen stützen.

[2] Reise ist kein Ziel sondern ein Mittel es zu erreichen. Die Reisenden gehen nicht, um zu gehen.

Es gibt kein allgemein geltendes Wandlungsmodell der Religiosität und keine globale Regel dazu. Ich schlage vor, die Formen des Pilgerns in Polen in diesem theoretischen Kontext zu sehen.
Die Forschungsmethode bildet Analyse der geographischen Lage der heiligen Stätten und Pilgerwege unter Berücksichtigung statistischer Daten, Interpretation von Dokumenten, Analyse bestehender Forschungsergebnisse und Präsentation neuester soziologischer Forschungen (z.B. aus Warschau).
Ziele des Referats:

- soziologische Charakteristik der Pilgerbewegung im heutigen Polen;
- „verstehende Interpretation" der Rolle und Funktion der Pilgerfahrten und des Pilgerns im Prozess der kultur-religiösen Transformation der polnischen Gesellschaft unter Berücksichtigung der oben erwähnten Forschungsfragen.

JÓZEF BANIAK

Kandydaci do zawodu księdza i księża czyli losy „powołań" kapłańskich w polsce w latach 1900 – 2010

Termin „powołanie" ma wiele różnych znaczeń i z tego powodu nie można ograniczać jego zakresu wyłącznie do ukazania charakterystyki i specyfiki jednego zawodu czy specjalności zawodowej. Sakralny aspekt powołania znalazł pełne zastosowanie w kapłaństwie instytucjonalny. W Kościele rzymskokatolickim pojęcie „powołanie" zyskało znaczenie teologiczne, w którym jest ono wyjaśnianie jako „dar Boga" lub „dar miłości bożej", skierowany jako „głos Boga" do konkretnego człowieka i wzywający go do podjęcia roli kapłana we wspólnocie kościelnej. Do odgrywania tej roli przygotuje go instytucja kościelna – seminarium duchowne. Do zawodu księdza są więc niezbędne u kandydata, w nadmiarze, cechy i zamiłowania religijne, które są zbędne w zawodach świeckich. Kapłaństwo jest zawodem religijnym, a ksiądz jest specjalistą od spraw i problemów religijnych, nurtujących ludzi zaangażowanych religijnie i akceptujących nauczanie religijne i moralne Kościoła. Każde osobowe powołanie ma swoją genezę, początek i rozwój w czasie i w uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Nadawcą powołania jest zawsze czynnik zewnętrzny – instytucja, społeczeństwo, państwo, Bóg, Kościół. Bez wątpienia, sytuacja ta dotyczy też genezy i ewolucji powołań do stanu kapłańskiego. Jakie więc były losy powołań do zawodu kapłańskiego wśród mężczyzn w Polsce w minionym okresie 100 lat? Jak kształtowały się wskaźniki ilościowe kandydatów podejmujących studia kapłańskie i wskaźniki kończących je z sukcesem święceń kapłańskich? Jak duży odsetek „powołanych" do obu formacji duchownych rezygnował samodzielnie z formacji swego powołania, czy też powołanie ich zostało zweryfikowane przez władze kościelne jako nieautentyczne i nie rokujące nadziei na przydatność w strukturach kapłańskich? Czy można mówić o kryzysie powołań kapłańskich w Polsce w tym okresie w wymiarze ilościowym i jakościowym? Z jakich powodów i przyczyn porzucali własne powołanie kapłańskie kandydaci na księży (alumni) i księża pracujący w strukturach kościelnych? Na te pytania odpowiem w opracowaniu pod wyżej ujętym tytułem. W treści tego opracowania ukażę w świetle danych statystycznych dynamikę powołań kapłańskich w Polsce w tym okresie 100 lat, biorąc pod uwagę różne jego przedziały czasowe, wskazujące na specyfikę losów tych powołań. Ważne znaczenie w tym zakresie będzie miał tu okres pontyfikatu papieża Jana Pawła II, ponieważ chcę ukazać, czy zasadną jest teza, iż to właśnie wtedy wskaźniki ilościowe powołań w Polsce były największe w proporcji do okresów wcześniejszych na etapie wstępnym – rekrutacji, a jednocześnie malały one systematycznie na etapie formacji seminaryjnej, powodując regularny regres liczby księży święconych w każdym roku. Jaki odsetek alumnów otrzymywał co roku święcenia kapłańskie, a jaki opuszczał seminaria duchowne i powracał do życia świeckiego? Czy prawdziwą jest też inna teza, że w tym właśnie okresie, jak i w latach kończących XX wiek i w obecnej dekadzie XXI wieku, zmalał radykalnie odsetek kandydatów na księży, a zarazem wzrósł odsetek księży porzucających stan duchowny? Podstawę dla planowanych analiz dynamiki powołań kapłańskich w Polsce w tym okresie stanowią dokumenty i statystyki Kościoła rzymskokatolickiego oraz istniejące opracowania naukowe na ten temat. Opracowanie to stanie się możliwe przy zastosowaniu adekwatnych

metod naukowych – analizy dokumentów, materiałów zastanych, analizy socjologicznej i statystycznej oraz korelacyjnej między wskaźnikami powołań a czynnikami warunkującymi ich dynamikę w tym przedziale czasu.

Priesteranwärter und Priester oder die Geschichte von priesterlichen Berufungen in Polen 1900-2010

Der Begriff „Berufung“ hat viele Bedeutungen, deshalb kann er nicht auf die Charakterisierung oder Eigenart nur einer Berufsgruppe oder eines Fachgebiets eingeschränkt werden. Der sakrale Aspekt der Berufung wurde in Bezug auf das institutionelle Priestertum angewendet. In der römischkatholischen Kirche hat dieser Begriff eine theologische Bedeutung gewonnen, nach der er als „Gottes Gabe“ oder „Gabe der göttlichen Liebe“ verstanden wird, die sich als „Stimme Gottes“ an einen konkreten Menschen richtet und ihn zur Erfüllung priesterlicher Aufgaben in einer Kirchengemeinschaft auffordert. Auf die Erfüllung von diesen Aufgaben wird er durch eine kirchliche Institution - das Priesterseminar - vorbereitet. Ein Kandidat für den Priesterberuf soll demnach solche Eigenschaften und religiösen Interessen im Übermaβ aufweisen, die in Laienberufen überflüssig sind. Priesterberuf ist ein religiöser Beruf und Priester ist Experte im Bereich der religiösen Angelegenheiten und Problemen, mit denen sich die in Religion engagierten Menschen beschäftigen, die die religiöse und moralische Lehre der Kirche akzeptieren.

Jede persönliche Berufung hat ihre Vorgeschichte, ihren Anfang und ihre zeitlich und soziokulturell bedingte Entwicklung. Absender der Berufung ist immer ein äuβerer Faktor: eine Institution, Gesellschaft, Staat, Gott, Kirche. Das gilt auch zweifellos in Bezug auf die Entstehung und Evolution der Priesterberufung. Wie war die Geschichte der Priesterberufung von Männern im vergangenen Jahrhundert in Polen ? Wie hoch war die Zahl der Kandidaten, die das Studium im Priesterseminar angetreten haben, und wie viele haben es erfolgreich mit Priesterweihe absolviert? Wie viele Prozent von den zu beiden geistlichen Formationen „Berufenen“ haben es selbst aufgegeben, ihre Berufung zu entfalten? Oder wurde ihre Berufung durch die kirchliche Behörde verifiziert und als unauthentisch und ohne Aussicht auf Erfolg in Kirchenstrukturen bewertet? Kann man von einer Berufungskrise in Polen in quantitativer und qualitativer Hinsicht in dem erwogenen Zeitraum sprechen? Aus welchen Gründen haben Priesteranwärter (Alumnen) und diejenigen Priester, die in den Kirchenstrukturen tätig waren, ihre Berufung aufgegeben? Auf diese Fragen antworte ich in meinem Beitrag unter dem o.g. Titel. Aufgrund statistischer Daten wird die dynamische Geschichte der Priesterberufungen in Polen in den letzten hundert Jahren dargestellt, wobei die Spezifik ihres Verlaufs in den einzelnen Zeitabschnitten berücksichtigt wird. Von besonderer Bedeutung ist die Amtszeit von Johannes Paul II., weil ich die These verifizieren möchte, dass damals die Berufungszahl in der Rekrutierungsphase im Vergleich zu früheren Zeiten am höchsten war und dann während der Formation im Priesterseminar allmählich sank, so dass es zu stetigem Rückgang der Priesterweihen kam. Wie viel Prozent der Alumnen wurden jährlich zu Priestern geweiht, und wie viele verlieβen das Priesterseminar und kehrten zum weltlichen Leben zurück? Stimmt die Behauptung, dass in diesem Zeitraum, wie auch in den letzten Jahren des 20. Jh. und im ersten Jahrzehnt des 21. Jh. die Zahl der Kandidaten zum Priesterberuf kräftig gesunken und die Zahl der Priester, die ihren geistlichen Stand aufgegeben haben, deutlich gewachsen ist. Die Grundlage für die vorgenommene Analyse der dynamischen Geschichte von Priesterberufungen in Polen bilden die Dokumente und Statistiken der römischkatholischen Kirche und wissenschaftliche Bearbeitungen dieser Frage.

Die Analyse bedarf einer entsprechenden wissenschaftlichen Methode, d.h. der Analyse von Urkunden und vorhandenen Materialien, der soziologischen und statistischen Analyse, wie auch der Analyse von Wechselwirkung zwischen Berufungszahlen und Einflussfaktoren in dem genannten Zeitraum.

KORNELIA SAMMET

Evangelische Pfarrerinnen in Deutschland

In den 1970er Jahren wurde im deutschen Protestantismus der Pfarrberuf für Frauen geöffnet. Mittlerweise sind in der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Drittel der Theologen und Theologinnen im aktiven Dienst Frauen. Bei Wahlen zu kirchenleitenden Ämtern kandidieren regelmäßig Frauen, und zwar durchaus erfolgreich.
Der Beitrag rekonstruiert den Prozess der Gleichstellung von Pfarrerinnen und untersucht, wie Pfarrerinnen sich das männlich konnotierte Pfarramt angeeignet haben und wie dabei auf das Geschlecht rekurriert wurde. Gezeigt wird, dass im Prozess der Integration von Frauen ins Pfarramt traditionelle Konstruktionen der Geschlechterdifferenz aufgegriffen, reproduziert und umgeschrieben werden. Zugleich finden sich jedoch auch Beschreibungen der pastoralen Arbeit, die dem Geschlecht keine Bedeutung zumessen, sondern es vielmehr neutralisieren. Dabei wird das Pfarramt durch Attribute wie Talar und Kanzel symbolisiert und von persönlichen Merkmalen seines Trägers tendenziell unabhängig.
Die Analysen nehmen den Zeitraum von den 1960er bis zu den 1990er Jahren in den Blick, da in dieser Zeit die Frage der Geschlechterdifferenz im Pfarramt besonders virulent war. Dabei wird auf verschiedene Texte zurückgegriffen: zum einen auf offene Interviews mit Pfarrerinnen, die im Jahr 1993 im Rahmen einer Studie zu Berufsbild und Berufspraxis evangelischer Pfarrerinnen geführt wurden, zum anderen auf publizierte Selbstzeugnisse von Theologinnen sowie auf feministische und theologische Entwürfe zur pastoralen Arbeit von Pfarrerinnen. Die Auswertungen dieser Texte zielen auf die Rekonstruktion von sozialen Deutungsmustern, die die Selbstdarstellung von Pfarrerinnen, ihre Wahrnehmung durch andere in Hinblick auf ihre Kompetenzen und beruflichen Stile, aber auch kirchliche Diskussionen um berufliche Leitbilder für das evangelische Pfarramt bestimmen.

Protestanckie pastorki w Niemczech

W latach 70tych XX. wieku niemiecki protestantyzm dopuścił do zawodu pastora kobiety. Obecnie jedna trzecia aktywnie działających teologów w niemieckim Kościele protestanckim to kobiety. W wyborach na najważniejsze urzędy kościelne kobiety biorą regularnie udział i odnoszą przy tym sukcesy.
Referat pokazuje, w jaki sposób zachodził proces równouprawnienia pastorek i bada, jak przyswajały sobie one funkcje związane z urzędem pastora posiadającym męskie konotacje i jak odwoływano się przy tym do ich płci. Z badań tych wynika, że w procesie obejmowania urzędu pastora przez kobiety najpierw odwoływano się do tradycyjnych konstrukcji opartych na różnicach płci i reprodukowano je, a następnie na nowo opisywano. W referacie znajdą się jednak także takie relacje, które w kontekście pracy pastoralnej nie przywiązują wagi do płci, a nawet neutralizują jej znaczenie. Urząd pastora symbolizują takie atrybuty jak toga i ambona i w założeniu ma on być niezależny od osobistych cech osoby go sprawującej.
Analizy obejmują okres od lat sześćdziesiątych do dziewięćdziesiątych XX. wieku, ponieważ wtedy problem płci w odniesieniu do urzędu pastora był szczególnie dotkliwie odczuwany. Podstawą analizy są różne teksty: wywiady z pastorkami przeprowadzone w 1993r. w ramach badań nad wyobrażeniem o zawodzie pastora oraz praktyką zawodową protestanckich pastorek, publikowane wypowiedzi teolożek, jak również feministyczne i teologiczne szkice na temat pracy pastorek. Badanie tych tekstów ma na celu rekonstrukcję społecznych modeli interpretacji, które określają wizerunek własny pastorek, ich postrzeganie przez innych w kontekście ich kompetencji i stylu wykonywania zawodu, ale także dyskusje kościelne wokół wzorców zawodowych obowiązujących w odniesieniu do urzędu pastora.

MARIA SROCZYŃSKA

„Katolickie radio w Twoim domu" – fenomen Radia Maryja w Polsce

Dla współczesnych socjologów niewątpliwym wyzwaniem pozostaje analizowanie sposobu reakcji religii, dominujących w różnych społeczeństwach (m.in. katolicyzmu) na oddziaływanie nowoczesnych trendów strukturalnej dyferencjacji (J. Casanova). Do pewnego stopnia konfliktowa pozostaje dystynkcja przypisująca religię bądź do sfery

prywatnej, bądź publicznej. O ile liberałowie obawiają się zagrożeń dla jednostkowej wolności i sekularnych struktur, o tyle zwolennicy opcji obywatelsko-republikańskiej podkreślają wagę religii dla „wspólnego dobra" oraz zaangażowania politycznego i społecznego. Interesujące jest to, czy obecność katolickich mediów w Polsce, w tym przede wszystkim Radia Maryja, wpisuje się w tę przednowoczesną wizję, czy też raczej w nowoczesną formę religii publicznej, związaną z wyróżnioną obok prywatnej i publicznej (J. Habermas) sferą społeczeństwa obywatelskiego.
W świetle badań sondażowych, 15% dorosłych Polaków słucha Radia Maryja, przy czym 8% czyni to co najmniej kilka razy w tygodniu. Wśród słuchaczy dominują kobiety (64%), osoby powyżej 55 roku życia (61%), wierzący (68%) i głęboko wierzący (co trzeci). Prawie połowa to mieszkańcy wsi oraz badani z wykształceniem podstawowym (po 49%). Przeważają osoby raczej niezamożne, ale nie najbiedniejsze: 44% uzyskuje miesięczne dochody w wysokości od 501 do 900 zł., a co piąty od 901 zł. do 1200 zł. (CBOS, 2008). Portret zbiorowy słuchaczy pozostaje zatem pod wpływem tradycyjnego systemu normatywnego, a jego uczestnicy nie należą do „wygranych" okresu transformacji (A. Giza-Poleszczuk).
Postrzeganie Radia Maryja i jego znaczenia w życiu religijnym i społeczno-politycznym Polaków jest związane z „czarno-białą", stereotypową wizją świata, upowszechnianą głównie przez publicystykę. Krytycy utrzymują, że Radio Maryja nie tyle jest składnikiem jedności polskiego Kościoła, co elementem gry politycznej, nie uwzględniającym w dostatecznym stopniu autonomii tej sfery i w znacznej mierze utożsamiającym „chrześcijańskość" z narodowością. Jednak socjologowie dają bardziej wieloznaczne, złożone odpowiedzi. Radio Maryja odtwarza pewną strukturę świata, której centrum jest podporządkowane narodowi, a propagowany przez niego patriotyzm pojawia się najczęściej jako reakcja na zagrożenie dla Polski ze strony obcych. W świetle badań jakościowych (I. Krzemiński) brak dowodów na antysemityzm radia, jednak nie ma twardego sprzeciwu wobec głosów słuchaczy o takim charakterze. W wypadku religijności prezentowanej w Radiu Maryja można mówić o zniesieniu różnych stereotypowych opozycji, np. między Kościołem „zamkniętym" i „otwartym". Religijność ta angażuje wiele głębokich, zindywidualizowanych przeżyć i postaw, pozostając jednocześnie moralistyczną i ksenofobiczną. Rzeczywista zawartość treściowa Radia Maryja jest o wiele bogatsza niż propagowane przez nie modele, co sprawia iż jego funkcje przechodzą powoli z ram przednowoczesnych do sfery społeczeństwa obywatelskiego.

"Katholischer Rundfunk bei dir zu Hause" – das Phänomen von Radio Maryja in Polen

Eine wahre Herausforderung für die Soziologen ist die Analyse der Reaktionen der in einer jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden Religion (u.a. Katholizismus) auf die Einwirkung der modernen Trends struktureller Differenzierung (J. Casanova). Die Distinktion, von der die Religion entweder der privaten oder der öffentlichen Sphäre zugeschrieben wird, löst Konflikte aus. Während die Liberalen um die Freiheit des Einzelnen und der weltlichen Strukturen bangen, betonen die Anhänger der bürgerlich-republikanischen Ideen den Wert der Religion für das „Gemeinwohl" und das soziale und politische Engagement. Interessant scheint dabei die Frage, ob katholische Medien, darunter vor allem „Radio Maryja", in dieses vormoderne Modell oder eher in die moderne Form der öffentlichen Religion eingefügt werden, die mit dem neben der privaten und öffentlichen Sphäre (J. Habermas) ausgesondertem Bereich der bürgerlichen Gesellschaft verbunden ist.
Nach den Umfragen hören 15% der erwachsenen Polen „Radio Maryja", dabei 8% mehrmals in der Woche. Unter den Zuhörern überwiegen Frauen (64%), Personen nach 55 (61%), Gläubige (68%) und tief Gläubige (jeder Dritte). Fast die Hälfte wohnt auf dem Land und hat nur eine Grundschulausbildung (je 49%). Den Groβteil bilden unvermögende, aber nicht die ärmsten Personen: 44% verfügen über ein monatliches Nettoeinkommen von 501 – 900 Zl., jeder Fünfte von 901 – 1200Zl. (CBOS 2008). In ihrer Gesamtheit unterliegen sie einem traditionellen Normensystem und sind keine „Gewinner" der Transformation (A. Giza-Poleszczuk).
Die Wahrnehmung von „Radio Maryja" und seiner Rolle im religiösen und soziopolitischen Leben der Polen hängt mit einem „schwarz-weiβen", klischeehaften Weltbild zusammen, das

hauptsächlich in der Publizistik verbreitet wird. Seine Kritiker meinen, dass „Radio Maryja“ zur Einigkeit der polnischen Kirche keineswegs beitrage, sondern ein Element im politischen Spiels sei, das die Autonomie dieses Bereichs nicht genügend berücksichtigt und die „Christlichkeit“ mit der Nation überwiegend gleichsetzt. Soziologen liefern aber mehrdeutige und komplexe Antworten auf diese Frage. Das „Radio Maryja“ ahmt eine Weltstruktur nach, deren Zentrum der Nation untergeordnet ist, und propagiert eine Art Patriotismus, die häufig als eine Reaktion auf die Bedrohung Polens durch Fremde erscheint. Nach den qualitativen Untersuchungen (I. Krzemiński) gibt es keine Beweise für den Antisemitismus dieses Senders, aber auch keine direkte ablehnende Reaktion auf antisemitische Äußerungen der Zuhörer. Was die von „Radio Maryja“ vertretene Religiosität anbetrifft, kann von der Aufhebung der typischen Gegensätze die Rede sein: etwa zwischen der „geschlossenen“ und der „offenen“ Kirche. Diese Religiosität umfasst viele tiefe, individuelle Erlebnisse und Einstellungen und bleibt dabei moralistisch und xenophob. Die wirklichen, durch „Radio Maryja“ angebotenen Inhalte sind viel reicher als die vorgeschlagenen Modelle, weshalb seine Funktionen allmählich aus dem vormodernen Rahmen in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft übergehen.

CHRISTEL GÄRTNER

Religion und Medien in Deutschland. Das Religionsverständnis von Elitejournalisten.

In dem Beitrag werden die Ergebnisse der Studie „Religion bei Meinungsmachern“ vorgestellt, die mit Elitejournalisten in Deutschland durchgeführt wurde. Die Studie schließt an den neueren religionssoziologischen sowie sozialethischen Diskurs zum Thema ‚Religion und Öffentlichkeit’ an und untersucht die Tragfähigkeit der „These der Rückkehr der Religion(en)“ (Riesebrodt; Graf) und ihr komplementäres Gegenstück die „These der Entprivatisierung“ (Casanova) am Feld der Medien. Das Erkenntnisinteresse konzentriert sich vor allem auf die Themenfelder ‚Religion und Öffentlichkeit’ sowie ‚Medienethik’. Dabei haben wir erforscht, wann ‚Religion’ zum Thema in den Medien gemacht wird, welche Bedeutung und welchen Nachrichtenwert Journalisten dem Thema ‚Religion’ für die Berichterstattung beimessen, wie sie religiöse Ereignisse wahrnehmen und welche Veränderungen von ihnen im Hinblick auf die Funktion und Bedeutung von Religion in der Gesellschaft ausgemacht werden. Es geht auch darum, wie Journalisten mit der Trennung von privat und öffentlich in Sachen Religion umgehen und wo sie diesbezüglich die Grenze ziehen, welche normativen Bindungsmuster für sie von Bedeutung sind und welche berufsethische Relevanz ‚Religion’ im journalistischen Alltagshandeln spielt.

Gegenstand der Untersuchung waren Vertreter und Vertreterinnen der Politik-, Feuilleton- und Nachrichten-Redaktionen der überregionalen Tages- und Wochenzeitungen, der öffentlich-rechtlichen und ausgewählten privaten Fernseh- und Rundfunksender. Dabei haben wir uns für die Gruppe der Kommentatoren entschieden, weil diese unter Journalisten insofern eine herausgehobene Position einnehmen, als sie die ‚öffentliche Meinung’ durch Leitartikel und Kommentare mit gestalten und in die gesellschaftliche Auseinandersetzung einspeisen. Anders als Journalisten unterhalb dieser Hierarchieebene haben sie das Privileg, selbst bestimmen zu können, ob ihre Artikel veröffentlicht werden. Die Reichweite der so genannten Qualitätsmedien ist – was das Publikum anbetrifft – zwar begrenzt, sie gelten jedoch insofern als Leitmedien, als gerade die Kommentare von anderen Journalisten, Politikern und gesellschaftlichen Entscheidungsträgern zur Kenntnis genommen werden.

In dem Vortrag werden zum einen die Deutungsmuster der Meinungsmacher im Umgang mit Religion dargestellt, einerseits im Hinblick auf die Frage nach der Religion als Gegenstand der professionellen journalistischen Praxis, andererseits als subjektiven Faktor bezüglich der Frage, inwieweit das religiöse Selbstverständnis der Befragten ihre eigene Weltsicht, ihre Zeit- und Gesellschaftsdiagnose sowie ihre journalistische Berufsethik prägt. Zum anderen werden – im Hinblick auf die Frage des Stellenwertes religiöser Orientierungen bei Elitejournalisten – der professionelle und religiöse Habitus der journalistischen Akteure sowie

der Einfluss des Habitus auf die Wahrnehmung und Deutung der religiösen Entwicklung vorgestellt.

Religia i media w Niemczech. Jak elita dziennikarska rozumie religię

W referacie zostaną przedstawione rezultaty badań „Religia u opiniotwórców" przeprowadzonych wśród niemieckiej elity dziennikarskiej. Nawiązują one do prowadzonej w ostatnim czasie w socjologii religii i socjoetyce dyskusji na temat „Religia i sfera publiczna", a ich celem było sprawdzenie słuszności „tezy o powrocie religii" (Riesebrodt; Graf) oraz komplementarnej i przeciwstawnej zarazem dla niej „tezy o deprywatyzacji" (Casanova) na polu mediów. Zainteresowania poznawcze koncentrują się przede wszystkim na temacie 'Religia i sfera publiczna' oraz 'etyka mediów'. W związku z tym badano, kiedy 'religia' staje się tematem medialnym, jakie znaczenie i jaką wartość informacyjną dziennikarze przypisują tematowi 'religia' w ramach przekazywania wiadomości, jak postrzegają wydarzenia religijne oraz jakie zauważają zmiany w społecznej funkcji i znaczeniu religii. Chodziło także o stwierdzenie, w jaki sposób dziennikarze traktują rozdział sfery prywatnej i publicznej w dziedzinie religii, gdzie wyznaczają w tym względzie granicę, jakie normatywne wzorce są dla nich istotne oraz jaką rolę odgrywa w codziennej pracy dziennikarskiej 'religia' w aspekcie etyki zawodowej.
Przedmiotem badań byli dziennikarze reprezentujący redakcje polityczne, kulturalne oraz informacyjne w gazetach i tygodnikach o zasięgu ponadregionalnym, oraz publiczno-prawnych i wybranych prywatnych stacjach telewizyjnych i radiowych. Zdecydowaliśmy się przy tym na grupę komentatorów, którzy wśród dziennikarzy zajmują eksponowaną pozycję, ponieważ poprzez artykuły wstępne i komentarze kształtują w pewnej mierze 'opinię publiczną' i dostarczają materiałów do debat publicznych. W odróżnieniu od dziennikarzy z niższych szczebli hierarchii zawodowej cieszą się oni przywilejem decydowania o tym, czy ich artykuły mają być opublikowane. Zasięg tzw. mediów lepszej jakości jest – jeśli chodzi o odbiorców – wprawdzie ograniczony, ale uchodzą one za media wiodące, ponieważ właśnie ich komentarze znane są innym dziennikarzom, politykom oraz decydentom w dziedzinie społecznej.
W referacie zostaną przedstawione po pierwsze wzorce interpretacyjne stosowane przez opiniotwórców w odniesieniu do religii zarówno jako przedmiotu ich dziennikarskiej pracy, jak też jako subiektywnego czynnika, który kształtuje u ankietowanych ich samoświadomość, obraz świata, diagnozę sytuacji społecznej i współczesnych zjawisk oraz ich dziennikarską etykę zawodową. Po drugie - dla określenia wartości orientacji religijnej u dziennikarskich elit – przedstawiono ich postawę zawodową i religijną oraz wpływ tej postawy na postrzeganie i interpretację zdarzeń religijnych.

EWA STACHOWSKA

Między tabloidyzacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie

Trendy nowoczesności czy ponowoczesności sprawiają, że współczesność nabiera cech żywiołowości, efemeryczności i ferii, gdzie odrzuca się wielkie narracje na rzecz „neo-narracji", czy „post-narracji" afirmujących rynek, wolność wyboru, „ideologię" (aksjologię) hedonizmu i rozrywki. Owe atrybuty ponowoczesności determinują zatem charakter społeczeństw, kultury i jej komponentów, gdzie przeszłość i tradycja walczą o uwagę obywateli, odbiorców oraz konsumentów, którzy wydają się owładnięci magią „terazizmu", aktualności i mody, pielęgnujących przyjemność, celebrację przeciętności i próżności. Rywalizacyjny dyskurs przeszłości i teraźniejszości, uwypuklający supremacyjny potencjał każdej z nich, ewidentnie widoczny jest w obszarze religii, która permanentnie manifestuje tęsknotę za historycznym jej statusem, gdzie była determinantem tożsamości i ciągłości; gwarantem względnej spójności konstytuującej poczucie bezpieczeństwa jednostkowego i zbiorowego. Dziś zaś religia nie chcąc stać się tylko arsenałem środków teraźniejszości, która gra znaczeniami i symbolami bez ich talmudycznego kontekstu włącza się w nurt manipulacji symulacjami, gdzie replikuje niemal w nieskończoność dyferencjację braku sensu.

Spektakularną egzemplifikacją koincydencji religii i współczesności jest obszar dzisiejszych mediów, które są wprawdzie nieodłącznym elementem codzienności, ale w istocie jawią się jako osobliwa emanacja ponowoczesnej ery. Media bowiem konstytuują swoją obecność na homogenizacji wyjątkowości i kiczu, heroizacji banału i deprecjacji tradycyjnych znaczeń oraz sensów, które stają się – jak można sądzić – odpowiedzią na gusta i potrzeby dzisiejszych odbiorców. W tym kontekście asocjacja religii i mediów ujawnia aprobatę procesu reprodukcji sprzeczności kulturowych dla celów oglądalności i poczytności , które wydarzenie religijne zamieniają w spektakl medialny, będący afirmacją obrazu i jednocześnie redukcją treści oraz znaczenia, gdzie „medialny fantazmat sakralności" staje się wyczerpującym (wystarczającym) kryterium afiliacji i przeżycia religijnego.
Główną tezą referatu będzie przeto próba ukazania skutków koegzystencji religii i mediów, którą można rozpatrywać dialektycznie. Z jednej bowiem strony mediatyzacja współczesnych społeczeństw powoduje, że religia i instytucje religijne traktują media jako narzędzie „ponowoczesnej" ewangelizacji, oznaczającej de facto przymus obecności m.in. w sieci lub na Facebooku, będącym quasi-repliką globalnej społeczności, która komunikuje co jest na czasie, a także jak należy rozumieć post i czym są „rekolekcje dla niewierzących". Tę formę obecności sacrum można potraktować jako instrumentalizację mediów, będącą niejako naturalną formą adaptacji religii, która poszukuje wiernych i ewentualnie zainteresowanych. Z drugiej zaś strony predylekcja mediów do propagowania rozrywki, czy dla bardziej wymagającej publiczności inforozrywki (infotainment) powoduje, że treści i idee religijne zostają zredukowane i zastąpione schematycznymi obrazami, efemerycznym przeżyciem i doświadczeniem, które inicjują w przestrzeni sakralnej nurt tabloidyzacji religii korespondujący z społeczno-kulturowym zapotrzebowaniem na powierzchowność i zindywidualizowane określanie potrzeb oraz satysfakcji. Ów społeczno-kulturowy wpływ mediów na religię zostanie zegzemplifikowany przykładami polskimi.

Zwischen der Tabloidisierung der Religion und der religiösen Affiliation auf Facebook. Religion und Medien in der modernen Welt

Moderne und postmoderne Trends verleihen unserer Gegenwart einen unbändigen und ephemeren Freizeitcharakter, wo jegliche groβe Narration abgelehnt wird zugunsten einer „Neo-Narration" oder „Post-Narration", die den Markt, die Wahlfreiheit und die Ideologie (Axiologie) des Hedonismus und der Unterhaltung affirmieren. Diese Attribute der Postmoderne bestimmen den Charakter der Gesellschaften, der Kultur und ihrer Bestandteile, so dass die Vergangenheit und Tradition um die Aufmerksamkeit der Bürger, Empfänger und Verbraucher ringen, die von der Magie der „Jetztheit", der Aktualität und der Mode besessen zu sein, Vergnügen zu pflegen, Durchschnittlichkeit und Eitelkeit zu zelebrieren scheinen. Der Konkurrenzdiskurs zwischen Vergangenheit und Gegenwart, in dem jeweils ihr Suprematiönspotential hervorgehoben wird, kommt im Bereich der Religion besonders krass zum Vorschein. Sie manifestiert ununterbrochen die Sehnsucht nach ihrem ehemaligen Status, als sie einigermaβen Identitäts- und Fortbestandsdeterminante war, für den Sicherungsfaktor eines bestimmten Zusammenhalts gehalten wurde, auf dem sich das Sicherheitsgefühl des Einzelnen und der Gemeinschaften stützte. Weil sich die Religion heute auf das Arsenal der Gegenwartsmittel nicht einschränken und mit Bedeutungen und Symbolen ohne ihren talmudischen Kontext nicht spielen will, schlieβt sie sich der Strömung an, die mit Simulationen manipuliert und die Differenziertheit des Sinnmangels fast ohne Ende repliziert. Eine anschauliche Exemplifizierung der Koinzidenz von Religion und Gegenwart liefert heute der Medienbereich, wobei die Medien zwar einerseits selbstverständliche Bestandteile des Alltags sind, andererseits aber ihrem Wesen nach als eine eigenartige Emanation des postmodernen Zeitalters erscheinen. Die Medien gründen ihre Anwesenheit auf die Homogenität des Besonderen und Kitschigen, Heroisierung des Banalen und Entwertung der überlieferten Bedeutungen und Sinne, was dem Geschmack und den Bedürfnissen der heutigen Empfänger zu entsprechen scheint. Vor diesem Hintergrund kommt in der Verbindung von Religion und Medien die Akzeptanz des Prozesses zum Vorschein, in dem kulturelle Widersprüche für die Erhöhung der Einschalt- und Leserquoten reproduziert und religiöse Ereignisse in Medienspektakel verwandelt werden, das in der Affirmation des Bildes und zugleich Reduktion des Inhalts und Sinns besteht, wobei

„mediales Phantasma des Sakralen“ zum ausreichenden Kriterium der Affiliation und des religiösen Erlebnisses wird.

Das Hauptanliegen des Referats ist es, die Folgen der Koexistenz von Religion und Medien darzustellen, wobei diese Koexistenz unter dialektischem Aspekt betrachtet werden kann. Die Mediatisierung der gegenwärtigen Gesellschaften hat einerseits zur Folge, dass die Medien durch Religion und ihre Einrichtungen als Instrumente der „postmodernen“ Evangelisierung verwendet werden. Daraus resultiert der Zwang, u.a. im Internet oder auf Facebook präsent zu sein, die als eine Art Nachbildung der globalen Gemeinschaft gelten: Dort wird über aktuelle Trends berichtet, aber auch erklärt, wie man Fasten verstehen soll und was „Exerzitien für Ungläubige“ sind. Diese Form der Anwesenheit von Sacrum kann als Instrumentalisierung der Medien und eine einigermaβen natürliche Adaptationsmethode der Religion betrachtet werden, die nach Gläubigen oder eventuellen Interessenten sucht. Die Neigung der Medien, Unterhaltung oder - für ein anspruchsvolles Publikum - Info-Unterhaltung (infotainment) zu propagieren, führt andererseits dazu, dass religiöse Inhalte reduziert oder durch klischeehafte Bilder, ephemere Erlebnisse und Erfahrungen ersetzt werden. Sie initiieren im sakralen Bereich den Trend zur Tabloidisierung, die mit der soziokulturellen Nachfrage nach Oberflächlichkeit einhergeht, und zur individuellen Bestimmung der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung. Der soziokulturelle Einfluss der Medien auf die Religion wird durch polnische Beispiele veranschaulicht.

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA

Nowe ruchy religijne w Polsce

Po 1989 roku rozsunęła się kurtyna broniąca w czasach PRL-u dostępu także do światopoglądowych trendów świata zachodniego. Z otwarcia granic, zniesienia cenzury, z gwarancji wolności słowa i wyznania skorzystali misjonarze oraz założyciele nowych ruchów religijnych. Lata dziewięćdziesiąte minionego wieku charakteryzowały się w Polsce znacznym ożywieniem religijnym, poszukiwaniem religijnej „prawdy” poza Kościołem katolickim. Na ulicach większych miast spotkać można było głosicieli zapraszających na dyskusyjne spotkania. W euforii odrabiania zaległości i w pogoni za nowinkami zwłaszcza młodzi ludzie korzystali z takich zaproszeń. Za sprawą aktywności zagranicznych guru, nauczycieli czy misjonarzy zaczęły upowszechniać się religie Wschodu – szkoły buddyjskie i współczesne odmiany hinduizmu. Pojawiły się różne formy nowej duchowości, a także zjawiska z pogranicza religii, medycyny, nauki, sztuki czy ekonomii.

Stany Zjednoczone są współczesnym tyglem religijnym, gdzie mieszają się różne idee i prądy tworząc nowe ruchy religijne. Mit Ameryki ułatwia ich ekspansję na kraje europejskie. W katolickiej Polsce niektóre z tych ruchów zdobyły zwolenników, a z czasem wyznawców. Ruchy te mają międzynarodowy zasięg, siedzibę władz poza granicami naszego kraju, zaś wyznawcy tworzą ponadnarodową wspólnotę.

Poza ruchami religijnymi o obcym rodowodzie, mamy także rodzime, które zostały utworzone przez Polaków i mają jedynie lokalny charakter. Polskie nowe ruchy religijne nawiązują do prastarej religii Słowian lub zapożyczeniom z tradycji chrześcijańskiej nadają nową formułę interpretacyjną i kultową. Pod wpływem kontaktów z zielonoświątkowcami doszło do wystąpień z Kościoła katolickiego kilku grup charyzmatycznych, które funkcjonują jako autonomiczne wspólnoty religijne.

W PRL-u zarejestrowanych było 30 Kościołów i związków wyznaniowych. Po transformacji mamy wpisanych do państwowego rejestru Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji 160 kościołów i związków wyznaniowych. Liczby te pokazują skalę pluralizacji wyznaniowej. Pomimo wzrostu zarejestrowanych wspólnot liczebności ich wyznawców nie są statystycznie znaczące. Poza związkami zarejestrowanymi, jest także trudna do oszacowania, pewna liczba ruchów religijnych, które pozyskują w Polsce wyznawców i nie dążą do prawnej regulacji swego statusu.

Socjologowie do nowych ruchów religijnych zaliczają także wspólnoty katolickie, które w latach 60-tych powstały z inicjatywy osób świeckich i zostały oficjalnie przez Kościół zaakceptowane (np. Droga neokatechumenalna, Odnowa w Duchu Świętym).

Pluralizm i wolność wyboru prowokują z jednej strony poszukiwania najbardziej adekwatnej światopoglądowo oferty, z drugiej – zgodnie z prawem Parkinsona – permanentny rozwój nowych struktur organizacyjnych powstających w wyniku podziałów, do których dochodzi na skutek wewnętrznych tarć, napięć czy niezaspokojonych przywódczych ambicji. Socjologowie nowych ruchów religijnych z uwagą śledzą narastający konflikt miedzy krakowską kurią a Pustelnią Grzechynią ks. dr hab. Piotra Natanka.

Neue religiöse Bewegungen in Polen

Seit 1989 ist der Vorhang offen, der in der Zeit der Volksrepublik Polen auch den Zugang zu neuen westlichen weltanschaulichen Ideen sperrte. Die Öffnung der Grenzen, Aufhebung der Zensur, Meinungs- und Religionsfreiheit nutzten auch Missionäre und Gründer neuer religiöser Bewegungen aus. Die 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts wurden durch das Erwachen religiösen Lebens und die Suche nach religiöser „Wahrheit" außerhalb der katholischen Kirche gekennzeichnet. Auf den Straßen der meisten Großstädte begegnete man oft ihren Verkündern, die zu Diskussionstreffen einluden. In der Euphorie, das Versäumte nachholen zu können, und auf der Jagd nach Neuem nahmen vor allem junge Leute diese Einladungen an. Aufgrund der engagierten Arbeit der ausländischen Gurus, Meister oder Missionare verbreiteten sich immer mehr östliche Religionen – buddhistische Schulen oder neue hinduistische Richtungen. Es tauchten auch verschiedene Formen der neuen Spiritualität und Randerscheinungen der Religion, Medizin, Wissenschaft, Kunst und Ökonomie auf.

Die Vereinigten Staaten gelten heute als religiöser Schmelztiegel, wo sich diverse Ideen und Strömungen mischen und neue religiöse Bewegungen entstehen. Der Amerikanische Mythos erleichtert ihre Expansion in die europäischen Länder. Im katholischen Polen fanden manche Bewegungen ihre Anhänger und mit der Zeit auch Bekenner. Diese Bewegungen sind länderübergreifend organisiert, haben ihre Zentralen im Ausland, und ihre Bekenner bilden eine internationale Gemeinschaft.

Neben den religiösen Bewegungen ausländischer Herkunft gibt es in Polen auch solche, die von Polen gegründet wurden und nur regional begrenzt wirken. Neue polnische religiöse Bewegungen knüpfen an die uralte slawische Religion an oder verbinden die der christlichen Tradition entlehnten Elemente mit neuer Deutungs- und Kultusform. Die Kontakte mit der Pfingstbewegung hatte die Trennung einiger charismatischer Gruppen von der katholischen Kirche zur Folge, die jetzt als autonome religiöse Gemeinschaften gelten.

In der Volksrepublik Polen gab es 30 eingetragene Kirchen und Glaubengemeinschaften. Nach der Wende sind in das durch das Ministerium für Inneres und Verwaltung geführte Register 160 Kirchen und Glaubensgemeinschaften eingetragen. Diese Zahlen beweisen die wachsende Religionsvielfalt. Trotz der steigenden Eintragungszahlen ist die Zahlenstärke dieser Gemeinschaften jedoch statistisch unerheblich. Neben den eingetragenen Gemeinschaften gibt es eine nur schwer zu bestimmende Zahl von religiösen Bewegungen, die ihre Anhänger in Polen gewinnen aber sich um die Regelung ihres Status nicht bemüht haben.

Von den Soziologen werden den neuen religiösen Bewegungen auch diejenigen katholischen Gemeinschaften zugerechnet, die in den 60er Jahren auf Initiative von Laien gegründet und von der Kirche offiziell akzeptiert wurden (z.B. Neokatechumenaler Weg oder Erneuerung im Heiligen Geist).

Pluralismus und Wahlfreiheit regen einerseits zur Suche nach einem entsprechenden weltanschaulichen Angebot an, andererseits bewirken sie stetige Entwicklung – nach dem Parkinsonschen Gesetz - der Verwaltungsstrukturen wegen der Zergliederung, die Folge der inneren Reibungen, Spannungen oder des unbefriedigten Ehrgeizes sind. Die Soziologen verfolgen jetzt mit wachsender Aufmerksamkeit den zunehmenden Konflikt zwischen der Krakauer Kurie und der von Dr. habil. Piotr Natanek eingerichteten Einsiedelei Grzechynia.

STANISŁAW WARGACKI

New Age w Polsce, czyli nowa duchowość w zaczarowanym świecie

New Age to ruch społeczny o charakterze synkretycznym, który na Zachodzie swój szczyt osiągnął w latach 80. ubiegłego wieku, a jego popularność przygasła u progu nowego millenium. Ruch ten miał duży wpływ na to, co w ponowoczesności nazywamy „ponownym zaczarowaniem świata", a co wcześniej nowoczesność – jak mawiał Max Weber – odczarowała. New Age przyczynił się do powszechnego ożywienia fascynacji mitami, tajemnicą i magią (*Harry Potter* czy *Kod Leonarda da Vinci*), oraz powstania różnych form tzw. „nowej duchowości".
W Polsce New Age nie przybrał takiej siły jak w krajach zachodnich ze względu na mocno zakorzenioną religijność ludową, która w dużej mierze koncentruje się na uczuciowym i rytualnym wymiarze religii i czyni polski „świat" zaczarowanym.
Przedmiotem niniejszego wystąpienia będzie pogłębiona refleksja nad naturą ruchu New Age w Polsce w kontekście zagadnień religijności ludowej.

„New Age" in Polen – eine neue Spiritualität in der verzauberten Welt.

„New Age" ist eine soziale Bewegung synkretistischen Charakters, welche in den westlichen Ländern seinen Höhepunkt in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts erreicht hatte, und an der Millenniumswende ziemlich an Popularität verlor. Diese Bewegung hatte einen großen Einfluss auf das, was wir in der Postmoderne „Wiederverzauberung der Welt" nennen, und was früher die Moderne – wie es Max Weber behauptete – entzaubert hat. „New Age" hat zur allgemeinen Wiederbelebung der Begeisterung für Mythen, Geheimlehren, Magie (wie z. B. *Harry Potter* oder *Das Sakrileg – The da Vinci Code*), und auch zum Auftauchen von verschiedensten Formen einer s.g. „neuen Spiritualität" beigetragen.
In Polen hat „New Age" keine so große Bedeutung wie in den westlichen Ländern und Kulturen angenommen, da bei uns die Volksreligiosität sehr stark verwurzelt und gelebt wird. Die Volksreligiosität konzentriert sich auf die emotionale und gefühlsreiche rituelle Dimension der Religion und dadurch wird die Polnische „Welt" verzaubert.
Der Gegenstand dieser Präsentation ist eine vertiefte Überlegung über das Wesen der „New Age" Bewegung im Umfeld der Probleme der volkstümlichen Religiosität in Polen.

BERNT SCHNETTLER

Transzendenzerfahrung und populäre Religion

Ein bedeutsames Merkmal des religiösen Wandels in Deutschland ist die sichtbare Zunahme und Bedeutungsaufwertung außeralltäglicher Erfahrungen. Dabei variiert die Spannweite dieser Erfahrungen enorm und erstreckt sich weit über den Bereich der Religion hinaus. Aus diesem Grund ist es zutreffender, an Stelle von ‚religiösen Erfahrungen' den Begriff ‚Transzendenzerfahrungen' zu verwenden. Analytisch wird damit ermöglicht, das Erleben (bzw. genauer: die Rekonstruktionen solcher Erlebnisse) und die Deutung dieses Erlebens voneinander zu unterscheiden. Das ist sinnvoll, weil der Popularisierung von Transzendenzerfahrungen nicht notwendig zugleich ein Erstarken der Religion folgt, denn dieser Erfahrungsaufschwung tritt gleichermaßen innerhalb existierender Glaubensgemeinschaften und religiöser Organisationen wie auch außerhalb dieser auf. Die verfassten Religionen können davon im Sinne einer Vitalisierung also nur eingeschränkt profitieren. Zugleich diffundiert ‚Religiodes' in die Kultur. Die Gründe für diese Wandlungen liegen dabei weniger in den internen Dynamiken der Glaubensgemeinschaften als vielmehr in allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen: Neben der Subjektivierung als kulturellem Trend werden vor allem Veränderungen in der Kommunikationskultur und den Strukturen der Wissensverteilung wirksam.
Nach einem kurzen Rekurs auf die Grundlagen der Theorie der Transzendenzerfahrungen und der Betrachtung einiger empirischer Befunde möchte ich die Konsequenzen diskutieren, die sich in religionssoziologischer und gegenwartsdiagnostischer Hinsicht aus diesem Wandel ergeben.

Doświadczenie transcendencji a popularna religia

Ważną cechą przemian religijnych w Niemczech jest wyraźnie większa liczba niecodziennych doświadczeń oraz wzrost przypisywanego im znaczenia. Zakres tych doświadczeń jest przy tym zmienny i znacznie wykracza poza dziedzinę religii. Z tej przyczyny zamiast określenia „doświadczenia religijne" należałoby właściwie użyć pojęcia „doświadczenie transcendencji". Dzięki temu będzie można w analizie oddzielić przeżycie (lub dokładniej mówiąc: rekonstrukcję tych przeżyć) od interpretacji przeżycia. Jest to wskazane, ponieważ popularyzacja doświadczeń transcendencji niekoniecznie wiąże się ze wzmocnieniem religii. Rozkwit tych doświadczeń występuje bowiem w obrębie istniejących związków wyznaniowych i organizacji religijnych w tym samym stopniu co poza nimi. Dla oficjalnych religii korzyścią może być pewien rodzaj ożywienia, a więc zyskają na tym tylko w ograniczonym stopniu. Jednocześnie 'religiodes' przenika do kultury. Przemiany te wynikają przy tym nie tyle z wewnętrznej dynamiki związków wyznaniowych, co z ogólnospołecznych zmian: Obok subiektywizacji jako trendu kulturowego wpływ na nie mają przede wszystkim zmiany w kulturze komunikacji i strukturach przekazywania wiedzy.
Po krótkim przypomnieniu podstaw teorii doświadczeń transcendentalnych i analizie wyników kilku badań empirycznych chciałbym omówić konsekwencje tych przemian dla socjologii religii i diagnozy współczesności.

SUSANNE PICKEL

Does God still cast his ballot? Zum Einfluss kirchlicher Prägung auf das Verhalten west- und osteuropäischer Wähler

Im Zuge der Modernisierungsentwicklung der west- und osteuropäischen Gesellschaften hat eine Individualisierung und Pluralisierung gesellschaftlicher Milieus stattgefunden. Die Orientierungen an gesellschaftlichen Gruppen, seien sie kirchlicher, seien sie weltlich-ideologischer Natur, schwinden.
Lebenswelten sind auf gesellschaftlicher Ebene an soziale Lagen geknüpft, die wiederum Grundlage für gesellschaftliche Gruppenbildungen sein können. Lipset und Rokkan (1967) haben ein klassisches Konzept entwickelt, das die Interessenbildung dieser sozialen Gruppen in gesellschaftliche Spannungslinien überführt, die durch Parteien in die Sphäre des Politischen getragen werden (Cleavages). Die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer cleavagebildenden Gesellschaftsgruppe, beispielsweise der Arbeiterschaft oder den Kirchen, lässt nach Ansicht von Lispet und Rokkan auf sein Wahlverhalten schließen.
Das Kirche-Staat-Cleavage ist eine der vier grundlegenden Spaltungslinien der europäischen Gesellschaften. Sie wird durch die Auseinandersetzung um die „Führungsrolle" in der Gesellschaft, v.a. in der Werteausrichtung und Erziehung, konstituiert. Sie dauert seit der Reformation an und hat alle Säkularisierungs- und Modernisierungsschritte überlebt.
Das Überleben allein sagt jedoch nichts über das Ausmaß der Bedeutung von kirchlicher Prägung für das (Wahl-)Verhalten der Bürger aus. Seit den 1960er Jahren wird ein sozialer Bedeutungsverlust von Religion über alle Gesellschaften Europas beschrieben, der im Wesentlichen drei Entwicklungen umfasst: a) Die Religion verliert an Bedeutung für das Leben der Individuen, b) die Kirchen als gesellschaftliche Institutionen verlieren im Vergleich zu säkularen Institutionen an politischer und sozialer Bedeutung und c) das Religiöse wird auf das Privatleben der Individuen beschränkt. Vor diesem Hintergrund ist es zu erwarten, dass die Kirchlichkeit als institutionell gebundene Religiosität an Einfluss auf die Wahlentscheidung verliert. Diesem Bedeutungsverlust können zwei Entwicklungen entgegenwirken: 1) Die Kernmitglieder der Kirchen verteidigen ihre Identität und Werte im politischen Raum umso heftiger, je geringer die Gruppengröße wird. 2) Die Annahme der Säkularisierung ist unzutreffend. So ist z.B. für die osteuropäischen Länder nach dem politischen Umbruch gelegentlich von einer Revitalisierung der Religion, aber auch der Kirchlichkeit gesprochen worden. Dies entspricht einer gegenläufigen Entwicklung zur derzeitigen westeuropäischen Säkularisierung und Entkirchlichung.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich für das Kirche-Staat-Cleavage in der Gegenwart einige Fragestellungen, die im Vortrag zumindest teilweise beantwortet werden sollen:
Wie hat sich das kirchengebundene Wahlverhalten in Europa entwickelt? Was geschieht mit den kirchengebundenen Menschen – wählen sie weiterhin religiöse oder konfessionelle Parteien oder hat sich ihr Wahlverhalten von ihrer Kirchengebundenheit entkoppelt? Wie werden die politischen Angebote der Parteien angenommen, die sich auf der Basis von „alten" Gruppenstrukturen/Cleavages gebildet haben? Welche politischen Angebote unterbreiten die neuen (religiösen bzw. konfessionellen) Parteien Osteuropas und werden diese auch von kirchengebundenen Menschen angenommen?
Als Untersuchungsländer werden Polen, Slowenien, Ungarn, Bulgarien, Rumänien, Deutschland, Schweden, die Niederlande und Spanien herangezogen.

Does God still cast his ballot? Wpływ Kościołów na zachowania wyborców w Europie zachodniej i wschodniej

W procesie modernizacji społeczeństw wschodnio- i zachodnioeuropejskich nastąpiła indywidualizacja i pluralizacja środowisk społecznych. Zanika orientacja według grup społecznych niezależnie od tego, czy mają one charakter kościelny czy też świecko-ideologiczny.
Środowisko życia związane jest na płaszczyźnie społecznej z sytuacją społeczną, która z kolei może być podstawą tworzenia się grup społecznych. Lipset i Rokkan (1967) stworzyli klasyczną koncepcję, zgodnie z którą interesy tych grup społecznych przekładają się na linie społecznych podziałów, które partie przenoszą do sfery polityki (cleavages). Przynależność jednostki do grupy społecznej wytwarzającej cleavages, takiej jak na przykład robotnicy lub Kościoły, pozwala według Lipseta i Rokkana wyciągać wnioski co do ich zachowania wyborczego. Podział państwo-Kościół stanowi jedną z czterech podstawowych linii podziałów w społeczeństwach europejskich. Konstytuuje się ona w oparciu o spór wokół „roli przywódczej" w społeczeństwie, przede wszystkim co do systemu wartości i wychowania. Istnieje on już od czasów reformacji, przetrwał wszystkie etapy sekularyzacji i modernizacji. Sam fakt przetrwania niczego jednak jeszcze nie mówi o sile wpływów Kościoła na zachowania (wyborcze) obywateli. Od lat 60tych XX w. opisuje się spadek znaczenia religii we wszystkich społeczeństwach europejskich, którego istota daje się ująć w trzech procesach: a) religia traci znaczenie w życiu jednostek; b) Kościoły jako instytucje społeczne tracą na znaczeniu politycznym i społecznym w stosunku do instytucji świeckich i c) religijność ograniczona zostaje do prywatnego życia jednostek. W tej sytuacji można by oczekiwać, że przynależność do Kościoła jako instytucjonalna forma religijności będzie miała mniejszy wpływ na zachowania wyborcze. Takiemu spadkowi znaczenia mogą przeciwdziałać dwa procesy: 1) Najbardziej przekonani członkowie Kościoła bronią swej tożsamości i swych wartości na polu politycznym tym zacieklej, im mniejszą stanowią grupę. 2) Przesłanka sekularyzacji jest błędna. Mówi się bowiem nieraz o ożywieniu religii, ale także i przynależności do Kościoła w krajach wschodnioeuropejskich po przełomie politycznym. Są to zjawiska przeciwstawne do procesu współczesnej zachodnioeuropejskiej sekularyzacji i odchodzenia od Kościoła.
Z tych obserwacji wynika kilka pytań dotyczących podziału państwo-Kościół, na które przynajmniej częściowo chciałabym odpowiedzieć w moim referacie: Jak rozwijały się w Europie zachowania wyborcze związane z przynależnością do Kościoła? Co się dzieje z ludźmi związanymi z Kościołem – czy nadal wybierają partie religijne lub wyznaniowe, czy też ich zachowania wyborcze oddzieliły się od ich związków z Kościołem? Jak przyjmowana jest oferta polityczna partii, które powstały na bazie „starych" struktur grupowych / cleavages? Jakie oferty polityczne przedstawiają nowe (religijne bądź wyznaniowe) partie w Europie wschodniej i czy są one przyjmowane przez ludzi związanych z Kościołem?
Badania prowadzone były w takich krajach jak: Polska, Słowenia, Węgry, Bułgaria, Rumunia, Niemcy, Szwecja, Holandia i Hiszpania.

MIROSŁAWA GRABOWSKA

Religia a polityka w Polsce

1. Związki między religią a polityką rozpatrywać można na różnych poziomach i w różnych aspektach, między innymi
- na poziomie relacji między państwem a kościołem(ami) i
- na poziomie wpływu kościoła(ów) na politykę (poprzez wpływ na rozwiązania prawne) oraz
- na poziomie postaw ludzi wobec tych relacji i
- na poziomie wpływu postaw ludzi na politykę poprzez mechanizm wyborczy.

Wszystkimi wymienionymi tu aspektami zająć się nie sposób. Skupię się (a) na relacjach między państwem a kościołem(ami), nie tylko i nie tyle na relacjach prawnych, ale także kształtowanych poprzez historię i cechy społeczeństwa oraz (b) na wpływie postaw ludzi na politykę poprzez mechanizm wyborczy.

2. Jeśli chodzi o **relacje między państwem a kościołem(ami)**, to będę argumentowała, że proste przeciwstawienie rozdziału państwa i kościoła od braku tego rozdziału nie jest adekwatne wobec istniejących, zróżnicowanych modeli tych relacji. Modele te kształtowały się pod wpływem: - ważnych wydarzeń historycznych (Reformacji i Kontrreformacji),
- procesów budowania państw i kultury politycznej, lojalności danego kościoła wobec państwa i społeczeństwa w okresach trudnych (w Polsce w okresie rozbiorów, II wojny światowej i komunizmu),
- składu narodowego i wyznaniowego społeczeństw oraz ewentualnego związku między tożsamością narodową a religijną,

W Europie Środkowo-Wschodniej za szczególnie ważną uznać można rolę kościoła(ów) w okresie II wojny światowej i komunizmu. Do wszystkich tych czynników ostatnio doszedł wpływ Unii Europejskiej. Już to wyliczenie wskazuje, że nie są one określone raz na zawsze, a przeciwnie – zmieniają się.

Dodatkowo, będę argumentowała, że społeczeństwo akceptuje istniejące w Polsce – *de iure i de facto* – relacji między państwem a kościołem(ami).

3. Jeśli chodzi o **wpływ postaw ludzi na politykę** poprzez mechanizm wyborczy, to w socjologii zachodniej było to zjawisko znane i analizowane (zwłaszcza w USA), choć nie zawsze doceniane. Na rolę różnic religijnych w formowaniu społecznego poparcia dla partii politycznych zwrócił uwagę już Seymour M. Lipset (pierwsze wydanie *Political Man* z 1960 roku; wydanie polskie: Lipset S.M., Homo politicus. Społeczne podstawy polityki. Warszawa: PWN 1995, s. 236). Giovanni Sartori (Sartori G., The Sociology of Parties: A Critical Review. W: O.Stammer (ed.), Party Systems, Party Organizations, and the Politics of New Masses, Berlin: Institute for Political Science, Free University at Berlin 1968) podkreślał rolę podmiotów społecznych – związków zawodowych, partii i kościołów, które wpływają na zachowania wyborcze tworząc subiektywną świadomość grupową. Kategoria społeczna staje się grupą o odrębnej tożsamości, jeśli "wmówi się" jej to, a ponieważ wymaga to zorganizowanej sieci komunikacyjnej, może to zrobić związek zawodowy czy partia lub właśnie kościół. Mimo tego teoretycznego przygotowania jeszcze na przełomie lat 60. i 70. badacze stwierdzając zależności między religijnością a wzorami głosowania dziwili się.[3] Dzisiaj już się nie dziwią (patrz np.: Inglehart R., Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, NJ: Princeton University Press 1990, s. 300-310). Dane przekonują

[3]Rose R. and Urwin D., Social cohesion, political parties and strains in regimes. "Comparative Political Studies"1969 no 2, s. 7-67 oraz Lijphart A., Class voting and religious voting in the European democracies. Glasgow: University of Strathclyde 1971. Panuje zgoda, że rola różnic religijnych w kształtowaniu postaw i zachowań politycznych nie była doceniania - wytykają to badaczom m.in. Hague R., M. Harrop & S. Breslin, Political Science. A Comparative Introduction. N.Y., New York: Worth Publishers 1998 (2. wydanie poprawione i uzupełnione), s. 69 oraz Dalton R. J., Political Cleavages, Issues, and Electoral Change. W: LeDuc L., R. G. Niemi, P. Norris (eds). Comparing Democracies. Elections and Voting in Global Perspective. SAGE Publications 1996, s. 325-328. Nie ma natomiast zgody, czy obecnie owe wreszcie docenione wpływy różnic religijnych słabną, czy też nie.

bowiem, że religia jest ważna: gdziekolwiek są różnice religijne, tam wiążą się one z zachowaniami wyborczymi, często mocniej nawet niż podział klasowy.

W polskiej socjologii fakt istnienia tego wpływu i jego siły stanowił zaskoczenie. Będę dowodziła, że w Polsce po 1989 r. religijność ludzi stanowiła i nadal stanowi jedno z ważniejszych uwarunkowań zachowań wyborczych.

Warto się zastanowić, jak trwały jest to wpływ zarówno w kategoriach ogólniejszych (sekularyzacja czy ożywienie religijne?), jak i w kategoriach partykularnych (osobiste oddziaływanie Jana Pawła II i jego brak od roku 2005) oraz jakie znaczenie ma ten wpływ dla polskiej polityki, partii politycznych i systemu partyjnego.

Religion und Politik in Polen

1. Die Zusammenhänge zwischen Religion und Politik können auf verschiedenen Ebenen und unter vielfältigen Aspekten betrachtet werden, z.B.:

- Beziehung von Staat und Kirche(n);
- Einfluss der Kirche(n) auf die Politik (durch die Beeinflussung rechtlicher Entscheidungen);
- Einstellung der Menschen zu diesen Beziehungen;
- Einfluss dieser Einstellung auf die Politik (durch den Wahlmechanismus).

Es ist nicht möglich, alle Aspekte zu behandeln. Deswegen konzentriere ich mich auf (a) das Verhältnis von Staat und Kirche(n) nicht nur im Hinblick auf die rechtlichen, sondern auch auf die historisch und gesellschaftlich geprägten Beziehungen; (b) den Einfluss der Einstellungen auf die Politik durch den Wahlmechanismus.

2. In Bezug auf **das Verhältnis von Staat und Kirche(n)** will ich argumentieren, dass die einfache Gegenüberstellung der Trennung und Nicht-Trennung von Staat und Kirche angesichts bestehender vielfältiger Beziehungsmodelle nicht adäquat ist. Diese Modelle wurden durch:

- wichtige historische Ereignisse (Reformation und Gegenreformation),
- historische Entwicklung des Staates und der politischen Kultur, Loyalität der Kirche dem Staat und der Gesellschaft gegenüber in schwierigen Zeiten (nach den Teilungen Polens, während des Zweiten Weltkrieges und Kommunismus),
- ethnische und konfessionelle Zusammensetzung der Gesellschaft und eventuelle Zusammenhänge zwischen der nationalen und religiösen Identität geprägt.

In Mittel- und Osteuropa spielte(n) die Kirch(n) während des Zweiten Weltkrieges und des Kommunismus eine ganz besondere Rolle. Zu allen diesen Faktoren kam vor kurzem noch der Einfluss der Europäischen Union. Schon aus dieser Aufzählung ist ersichtlich, dass diese Beziehungen nicht ein für allemal bestimmt wurden, sondern im Gegenteil: Sie wandeln sich ständig.

Darüber hinaus will ich argumentieren, dass die polnische Gesellschaft das - de iure und de facto – in Polen bestehende Verhältnis von Staat und Kirche(n) akzeptiert.

3. In Bezug auf Einfluss der Einstellungen auf die Politik durch den Wahlmechanismus muss man feststellen, dass dieses Phänomen in der westlichen Soziologie bekannt ist und (besonders in den USA) analysiert - aber nicht immer genug geschätzt - wurde. Auf die Bedeutung der konfessionellen Unterschiede für die Entwicklung von Parteipräferenzen hat schon Seymour M. Lipset aufmerksam gemacht (*Political Man* 1960). Giovanni Sartori (Sartori G., The Sociology of Parties: A Critical Review. in: O. Stammer (hg.) Party Systems, Party Organizations and the Politics of New Masses, Berlin: Institute for Political Science, Free University at Berlin 1968) betonte die Rolle von sozialen Subjekten – Gewerkschaften, Parteien und Kirchen, die auf das Wahlverhalten Einfluss nehmen, indem sie ein subjektives Gruppenbewusstsein bilden. Eine Sozialkategorie wird zu einer Gruppe mit eigener Identität, wenn man es „ihr einredet“. Zu diesem Zweck ist ein gut organisiertes Kommunikationsnetz erforderlich, über das Gewerkschaften, Parteien und Kirchen verfügen. Trotz dieser theoretischen Grundlage wunderten sich die Forscher noch um die Wende von den 60er zu

den 70er Jahren über die Zusammenhänge der Religiosität und Wahlpräferenzen.[*] Heute wundern sie sich nicht mehr darüber (siehe: z.B. Inglehart R., Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, NJ: Princeton University Press 1990, S. 300-310). Die Tatsachen zeugen von der Bedeutung der Religion: Wo es konfessionelle Unterschiede gibt, wirken sie sich auf das Wahlverhalten aus - manchmal stärker als Klassenunterschiede.

In polnischer Soziologie reagierte man auf diese Auswirkung und ihre Stärke mit Staunen. Ich will beweisen, dass die Religiosität in Polen nach 1989 eine der wichtigsten Bedingungen des Wahlverhaltens war und ist.

Offen bleibt die Frage der Nachhaltigkeit dieses Einflusses sowohl auf allgemeiner Ebene (Säkularisierung oder religiöse Erwachung?) als auch auf partikulären Ebenen (persönlicher Einfluss Johannes Pauls II und sein Unterbleiben seit 2005) und seiner Bedeutung für polnische Politik, politische Parteien und politisches System.

GERGELY ROSTA

Religiosität und politische Präferenzen – Polen und Deutschland

Nach den Ergebnissen von ländervergleichenden empirischen Studien, wie EVS-WVS oder ISSP, zeigen viele ost- und mitteleuropäische Länder ähnliche Entwicklungstendenzen hinsichtlich der Veränderung des religiösen Einflusses auf bestimmte politische Einstellungen. (Rosta 2009, 2011) Dementsprechend spielt individuelle Religiosität eine eher nachlassende Rolle für die Erklärung der Unterschiede in politischen Präferenzen in den einzelnen Gesellschaften dieser Region. Ähnliche Tendenzen wurden auch für west-europäische Länder nachgewiesen. (Rosta, 2004) Diese Entwicklung ist in Einklang mit der Hypothese der „schwächer werdenden Korrelation“ (declining correlation), mehrfach formuliert durch O. Knutsen. (Knutsen 1995, 2004, Knutsen/Kumlin 2003) Dieser theoretische Ansatz über die Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Politik auf der Makroebene wurde abgeleitet von der allgemeinen Säkularisierungstheorie. Gleichzeitig ist es auffallend, dass die Ergebnisse für Polen bei einigen politischen Einstellungen einen von dem allgemeinen Trend abweichenden Kurs zeichnen. Trotz gewissen Säkularisierungstrends scheint Religion eine zunehmende Rolle als Erklärungsfaktor politischer Meinungsunterschiede zu spielen, vor allem bei der Selbstpositionierung auf der Links-Rechts Skala. (Abb. 1) Dieser Trend stimmt mit der zweiten hypothetischen Interpretation der Säkularisierungseffekte von Knutsen überein, wonach ein nomineller Rückgang der Religiosität nicht zwangsläufig zu einer Verringerung der Einstellungsdifferenzen zwischen religiösen und nicht religiösen Menschen führen muss; es kann sogar eine Auskristallisierung der Positionen und dadurch eine Verstärkung der Korrelation erfolgen. (Er spricht von einer stabilen Korrelation (stable correlation), hält aber dabei eine stärker werdende Korrelation auch nicht für ausgeschlossen).
Es gibt aber einen Verhältnistyp, nämlich den Zusammenhang zwischen der Kirchgangshäufigkeit und dem Vertrauen in demokratische Institutionen, der in allen drei untersuchten Ländern ähnlich steigende Korrelationen zeigt (Abb. 2), was ein Zeichen dafür ist, dass die beiden Hypothesen von Knutsen in einer Gesellschaft gleichzeitig wirken können. In meinem Vortrag werde ich den möglichen Ursachen hinter diesen unterschiedlichen Entwicklungen in den einzelnen Ländern und bei den unterschiedlichen Verhältnistypen anhand von statistischer Datenanalyse der EVS-Daten ausführlicher nachgehen.

---

[*] Rose R. and Urwin D., Social cohesion, political parties and strains in regimes. “Comparative Political Studies” 1969 no2, 7-67, und Lijphart A. Class voting and religious voting in the European democracies. Glasgow: University of Strathclyde 1971. Übereinstimmend stellt man zur Zeit fest, dass die Bedeutung der konfessionellen Unterschiede für politische Einstellungen und politisches Verhalten nicht genug geschätzt wurde – Die Vorwürfe gegenüber den Forschern werden u.a. von Hague R., M Harrop & S. Breslin, political Science. A Comparative Introduction. N.Y., New York: Worth Publishers 1998 (2. verbesserte und ergänzte Ausgabe) S. 69 und Dalton R. J., Political Cleavages, Issues and Electoral Change. In: LeDuc L. R. G. Niemi, P. Norris (hg.) Comparing Democracies. Elections and Voting in Global Perspective. SAGE Publications 1996, S. 325-328. Bestritten ist dagegen, ob dieser jetzt genug geschätzter Einfluss der konfessionellen Unterschiede immer schwächer wird, oder nicht.

Religijność a polityczne preferencje – Polska i Niemcy

Wyniki porównawczych badań empirycznych takich jak EVS-WVS lub ISSP wskazują, że w wielu krajach Europy wschodniej i środkowowschodniej mamy do czynienia z podobnymi tendencjami rozwojowymi, jeśli chodzi o zmiany wpływu religii na określone postawy polityczne (Rosta 2009, 2011). Według tych badań indywidualna religijność w coraz mniejszym stopniu tłumaczy różnice w preferencjach politycznych obserwowanych w społeczeństwach tego regionu. Podobne tendencje stwierdzono także w krajach Europy zachodniej (Rosta 2004). Taki rozwój zgodny jest z hipotezą o „słabnącej korelacji" (declining correlation) formułowaną wielokrotnie przez O. Knutsena (Knutsen 1995, 2004, Knutsen/ Kumlin 2003). Ta koncepcja rozwoju relacji pomiędzy religią i polityką w skali makro wywodzi się z ogólnej teorii sekularyzacji. Jednocześnie zwraca jednak uwagę fakt, iż wyniki dotyczące Polski w przypadku niektórych postaw politycznych odbiegają od ogólnego trendu. Mimo pewnych trendów sekularyzacyjnych religia wydaje się coraz bardziej spełniać funkcję czynnika wyjaśniającego różnice poglądów politycznych, przede wszystkim przy własnym pozycjonowaniu się na skali lewica – prawica (rys. 1). Ten trend odpowiada sformułowanej przez Knutsena drugiej hipotetycznej interpretacji efektów sekularyzacji, zgodnie z którą nominalny spadek religijności nie musi koniecznie prowadzić do zmniejszenia różnic w poglądach ludzi religijnych i niereligijnych; może nawet dojść do wykrystalizowania się stanowisk i co za tym idzie wzmocnienia korelacji. (Mówi on o stabilnej korelacji [stable correlation], nie wyklucza jednak też rosnącej korelacji).
Jeszcze inny typ relacji, czyli związek pomiędzy częstotliwością uczęszczania do kościoła a zaufaniem do instytucji demokratycznych, wykazuje we wszystkich trzech badanych krajach podobnie rosnące korelacje (rys. 2). Oznacza to, że obie hipotezy Knutsena mogą jednocześnie realizować się w jednym społeczeństwie. Opierając się na analizie danych statystycznych EVS w moim referacie przedstawię bardziej szczegółowo możliwe przyczyny różnych kierunków rozwoju w poszczególnych krajach przy różnych typach relacji.

MICHAEL HAINZ

Warum sind die Polen so fromm? Werden sie es bleiben? Ein Erklärungs- und Antwortversuch mit Hilfe der Theorien von David Martin, Bernhard Grom und Pierre Bourdieu

In der polnischen Gesellschaft deutet sich, mehreren Indikatoren zufolge, eine Absenkung des langfristigen religionsvitalen Niveaus an. Um dieses junge Phänomen zu explorieren, werfe ich einen Blick zurück auf die Gründe für die hohe Religiosität in Polen und sondiere die Felder, wo heute über die künftige Ausprägung der Religion in Polen verhandelt wird.
Dazu **rekonstruiere** ich **erstens** die drei Komponenten des **religionssoziologischen Ansatzes von David Martin** (1978, 2005, 2011) für die Anwendung auf eine Gesellschaft:
1. den Prozess der "sozialen" bzw. funktionalen Differenzierung;
2. den "historischen Filter" (kulturell-religiöses Prisma), der diesen universalen Prozess gesellschaftstypisch "beugt" und sich aus zwei Fragestellungen gewinnen lässt: aus der europageschichtlich-vergleichenden Frage nach "crucial events" (Umgang mit Erstevangelisierung, Reformation, Aufklärung, 1. Industrialisierung, Nationalsozialismus/Zweiter Weltkrieg; Wirtschaftswunder/Kommunismus/68-er-Bewegung) und aus systematischen, relationalen Fragen (Politik-Religion; Art und Anteile der Konfessionen; Nation-Religion; Säkularitätsgrad und Durchsetzungsmacht der Elite; euro- und religionspolitische Lage; Religion-Kunst&Brauchtum);
3. mikro- und meso-soziale Faktoren religiöser Akteure (Charisma; Antwort auf relevante Bezugsprobleme; organisatorische Dynamik; Motivationskraft religiöser Formen; kulturelle Anpassungsfähigkeit; Zugang zur globalisierten Moderne).
Zweitens **wende** ich **diesen Ansatz** kurz auf **Polen** (bis 1989) an:
1. Mäßig ausgeprägte, "religiös überwolbte", durch traditionale Bindungen überbrückte, aber fortschreitende funktionale Differenzierung;

2. religionsfreundliches religiös-kulturelles Prisma (sieben Thesen)
3. religionsförderliche mikro- und meso-Faktoren (Charisma & enthusiastische Gemeinschaftserfahrungen; Autorität&Stärke des religiösen Amtes; hilfreiche Antworten auf Bezugsprobleme des Arbeitsleids, des Widerstands und des familiären Zusammenhalts)
-> offene, handlungsabhängige Zukunftsfragen: (1) Wie werden die erwartbaren Reibungen zwischen funktionaler Differenzierung und Religion bewältigt? (2) Inwieweit schwächt die fortschreitende funktionale Differenzierung das religiös-kultur. Prisma und/oder inwieweit lenkt dieses Prisma die Differenzierung - religionsfreundlich? - um? -> Eröffnet sich in Polen ein eigener Modus der (religiös relevanten) Modernisierung (Martin 2011: 137; Eisenstadt 2007)?
Drittens behaupte ich, dass v.a. auf **vier sozialen Feldern die künftige Ausprägung der Religion und Religiosität in Polen heute schon verhandelt wird** (**Sozialisation**; Medien; politische Öffentlichkeit; Wirtschaft), von denen ich im Vortrag das erste mit Hilfe der religionspsychologischen Sozialisationstheorie von Bernhard Grom (2007; 2010) skizziere, welche Sozialisation als Zusammenspiel von Fremdsozialisation und Selbstsozialisation konzeptualisiert: Starkes kirchliches Sozialisationskapital vorhanden, doch u.a. haushaltsteilungs-, berufs- und rollenbedingte Schwächung des Großeltern- und Elterneinflusses; Peer- und Medieneinfluss; Umkehr der jugendlichen Abgrenzung (nun gegen priesterliche Autorität) und disziplinarische Probleme in Schulkatechese, Mangel an Institutionen für die religiöse Selbstsozialisation => absehbare Schmälerung der religiösen Sozialisation, die in ihren Auswirkungen erst längerfristig voll sichtbar werden wird.

Dlaczego Polacy są tak pobożni? Czy takimi pozostaną? Próba wyjasnienia i prognozy w oparciu o teorie Davida Martina, Bernharda Groma i Pierre'a Bourdieu

Liczne wskaźniki pokazują, że w społeczeństwie polskim następuje długoterminowy spadek poziomu żywotności religii. Dla zbadania tego nowego zjawiska zwrócę się wstecz ku przyczynom wysokiej religijności w Polsce i zagłębię się w dziedziny, w których dzisiaj rozstrzyga się przyszły kształt religii w Polsce.
W tym celu przeprowadzę **po pierwsze** rekonstrukcję trzech komponentów **teorii Davida Martina** (1978, 2005, 2011), aby móc ją zastosować do jednego społeczeństwa:

2. procesu dyferencjacji „społecznej" lub funkcjonalnej;
3. „filtru historycznego" (pryzmatu kulturowo-religijnego), który „nagina" ten uniwersalny proces do danego społeczeństwa i który można poznać badając dwa zagadnienia: jedno z dziedziny historii porównawczej Europy o „crucial events" (podejście do chrystianizacji, reformacji, oświecenia, industrializacji, faszyzmu/ drugiej wojny światowej; cudu gospodarczego/ komunizmu i wydarzeń roku 1968), drugie o charakterze systematycznym i relatywnym (polityka – religia, rodzaj i proporcjonalny udział wyznań, naród-religia, stopień sekularyzacji i siła przebicia elit, sytuacja polityczna w Europie i polityka względem religii, religia-sztuka i obyczaj);
4. cechy podmiotów religii na poziomie mikrospołecznym i mezospołecznym (charyzmat, reakcja na istotne problemy relacji, dynamika organizacyjna, siła motywująca różnych form religii, zdolność kulturowej adaptacji, dostęp do globalnych trendów współczesności).

Po drugie: **zastosuję tę teorię** krótko do **Polski** (do 1989r.):

1. słabo rozwinięta, „osłonięta religią", ograniczana przez tradycyjne więzy, ale postępująca dyferencjacja funkcjonalna;
2. przyjazny religii pryzmat religijno-kulturowy (siedem tez);
3. sprzyjające religii czynniki na poziomie mikro i mezo (charyzmat i entuzjastyczne doświadczenia wspólnoty; autorytet i siła instytucji religijnych; pomocne reakcje na problemy związane z pracą, ruchem oporu, trwałością rodziny)

-> Otwarte pytania dotyczące przyszłości zależnej od działań: (1) Jak będą niwelowane spodziewane napięcia pomiędzy funkcjonalną dyferencjacją i religią? (2) Jak dalece postępująca dyferencjacja funkcjonalna osłabi pryzmat religijno-kulturowy i/lub w jakim stopniu tenże pryzmat zmieni kierunek dyferencjacji - na bardziej przyjazny religii? Czy w Polsce wykształci się odrębny sposób modernizacji (istotny dla religii) (Martin 2011:137; Eisenstadt 2007)?

Po trzecie: sądzę, że **przyszły kształt religii i religijności rozstrzyga się w Polsce już dziś w czterech dziedzinach społecznych (socjalizacja**; media; polityczna sfera publiczna; gospodarka). Pierwszą z nich opiszę szkicowo w referacie opierając się na zaczerpniętej z psychologii religii teorii socjalizacji Bernharda Groma (2007; 2010), która ujmuje socjalizację jako wzajemne oddziaływanie socjalizacji zachodzącej pod wpływem czynników obcych i samosocjalizacji: Istnieje silny kapitał socjalizacyjny Kościoła, ale następuje też osłabienie wpływu dziadków i rodziców spowodowane rozdziałem gospodarstw domowych, życiem zawodowym i sprawowaną funkcją; wpływ peer-groups i mediów; zmiana kierunku młodzieńczego odgraniczania się (teraz przeciwko autorytetowi księży) i problemy z dyscypliną na lekcjach katechezy, brak instytucji zajmujących się religijną samosocjalizacją => przewidywane zawężenie religijnej socjalizacji, czego skutki staną się w pełni zauważalne dopiero w dłuższej perspektywie.

SŁAWOMIR H. ZARĘBA

Religijność jako sfera kontaktów z sacrum. Przykład polskiej młodzieży

W polskim, homogenicznym religijnie społeczeństwie, z pojęciem „młodzież" niemal nierozerwalnie związane jest pojęcie „religijność", która od wielu lat jest przedmiotem badań socjologii religii. Badania jej stanu, a także specyfika wydarzeń ostatnich dwóch dziesięcioleci w Polsce, nawiązują do kontekstu społeczno-kulturowego oraz zjawiska pluralizmu i sekularyzacji. Dlatego też w opracowaniu wśród tzw. słów kluczy (keywords), oprócz wspomnianych powyżej pojęć, znalazły się: transformacja systemowa, pokolenie, wartości, sens życia oraz moralność. Rok 1989 jest swoistą cezurą, która dzieli najnowszą historię Polski na dwa odmienne czasookresy, zwłaszcza pod względem politycznym, bowiem Polska z kraju totalitarnego zaczęła przeobrażać się w państwo obywatelskie, o systemie demokratycznym. W tych nowych warunkach wiele instytucji, w tym również Kościół rzymskokatolicki, kształtujący świadomość religijną społeczeństwa, zostało postawionych wobec nowych wyzwań, wśród których znalazła się socjalizacja religijna w nowej rzeczywistości. Kto za nią odpowiada? Kościół czy rodzina? Spory wciąż trwają zwłaszcza że w nowych warunkach systemowych młodzież jawi się nam jako nośnik i odbiorca przemian demokratycznych a równocześnie jako odbiorca religii i kreator religijności. Odtąd transformacji systemowej towarzyszy transformacja mentalna. To wszystko sprawia, że zainteresowanie światem młodzieży nie słabnie, a wciąż wzrasta, czego dowodem są liczne badania socjologiczne, stawiające sobie za cel poznanie aktualnego wizerunku młodego pokolenia, które w porównaniu z pokoleniami odchodzącymi „w przeszłość" różni się dziś i językiem, i sposobem ubierania, i partycypacją w kulturze, i daleko posuniętą odrębnością a zwłaszcza umiejętnością korzystania z najnowszych technologii informacyjnych, a przy tym odnoszący się z rezerwą do religijnych systemów znaczeń. To typowi – jak pisała amerykańska antropolog M. Mead - przedstawiciele i kreatorzy kultury prefiguratywnej. Jak każda diagnoza, tak i ta dotycząca stanu religijności, nie może ograniczać się do teraźniejszości, musi bowiem czynić odniesienia do przeszłości, bowiem dopiero poczynione porównania pozwalają zobrazować dynamikę interesującego nas zjawiska. Postawione przez autora pytanie brzmi: jaki obraz posiadała religijność młodzieży w Polsce w okresie poprzedzającym transformację systemową i w jakim kierunku ewoluuje pod wpływem zmian społeczno-kulturowych w latach najnowszych? W poszukiwaniu odpowiedzi na tak sformułowane pytanie wykorzystano adekwatną do zagadnienia literaturę przedmiotu oraz wyniki badań socjologicznych, zrealizowanych w tych dwóch czasookresach na próbach reprezentacyjnych, przez takie ośrodki badawcze, jak: CBOS, OBOP, OSS *OPINIA*, PPPiW będące prezentacją instytucjonalnych kierunków eksploracji. Z owych pomiarów wynika, że religijność polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej w Polsce zmienia swój charakter przechodząc z instytucjonalnej (tradycyjnej) w sprywatyzowaną, a tę ewolucję wyznaczają takie zjawiska, jak indywidualizm i selektywność. Oznacza to, że współczesna polska młodzież coraz częściej ogranicza się do rytualizmu zewnętrznego, nie angażując się w ideologię religijną oraz nie łącząc zasad religii z życiem codziennym, czego najbardziej widocznym przykładem jest wymiar religijnej moralności. Stąd też mamy raczej

do czynienia z religijnością okrojoną (przeciętnym katolicyzmem) niż modelową, jaką pragnąłby widzieć Kościół rzymskokatolicki.

Religiosität als Begegnungsort mit Sacrum am Beispiel von polnischen Jugendlichen

In der polnischen konfessionell homogänen Gesellschaft hängt der Begriff „Jugendliche“ mit dem Begriff „Religiosität“, der lange her Forschungsgegenstand der Religionssoziologie geworden ist, unzertrennlich zusammen. Seine Erforschung und die spezifischen Ereignisse der letzten zwanzig Jahren in Polen sind im soziokulturellen Kontext und in solchen Phänomenen wie Pluralismus und Säkularisierung verwurzelt. Deswegen gibt es unter den Keywords neben den oben erwähnten Begriffen auch: politische Transformation, Generation, Werte, Lebenssinn und Moral. 1989 wird einigermaβen als eine Zäsur betrachtet, die die neueste polnische Geschichte in zwei, in politischer Hinsicht ganz unterschiedliche Abschnitte teilt. Das totalitäre System wandelte sich nach und nach in einen bürgerlichen, demokratisch regierten Staat um. Unter diesen neuen Bedingungen mussten sich viele Institutionen - auch die katholische Kirche, die das religiöse Bewusstsein der Gesellschaft prägte - neuen Herausforderungen stellen, darunter auch religiöser Sozialisation in der neuen Wirklichkeit. Wer trägt die Verantwortung dafür: Kirche oder Familie? Diese Frage bleibt bisher ohne Antwort. Unter neuen politischen Bedingungen scheint die Jugend nicht nur Träger und Empfänger der demokratischen Umwandlungen sondern auch Religionsempfänger und Religiositätsgestalter zu sein. Einem politischen Umbruch folgte eine mentale Transformation. Aus diesem Grund wächst ständig das Interesse an Jugend, was zahlreiche soziologische Studien zu diesem Thema beweisen. Ihr Ziel ist es, die junge Generation zu untersuchen, die sich so sehr von älteren Generationen durch ihre Sprache, Mode, Beteiligung an der Kultur, weitgehende Autonomie und Nutzung neuester Informationstechnik unterscheidet und religiösen Sinnsystemen distanziert gegenübersteht. Sie sind - nach Ansicht der amerikanischen Anthropologin M. Mead - typische Vertreter und Gestalter präfigurativer Kultur. Jede Diagnose, auch in Bezug auf Religiosität, kann sich nicht auf die Gegenwart beschränken, weil erst ein Vergleich mit der Vergangenheit die untersuchten Prozesse in ihrer Dynamik veranschaulicht. Die Fragestellung lautet: Wie war die Religiosität der Jugendlichen in Polen vor dem Umbruch und in welcher Richtung evoluierte sie in den letzten Jahren unter dem Einfluss des soziokulturellen Wandels? Auf der Suche nach der Antwort auf die so formulierte Frage wurden die entsprechende Fachliteratur und Ergebnisse soziologischer Untersuchungen verwendet, die jeweils in den o.g. Zeiträumen durch solche Meinungsforschungszentren wie CBOS, OBOP, OSS OPINIA, PPPiW an repräsentativen Stichproben durchgeführt wurden, wobei sie auf die Richtungen der institutionellen Exploration hindeuten. Aus den Untersuchungen geht hervor, dass die Religiosität der polnischen Jugendlichen im Schul- und Hochschulalter in der Wandlung begriffen ist, indem eine institutionalisierte (traditionelle) Form in eine privatisierte übergeht, und dieser Vorgang von solchen Phänomenen wie Individualismus und Selektivität begleitet wird. Dies bedeutet, dass sich die polnische Jugend häufig auf äuβere Rituale beschränkt, ohne sich ideologisch zu engagieren und ohne die religiösen Grundsätze in den Alltag zu integrieren, was sich hauptsächlich auf der Ebene der religiösen Moral sichtbar macht. Wir haben also eher mit einem begrenzten (durchschnittlichen) Katholizismus zu tun und keinem vorbildhaften, den sich die römischkatholische Kirche gerne wünschte.

ANJA GLADKICH

Jugend und Religion in Deutschland und Polen nach dem Umbruch

Die drei zentralen religionssoziologischen Theorien schreiben der Lebensphase Jugend alle eine besondere Relevanz zu. Nach der Säkularisierungs- und der Individualisierungstheorie reflektiert die Religiosität und Kirchlichkeit jeder neuen Generation deren Sozialisation ein einer sich beständig modernisierenden Gesellschaft (Luckmann 1993, Pickel 2010, Bruce 2011). Im ökonomischen Marktmodell zur Erklärung religiöser Vitalität wird vorausgesetzt, dass jüngere Menschen weniger religiöses Kapital akkumuliert haben und damit eher zu

einem Wechsel neigen. Dies macht sie zu einer zentralen Größe auf dem religiösen Markt (Stark/Finke 2000; Iannaccone 1998). An kaum einer anderen Generation dürfte also abzulesen sein, wie Gesellschaften auf veränderte Bedingungen reagieren und welche Entwicklung für die religiöse Vitalität in der Zukunft zu erwarten ist.

Deutschland, besonders Ostdeutschland, und Polen werden in religionssoziologischen Untersuchungen gern als gegensätzliche Spezialfälle herausgestellt (vgl. u.a. Froese/Pfaff 2001, Pickel 2011). Schließlich ist Religion in Polen eng verbunden mit dem nationalen Selbstverständnis. In der Vergangenheit war der Katholizismus oft *das* einende Moment im Angesicht von Teilung, Eroberung und Fremdbestimmung. In Deutschland hingegen markiert Religion zentrale Differenzen: Einerseits trennt sie den protestantisch geprägten Norden vom katholisch dominierten Süden des Landes, seit 1990 aber markiert sie vor allem die Grenze zwischen einer weitgehend gläubigen Gesellschaft im Westteil und den durch verbreitete Areligiosität geprägten ostdeutschen Bundesländern. Dennoch gibt es auch Gemeinsamkeiten zwischen
(Ost-) Deutschland und Polen. In beiden Ländern spielte die Kirche eine wichtige Rolle als Opposition zum sozialistischen Regime und war ein zentraler Akteur der Demokratiebewegung. Seit dem Umbruch haben beide Regionen einen substantiellen Abbau der Repressionen gegen die Kirchen, den Ausbau demokratischer Strukturen und einen Anstieg der sozioökonomischen Wohlfahrt erlebt.

Der Vortrag wird daher die Entwicklung jugendlicher Religiosität und Kirchlichkeit in beiden Ländern vergleichend nachzeichnen und Unterschiede wie Gemeinsamkeiten skizzieren. Ein besonderes Augenmerk wird auf die Jugendlichen in Deutschland gerichtet, wo sich die religiöse Vitalität seit 1990 anhand verschiedener Jugendstudien noch etwas vertieft untersuchen lässt. Insgesamt lässt sich dabei feststellen, dass die religiösen Landschaften in beiden Ländern eher von Säkularisierungstendenzen als religiöser Revitalisierung geprägt sind. Allerdings findet diese Säkularisierung in den drei untersuchten Regionen auf sehr unterschiedlichen Ausprägungen religiöser Vitalität und in unterschiedlicher Dynamik statt.

Młodzież i religia w Niemczech i Polsce po przełomie

Wszystkie trzy teorie socjologii religii przypisują tej fazie życia, jaką jest młodość, wielkie znaczenie. Zgodnie z teorią sekularyzacji i indywidualizacji religijność i przynależność do Kościoła każdego nowego pokolenia stanowi odbicie jego socjalizacji w stale modernizującym się społeczeństwie (Luckmann 1993, Pickel 2010, Bruce 2011). W stosowanym do objaśnienia żywotności religii modelu rynku ekonomicznego przyjmuje się założenie, iż młodzi ludzie zgromadzili mniejszy kapitał religijny i tym samym wykazują większą skłonność do zmian. Z tego względu stają się na rynku religii centralną wartością (Strak/ Finke 2000; Lanaccone 1998). Żadne inne pokolenie nie pokazuje więc tak dobrze, jak społeczeństwa reagują na zmienione warunki i jakiego rozwoju religii można oczekiwać w przyszłości.

Niemcy, a zwłaszcza Niemcy wschodnie, oraz Polska, chętnie traktowane są w badaniach socjologii religii jako przeciwstawne przypadki (por. m.in. Froese / Pfaff 2001, Pickel 2011). Religia w Polsce wiąże się bowiem ściśle z narodową tożsamością. W przeszłości katolicyzm był wobec rozbiorów, najazdów i obcej dominacji czynnikiem jednoczącym. Natomiast w Niemczech religia staje się wyznacznikiem ważnego zróżnicowania: Z jednej strony oddziela protestancką północ od zdominowanego przez katolicyzm południa, a od 1990 r. wyznacza granicę pomiędzy na ogół wierzącym społeczeństwem części zachodniej i areligijnie zorientowanymi landami wschodnimi. Mimo to pomiędzy Niemcami (wschodnimi) i Polską istnieją też podobieństwa. W obu społeczeństwach Kościół odegrał ważną rolę jako opozycja wobec reżimów socjalistycznych i był ważnym podmiotem ruchu demokratyzującego. Od czasu przełomu w obu tych regionach w istotny sposób zniesiono represje wobec Kościołów, nastąpił rozwój struktur demokratycznych i wzrost socjoekonomicznego dobrobytu.

Referat ma na celu szkicowe porównanie rozwoju religijności i przynależności do Kościoła wśród młodzieży obu krajów oraz zaznaczenie różnic i cech wspólnych. Szczególną uwagę poświęcono młodzieży w Niemczech, gdzie dzięki różnorodnym badaniom można jeszcze lepiej opisać żywotność religii po roku 1990. W rezultacie można stwierdzić, że panoramę

religijną obu krajów cechują raczej tendencje sekularyzacyjne niż religijne ożywienie. Sekularyzacja w tych trzech badanych regionach dotyka jednak religijności ukształtowanej w różny sposób i dokonuje się w różnym tempie.