

Einleitung: Populäre Religiosität

I.

In verschiedenen europäischen Ländern, namentlich im »katholischen« Frankreich und Italien, steht das Thema »religion populaire« bzw. »religiosità popolare« schon seit geraumer Zeit im Schnittpunkt einer intensiven interdisziplinären Forschung und Diskussion: Die Erforschung »populärer Religiosität« – so die von uns auch in bewußter Unterscheidung vom Begriff der »populären Religiosität« gewählte Bezeichnung¹ – wurde nach K. Rahner (1979) gerade in den romanischen Ländern vorangetrieben, es waren die »katholischen« Länder (Lanternari 1982), die bei dieser religionswissenschaftlichen Neuorientierung eine Pionierrolle spielten.

Während der französischen Religionssoziologie das Verdienst zukommt, diesen Gegenstand noch vor dem erwachenden pastoral-theologischen Interesse, wie F. Isambert (1975:194) es ausdrückte, »ausgegraben« zu haben und sie auch die heute sehr rege geschichtswissenschaftliche Forschung in diesem Bereich, so Cholvy (1976:149), »befruchtete«, spielen soziologische Aspekte in den wenigen deutschsprachigen Sammelwerken zum Thema »Volksreligiosität« (s. Baumgartner 1979) bzw. »Volksreligion« (s. Rahner 1979) eine eher marginale Rolle.² Frankreich, ein Land, in welchem die »sociologie de la religion« schon seit der Jahrhundertwende eine privilegierte Stellung unter den soziologischen Spezialdisziplinen einnimmt und verschiedene religionssoziologische Forschungseinrichtungen und Fachzeitschriften für eine ausgeprägte Diskussionskultur sorgen, hat bisher den wohl bedeutendsten Beitrag zur Erforschung populärer religiöser Ausdrucksformen geleistet (vgl. hierzu S. 187 ff.).

Bereits in der Gründungsphase der französischen Soziologie widmeten die Durkheim-Schüler M. Mauss³, R. Hubert, S. Czarnowski und R. Hertz den populären Aspekten des französischen Katholizismus ein besonderes Interesse, und schon im 2. Jahrgang der »Année Sociologique« (1897/98) fand sich eine spezielle Rubrik zum Thema »croyances populaires«, wo u. a. auch Beiträge zur »religion populaire« ihren systematischen religionssoziologischen Standort hatten (vgl. Isambert 1982).⁴

Obwohl ab den 40er Jahren in Frankreich kirchensoziologische Fragestellungen in der soziographischen Tradition G. Le Bras⁵ dominierten, wurde das Thema »religion populaire« nicht marginalisiert, was wohl nicht zuletzt

G. Le Bras' Interesse an diesem Gegenstand und seiner Skepsis gegenüber dem religionssoziologischen Paradigma der ›Säkularisierung‹ zu verdanken war. Neben G. Le Bras (1945; 1955/56) hatten z. B. auch J. Maitre (1959; 1972) und vor allem S. Bonnet (1969; 1976) maßgeblichen Anteil an der Erschließung dieses soziologischen Forschungsthemas, und bereits im Jahre 1970 fand im französischsprachigen Kanada (Quebec) das erste internationale – besser gesagt das erste ›francophone‹ – Kolloquium über »Les religions populaires« statt, ein Ereignis, das die endgültige Institutionalisierung dieses Themas in den französischsprachigen Religionswissenschaften markierte. Bald folgten vier weitere solcher interdisziplinären Kongresse, maßgeblich initiiert vom kanadischen »Centre d'Etudes d'Histoire des Religions Populaires«, und auch im französischen Mutterland kam es im Verlauf der 70er Jahre zu einer Vielzahl von Kongressen zum Thema »religion populaire«.⁶

Die für Frankreich charakteristische öffentliche Breitenwirkung der Diskussion um »religion populaire« läßt sich jedoch nicht allein mit dem Hinweis auf innerwissenschaftliche Aktivitäten erklären: Von maßgeblicher Bedeutung war die – im Vergleich zum deutschsprachigen Raum – sehr leidenschaftliche pastoraltheologische Debatte um die Beziehung zwischen offizieller und populärer Religiosität, die sich bis in die 40er Jahre zurückverfolgen läßt (vgl. z. B. Godin u. Daniel 1943). Vor dem Hintergrund der Liturgiereform des II. Vatikanums kam es dann in den 70er Jahren zu einer heftigen Polemik um die »religion populaire«, an der Serge Bonnet – Dominikaner und Forschungsdirektor für Soziologie am »Centre National de la Recherche Scientifique« – mit seinem Bestseller »A hue et à dia« (1973) an vorderster Front teilnahm. Nachdem sich traditionalistische Gruppierungen des französischen Katholizismus besonders nach 1976 zu aktiven Formen des Widerstandes gegen die Liturgiereform entschlossen, gewann der Thema »religion populaire« noch an Aktualität und fand ein zunehmendes Interesse der Medien – nicht nur der ohnehin auflagenstarken katholischen Presse, sondern auch bei renommierten Tageszeitungen wie »Le Monde«.⁷ Zu dieser, wie B. Lauret (1979) es formulierte, »unwahrscheinlich großen und überraschenden Vielfalt der Äußerungen« über »religion populaire« in Frankreich zählen auch auflagenstarke regionalhistorische Studien wie z. B. P. J. Hélias' Ausführungen über kulturelle und religiöse Aspekte des bäuerlichen Alltages in der Bretagne (1975) oder E. Le Roy Laduries einflußreiche Monographie über das mittelalterliche Dorf Montailou (1980), aber auch Analysen zum Zusammenhang von »Volksmedizin« und populären Glaubensvorstellungen (s. z. B. Loux 1980) und verschiedene Arbeiten im Bereich der – freilich inzwischen auch im deutschen Sprachraum rezipierten –

sozialhistorischen Mentalitätsforschung, für die J. Delumeau (1983) jüngst ein weiteres hervorstechendes Beispiel lieferte.

Einen vergleichbaren Status hat das Thema populäre Religiosität bisher wohl nur in den italienischen Geschichts- und Sozialwissenschaften erlangt, deren Vertreter im übrigen schon seit den frühen 70er Jahren einen regen Austausch mit französischen Kollegen pflegen.⁸

Die sehr engagierte Auseinandersetzung mit »religiosità popolare« steht hier bis zum heutigen Tage unter dem prägenden Einfluß der kultur- und religionssoziologischen Theorie Antonio Gramscis, dessen stark klassentheoretisch orientierte Analysen populärer Existenz- und Ausdrucksformen gegenwärtig von Anthropologen und Ethnologen im Umfeld E. de Martinos – wie z. B. C. Gallini oder A. di Nola – aber auch seitens des Historikers C. Ginzburg fortgeführt werden. Auch im Italien der 70er Jahre häuften sich die wissenschaftlichen Kongresse und Publikationen über populäre Kultur und Religion bestimmter Regionen, über den Zusammenhang von »religiosità popolare« und der von der Amtskirche vertretenen offiziellen Religion sowie zum Verhältnis von populären Glaubensvorstellungen und kultureller Unterdrückung subalternen Klassen (vgl. hierzu S. 213 ff.).

Seit etwa einem Jahrzehnt greift diese Diskussion auch auf die beiden anderen »katholischen« Länder Südeuropas – Spanien und Portugal – über, wo sich trotz der historisch bedingten Verspätung der Sozialwissenschaften dennoch eine sehr intensive Erforschung und rege theoretische Auseinandersetzung mit »religiosidad popular« bzw. »religião popular« beobachten läßt.⁹

Aber auch außerhalb des »katholischen« Europas entwickelte sich aufgrund spezifischer sozio-kultureller Konstellationen und sehr unterschiedlicher sozialwissenschaftlicher Forschungstraditionen ein besonderes Interesse am Gegenstand »populäre Religiosität«.

In Großbritannien waren es vor allem sozialgeschichtliche Analysen der populären Kultur im Prozeß der Industrialisierung und Herausbildung der modernen Arbeiterklasse, die maßgeblich ein Interesse am Phänomen der »folk religion« bzw. »popular religion« weckten (vgl. z. B. Thompson 1968; Halevey 1971). Diese britische Forschungstradition wiederum befruchtete, insbesondere vermittelt durch die religionssoziologischen Arbeiten R. Tawlers (1974), die Studien einer interdisziplinären Arbeitsgruppe in den Niederlanden, deren englischsprachige Publikation zum Thema »Popular and Official Religion« einen wichtigen Beitrag zur wissenschaftlichen »Emanzipation« unseres Themas leistete (s. Vrijhof u. Waardenburg 1979).

Im deutschsprachigen Raum dagegen hat »populäre Religiosität« – als »Volks-« und »Aberglauben«, »Volksfrömmigkeit« und »Volksreligiosi-

tät¹⁰ oder auch als »religiöser Volksglaube«¹¹ – bislang nahezu ausschließlich in den Objektbereich der konfessionsgebundenen und sich als theologische Disziplin verstehenden Kirchengeschichtsschreibung,¹² an erster Stelle jedoch zu dem sehr breit und differenziert gefächerten herkömmlichen »Kanon«, genauer und bezeichnender gesagt, zum »museologischen Realienbereich« und »sozialgeschichtlichen Schwerpunktbereich« der im deutschen Wissenschaftssystem seit der letzten Jahrhundertwende sogenannten und im magischen Dreieck von historisch-philologischen Disziplinen, Ethnologie und Soziologie kreisenden »Volkskunde« gezählt (s. Brückner 1974:508; Zender 1977:148 ff.).¹³ Der einsame Ruf des Soziologen Joachim Matthes (1969:30), die »mit liebevoller Kleinlichkeit« durchgeführten und präsentierten, doch an »Religion« durchaus auch »in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang« orientierten historiographischen – und inzwischen verstärkt auch gegenwartsempirischen – Studien der »Religiösen Volkskunde« für eine »historisch interessierte Religionssoziologie« auszuerschöpfen, wurde in der deutschsprachigen Religionssoziologie ebensowenig fruchtbar gemacht wie die hierfür erkenntnisfördernden und in ihrer eigenen Wissenschaftstradition beheimateten strukturtheoretischen Konzepte, etwa die in der Religions- und Herrschaftssoziologie Max Webers skizzierte, in der protestantischen Theologie und Philosophie seiner Zeit (vgl. Wellhausen 1874; Pfleiderer 1878; Bousset 1903) bereits gängige, zumindest auf Friedrich Schleiermacher (1799) zurückgehende Unterscheidung von »Virtuosen-« und »Massenreligiosität«¹⁴ oder die hiermit kompatible, von Joachim Wach (1931:16 ff; s. a. 1951:60 ff.) entfaltete Differenzierung spezifisch religiöser und religiös unspezifischer »natürlicher« und »primärer« Sozialbeziehungen.

Diese doppelte Abstinenz, um nicht zu sagen Ignoranz,¹⁵ hat viele Gründe, die vermutlich nicht allein in einer schweigend konsentierten wissenschaftsinstitutionellen Arbeitsteilung zu suchen sind, welche die »Volksreligiosität« der Volkskunde bzw. der selbst wieder in »eigenständige Forschungszweige« differenzierten »religiösen Volkskunde« (Dünninger 1974:27)¹⁶ als Domäne zubilligt. Man wird auch nicht nur daran zu denken haben, daß die der traditionellen Volkskunde selbst- und fremdzugeschriebenen Eigenarten – nämlich ihre Faszination für »Kuriositäten und Harmlosigkeiten« (Scharfe 1970:136), ihr monographischer Ansatz, ihre stark historische Ausrichtung,¹⁷ ihre »Wirrheit und Undiszipliniertheit« (Jeggle 1978:98), ihr »sehr geringes Abstraktionsniveau« (Bausinger 1970:185), also ihre deskriptive, archivierende, inventarisierende und museal konservierende »Stoffhuberei« mit »Theoriedefizit« (Brückner 1979:568), genauer gesagt ihre fehlenden expliziten theoretischen Konzeptualisierungen bei gleichzeiti-

ger Verwendung eines ominösen, ideologieträchtigen und schließlich politisch diskreditierten Volks- und Volkstumsbegriff¹⁸ – die deutschsprachigen Religionssoziologen bis in die jüngste Zeit von der Rezeption volkskundlicher Forschungen bzw. von der Durchführung eigener Untersuchungen zur »Volksfrömmigkeit« abgeschreckt haben. Angesichts von inzwischen freilich verbal überholten, wenn auch faktisch fortwirkenden und in der Volkskunde durchaus kontroversen Positionen, »Volksreligiosität« als »Bauernreligiosität« (s. etwa Schwietering 1927:753 ff.), »Volkskunde als gläubige Wissenschaft« (Koren 1936), begrifflich das »Volksfromme« als »lebendiges Zeugnis für die wurzelechte Ursprünglichkeit deutschen Soseins und für die schöpferische Bewahrung der Eigenart« (Schreiber 1936:67), als etwas »bodenständig Gesundes, Ursprüngliches und Heiles«¹⁹ und »Volkskultur« als »Grund, eben der Mutterboden im weiten Meer der nationalen Kulturen« (Geramb 1953:8) zu fassen, »das ganze Volk mit all seinen Ständen« (Dünninger 1974:27)²⁰ zu erfassen, entbehrt eine solche Abschreckungsthese freilich nicht einer gewissen Plausibilität.

Entscheidende Gründe müssen u. E. jedoch auch in der Wirkung eines konfessionellen Moments in der Religiösen Volkskunde, aber auch in der deutschen Religionssoziologie selbst gesucht werden, deren Geschichte sich seit dem Ende des II. Weltkrieges weitgehend als eine Geschichte von Schlagseiten und Verengungen erweist, die bis heute noch nicht ausbalanciert bzw. aufgebrochen sind. Die in den 60er Jahren am schärfsten von Thomas Luckmann (1960:1963) und seitdem mehrfach erhobene Kritik an einer Reduktion der deutschsprachigen Religionssoziologie auf »Kirchensoziologie« und »Pastoralsoziologie« und damit an einer Beschränkung auf den Status einer kirchlichen und theologischen Hilfswissenschaft hat selbst wieder eine Reihe von Engführungen bewirkt, die einen gemeinsamen Nenner darin haben, den mit dem vorliegenden Sammelband anvisierten Objektbereich und Theorieansatz aus dem religionssoziologischen Forschungsprogramm auszuklammern. Sowohl die Rezeption der volkskundlichen Arbeiten mit ihrem von Anfang an auch vorhandenen Interesse an außerchristlichen²¹ und »außerkirchlichen Manifestationen von Religiosität« (Köhle-Hezinger 1975:223)²² als auch der konstruktive Rückgriff auf empirienähe struktur-soziologische Theoriekonzepte aus der klassischen Religionssoziologie wurde durch die seit den 60er Jahren anlaufende Theorie- und Forschungsproduktion, »Religion in einer universelleren, kirchen- und konfessionsunspezifischen Perspektive« (Fischer u. Marhold 1983:160, 161) zum Thema zu machen, ebensowenig befördert wie durch die seit der Konsolidierungsphase der Religionssoziologie im Nachkriegsdeutschland oft als kirchenbehördliche Auftrags- und Meinungsforschung mit unmittel-

barem pastoralstrategischen Verwertungsinteresse und entsprechend reduziertem Problem- und Theorieverständnis angelegten Untersuchungen über spezifische Institutionsaspekte der jeweiligen christlichen Großkirche (Kirchengemeinde, kirchliche Gruppen, manifeste Kirchlichkeit der Kirchenmitglieder).²³ Stattdessen machte sich in unterschiedlichen Neuansätzen der deutschsprachigen Religionssoziologie durch ihre wachsende Orientierung an einem allgemeinen – freilich, was seine Definition angeht, dauerdiskutierten – Religionsbegriff²⁴ im Rahmen eines wachsenden »Zugs zur Totaltheorie« die paradoxe Tendenz breit, »immer allgemeiner über immer weniger zu reden«.²⁵ So sah sich etwa Carl Heinz Ratschow (1975:156) im Hinblick auf eine zu prüfende Kooperation von Religionswissenschaft und Religionssoziologie zu der resignierenden Schlußfolgerung genötigt, »daß die Soziologie in ihrer Rede von ›der‹ Religion im allgemeinen nicht von den tatsächlich gelebten Religionen spricht. Das ist eine bedauerliche Einsicht. Sie belegt, daß sich die weite Entfernung der Religionswissenschaft zur Soziologie auch nicht vermitteln läßt. Solange die... Religionssoziologie die Religionen so geflissentlich übersieht wie bisher, läßt sich da auch kein Gespräch führen«.

Wie C.H. Ratschow gezeigt hat, stellen auch die um den allgemeinen Religionsbegriff gruppierten religionssoziologischen Theorieansätze, die sich grob mit den gängigen, allerdings selbst wieder nuancierten Leithypothesen: der »Integrationsthese«, der »Kompensationsthese« und der üblicherweise, aber immer fraglicherweise (s. Gabriel 1983:187f.)²⁶ Max Weber zugeschriebenen »Säkularisierungsthese« markieren lassen²⁷, verflachende Vereinseitigungen dar, die weder einer transkulturell noch einer binnenkulturell, d.h. in den tiefgreifend vom Christentum geprägten europäischen Gesellschaften vorgenommenen Überprüfung standhalten. Daß mit diesem abstrakten reduktionistischen Interpretamenten zugleich auch eine mehr oder weniger stillschweigende Abwertung (als »Säkularisate«, eine funktional äquivalente oder dysfunktionale »Kompensate« und »Integrate«) bzw. – wissenssoziologisch gesprochen – eine kognitive »Nihilierung«²⁸ eines ganzen Spektrums eben auch empirisch konkreter Manifestationen von Religiosität verbunden war und die komplexe binnenstrukturelle Differenziertheit eines Religionssystems nicht in den Blick kam, wird nicht nur im Vergleich mit der Religionssoziologie anderer europäischer Länder immer deutlicher; sondern auch insofern, als Reflexionen auf die kulturelle Gebundenheit der deutschsprachigen Soziologie und Religionssoziologie immer klarer hervortreten ließen, daß jene Palette von religionssoziologischen Theorieansätzen einschließlich des allgemeinen Religionsbegriffs im theologischen Vollzug der philosophischen Aufklärung innerhalb des nicht

nur im (sozial-)wissenschaftlichen Deutschland ›hegemonialen‹ Protestantismus angelegt ist, ja – im Unterschied zu Max Weber und anderen, ebenfalls und »ausnahmslos protestantischen Vertretern« der allerersten Generation deutscher Religionssoziologen (Menges 1958/59:122) – sogar seine sozialtheoretische Radikalisierung und somit eine implizite konfessionelle Einführung darstellt (vgl. Matthes 1967:52 ff.; Ratschow 1975:136, 142, 144; Kaufmann 1980:7 ff.; Gabriel 1983:183).

Wegen solcher impliziten »Wertbeziehungen« konnten die Studien der ›Religiösen Volkskunde‹, deren Name zwar protestantischen Ursprungs ist²⁹, deren Objektbereich jedoch seit den 30er Jahren »faktisch vorwiegend« durch »Frömmigkeitsformen und -inhalte römisch-katholischer Provenienz« bestimmt wurde (Scharfe 1985; s. a. Schauerte 1953:520; Dünninger 1974:29)³⁰, ebensowenig die »Kulturbedeutung«³¹ der deutschen Religionssoziologie erlangen wie die zur Rezeption und theoretischen Reformulierung des volkscundlich »besetzten« Objektbereichs erforderlichen soziologischen Konzepte. Es überrascht deshalb auch nicht, daß unter Volkskundlern, die sich auf protestantischem ›Terrain‹ bewegen, die Bereitschaft zur Anwendung soziologischer Theoreme deutlich größer ist.

Als Verdichtung und sozusagen konsequente Fortführung dieser protestantisch inspirierten religionssoziologischen Theorieansätze läßt sich die von Thomas Luckmann (1963; 1967)³² und von Peter L. Berger (1973) angestoßene und sich dann in den 70er Jahren in der deutschsprachigen Religionssoziologie durchsetzende interaktionistisch-phänomenologisch orientierte »Soziologie der Wissens- und Glaubenssysteme« (Fischer u. Marhold 1983:158) interpretieren, die tendenziell zu einer »Substitution der Religionssoziologie durch Wissenssoziologie« (Kaufmann 1980:9) und wirkungsgeschichtlich damit zu einer weiteren Perspektivenverengung geführt hat.³³ Denn mit der Reduktion ihrer Fragestellung auf die Wissensdimension begibt sich die Religionssoziologie in die Gefahr, neben der historischen sowohl die organisatorische³⁴ als auch die als Grundperspektive sehr stark in der volkscundlichen Forschungstradition betonte präsentativ-symbolische, also unmittelbar sinnliche³⁵, sowie die performative Dimension religiöser Praxis aus dem Blickfeld zu verlieren³⁶, ohne die sich auch populäre Religiosität nicht begreifen läßt, wie nahezu alle hier vorgelegten Originalbeiträge implizit oder explizit bestätigen. Damit berühren sie sich mit dem Programm einer genau diesen – für Religion in Europa konstitutiven – Dimensionen Rechnung tragenden »Soziologie des Christentums«, wie sie sich in jüngster Zeit innerhalb der deutschsprachigen Religionssoziologie unter der Federführung von Franz-Xaver Kaufmann (1973: bes. 26 ff.; 1979: bes. 12 ff., 85 ff.; 1980: bes. 7 ff.; s. a. Gabriel 1983) nach unter-

schiedlichen Vor- und Anstößen – erstmals durch Helmut Schelsky (1957), dann durch Trutz Rendtorff (1966), Joachim Matthes (1967: bes. 115 ff.) und auch Demosthenes Savramis (1968:115, 135) – zu profilieren beginnt. Eine solche »Soziologie des Christentums« nimmt wie die meisten der hier gesammelten Beiträge ihren selbstverständlichen Ausgangspunkt nicht bei einem systematisch-abstrakten, sondern bei einem historisch bestimmten, freilich immer zu reflektierenden Religionsverständnis, wie es durch das »Christentum« in seinen Teiltraditionen als zentrales, Europa prägendes historisch-gesellschaftliches »Datum« (s. a. Lanczkowski 1971:24) gegeben ist.

II.

Die konfessionellen Ungleichgewichte unseres Themas bleiben auch in den hier vorliegenden Beiträgen nicht verborgen. So leitet F. Fürstenberg seine Darstellung der protestantischen Volksfrömmigkeit im Strukturwandel Deutschlands mit Hinweisen auf die anachronistischen Implikationen seiner Themenstellung ein: Ein Unbehagen manifestiert sich bezüglich beider Bestandteile eines Begriffes, der seine Verweisfunktion – zumindest für den Bereich des Protestantismus – eingebüßt zu haben scheint. Obwohl der Volkskundler I. Baumer in seinem Beitrag über die schweizerische Volksfrömmigkeit auf eine voreilige Kennzeichnung ihrer protestantischen Variante als »weniger sichtbar« bewußt verzichtet, verdeutlicht seine Darstellung dennoch eine gewisse Diskrepanz zwischen dem reichhaltigen und anschaulichen Material über katholische Frömmigkeitsformen und eher dürftigen Hinweisen auf etwaige Korrelate seitens des Protestantismus, der nun einmal, wie der Autor vermerkt, in seiner Eigenart als »Buch- und Schriftkultur« weniger »sinnenhaft« ist.

Nicht viel anders nimmt sich dieses Verhältnis in den ebenfalls konfessionell gespaltenen Niederlanden aus. Während sich P. Vrijhof und G. Bouritius hier, ähnlich wie auch I. Baumer, noch damit behelfen können, Phänomene aus dem Bereich der katholischen Religion und Kultur als Belege für die empirische Relevanz ihres Konzepts und zur Begründung allgemeiner Überlegungen herbeizuziehen, steht W. Kenney vor dem ungleich schwierigeren Problem, überhaupt »Anhaltspunkte« für etwas zu finden, das im protestantischen Schweden »Volksfrömmigkeit« genannt werden könnte – eine Tatsache, die ihn zur Verwendung eines sehr allgemeinen Religionsbegriffes zwingt.

Die in diesem Band verstreuten Hinweise auf protestantische Formen populärer Religiosität wirken jedoch erst recht bescheiden und »blutleer«, wenn

man sie mit den zahlreichen Illustrationen aus dem »katholischen Europa« konfrontiert.

So kann F. Isambert schon im Titel seines Beitrags von der »empirischen Vielfalt« populärer Religiosität in Frankreich sprechen und trotz der notwendigen Kürze einen materialreichen Überblick über Ausdrucksformen der »religion populaire« und Ansätze ihrer wissenschaftlichen Erforschung liefern. Hier gewinnt das Konzept »religion populaire« nicht nur Anschaulichkeit, sondern auch soziologisches Profil und analytische Trennschärfe.

Um der Komplexität des Gegenstandes gerecht zu werden und Pauschalisierungen zu vermeiden, schlägt F. Isambert eine Typologie populärer religiöser Ausdrucksformen vor, die zwar keinen systematischen theoretischen Stellenwert beanspruchen will und kann, u. E. jedoch durchaus als allgemeiner Orientierungsrahmen für eine erste Annäherung an diesen Phänomenbereich dienen kann – auch über den spezifischen sozio-kulturellen Kontext des Autors hinaus.

Isambert unterscheidet:

1. *Traditionelle Kult- und Glaubensformen*, die aufgrund ihrer Bindung an bestimmte historische Träger wie z.B. agrarische Gemeinschaften eine kontinuierliche Erosion erfahren haben. Der noch vor Erscheinen des Bandes verstorbene Historiker Ph. Ariès verortet die Wurzeln dieser populären Religion in der »oralen Kultur« traditioneller Gemeinschaften, P. Vrijhof und G. Bouritius loten sie in den mit vorchristlichen Elementen vermischten religiösen Glaubensvorstellung und Praktiken territorial begrenzter agrarischer Gemeinschaften aus.

Die Verknüpfung von populärer Religiosität auf der einen und der Kultur vorindustrieller Gemeinschaften auf der anderen Seite findet sich auch bei M. Tomka (Ungarn), N. Kokosalakis (Griechenland) und vor allem A. Esteves (Portugal), welcher ebenso wie C. de la Lastra (Spanien) gerade den kirchlichen Institutionen seines Landes eine zentrale Rolle bei der »Modernisierung« traditionaler, um den agrarischen Produktionsprozeß gruppierter religiöser Vorstellungen und Praktiken zuschreibt.

Mehrheitlich wird in den hier versammelten Beiträgen von einer Wechselwirkung zwischen dem Wandel von Sozialformen in der Neuzeit und Transformationen »populärer Religiosität« ausgegangen. Divergenzen ergeben sich jedoch auf der Ebene der Interpretation. Während W. Piwowarski für Polen aufgrund der besonderen politischen Konstellation von einer Kontinuität zwischen moderner Massenreligiosität und der »Religion der Väter« sprechen kann, sehen Autoren wie F. Fürstenberg und P. Vrijhof und G. Bouritius, R. Towler oder M. Tomka im Strukturwandel der »Modernität« den zentralen Faktor einer Erosion populärer religiöser Traditionen.

Demgegenüber interpretiert C. Prandi jedoch gerade die in diesem Kontext entwickelten anti-modernistischen und gegenreformatorischen Strategien der italienischen Kirche als die prägende Kraft einer neuen popularen Religiosität.

Zwischen diesen diametralen Deutungen bewegen sich andere Mitautoren, die wie z. B. Ph. Ariès eine historisch differenzierende Analyse der Wechselbeziehung zwischen populärer Religiosität, gesellschaftlicher Modernisierung und kirchlichen Stabilisierungsversuchen liefern.

2. *Marginale Glaubensformen und religiöse Praktiken*, die die ganze Vielfalt der in ungewissen, »schicksalhaften« Momenten des menschlichen Lebens zur Geltung kommenden »magischen« Bewältigungspraktiken umfassen. Diese können einerseits in von der offiziellen, kirchlich sanktionierten Religion unabhängigen Formen wie Astrologie, Heilpraxis oder Wahrsageerei auftreten, andererseits manifestieren sie sich jedoch, wie N. Kokosalakis veranschaulicht für Griechenland, auch in engster Verknüpfung mit kirchlich kontrollierten Riten und offiziellen Lehrmeinungen.

Demgegenüber betont C. Gallini das Konfliktpotential im Auftauchen »archaisch« anmutender religiöser Praktiken im heutigen Italien und spricht C. de la Lastra von den Bemühungen der spanischen Kirche, den so stigmatisierten »Primitivismus« der traditionellen spanischen Volksreligiosität einzudämmen, während I. Mörrh am Beispiel Österreichs die Toleranz kirchlicher Amtsträger gegenüber verbreiteten »marginalen« Heilpraktiken schildert.

Die Vermischung konventioneller religiöser Vorstellungen mit geradezu abenteuerlich unkonventionellen Ideen und Praktiken stellt für R. Towler eine Grundtatsache alltäglicher Religiosität im heutigen Großbritannien dar: In dieser synkretistischen Weltanschauung ist sowohl Platz für die christliche Festreligiosität als auch für Schicksalsbefragungen im Horoskop oder »I Ging«.

Bezeugen die Beiträge aus den »katholischen« Ländern immer wieder Tendenzen einer kirchlichen Gegensteuerung zum Zwecke einer Kontrolle, Eingrenzung oder Dämonisierung solcher populärer Praktiken (vgl. z. B. Ariès, Gallini, Esteves, de la Lastra), so liefert uns N. Kokosalakis für den Fall des orthodoxen Griechenlands ein Beispiel für eine ungewöhnliche Koexistenz zwischen offizieller Religiosität und – nach den Maßstäben anderer Kulturräume – »marginalen« popularen Praktiken, die von der orthodoxen Kirche, so der Autor, von jeher sehr effizient absorbiert und adaptiert werden. Andererseits sind sich auch Prozesse einer »Binnenmarginalisierung« von bislang massiv propagierten religiösen Verhaltensweisen beobachtbar (vgl. Ebertz).

Demnach läßt sich auch für diesen zweiten Typ populärer religiöser Phänomene von einer großen Spannweite historischer und interkultureller Unterschiede im Verhältnis zwischen offizieller und populärer Religiosität sprechen, welche von einer weitgehenden Integration bis hin zu einer tolerierenden oder ignorierenden Koexistenz oder gar offenen Konflikten reichen kann.

3. *Religiöse Massenphänomene*, die sich wie z. B. Wallfahrten oder Prozessionen durch eine besondere Breitenwirkung – durch die Partizipation einer großen Zahl von Menschen – auszeichnen. Neben den Wallfahrten und den sie begleitenden Formen der Heiligen-, insbesondere der Marienverehrung zählen hierzu auch die von F. Fürstenberg beschriebenen Kirchentagsrituale oder »Taizé«. Aus Italien berichtet C. Gallini von einer wachsenden Anziehungskraft bestimmter Stätten der Heiligenverehrung und eines lebendigen Exvoto-Brauchums, I. Baumer schildert die Vielfalt des schweizerischen Wallfahrtswesens, N. Kokosalakis die Bedeutung von Heiligenschreinen für die populäre Religiosität im heutigen Griechenland.

Im Zentrum dieser religiösen Massenphänomene steht die von M. Ebertz eingehend analysierte Marienverehrung, die in Polen den eigentlichen Katalysator der patriotischen Massenreligiosität (Piwowarski) bildet und auch von elementarer Bedeutung für den Fortbestand des populären Katholizismus in Italien (Gallini), Spanien (de la Lastra) oder Portugal (Esteves) ist.

Während für Wallfahrten und Marienverehrung in Polen oder Griechenland aufgrund einer ausgeprägten Integration faktisch kaum zwischen »popularen« und »offiziellen« Aspekten zu trennen ist, zeigt sich in der Praxis anderer Länder eine deutliche Markierung dieser beiden Dimensionen des religiösen Geschehens. C. de la Lastra berichtet z. B. von den Bemühungen des spanischen Klerus, unliebsame »Auswüchse« religiöser Massenveranstaltungen zu unterbinden, eine Strategie, die auch A. Esteves am Beispiel der portugiesischen »Romarias« illustriert. Auch bei diesem dritten Typ populärer Religiosität findet sich die bereits thematisierte Polarität zwischen offizieller und populärer religiöser Praxis, die sich je nach sozio-kulturellem und politischem Kontext oder konfessioneller Lage in weitgehender Kongruenz oder aber in latenten bis manifesten Formen der Opposition und des Konfliktes äußern kann.

4. *Die Festreligion*, nach F. Isambert ein Zentralaspekt populärer Religiosität, umfaßt die Gesamtheit der von der Bevölkerung eines Landes gefeierten (religiösen) Feste. Diese lassen sich zwei unterschiedlichen Typen von »Passagen«, d. h. Übergängen zwischen institutionalisierten Phasen zuordnen – den jahreszyklischen auf der einen und den lebenszyklischen Passagen auf der anderen Seite.

In der Mehrzahl der hier vorgestellten Beiträge wird die »Fest-« bzw. »Saisonreligiosität« als prototypischer Ausdruck populärer Religiosität in der Modernität interpretiert. Ph. Ariès schildert ihre Genese im Kontext einer kirchlich geförderten »religion familiale« im 19. Jahrhundert und W. Kenney und M. Kerševan betonen den Zusammenhang von Festreligion und Familiensinn in Schweden bzw. Jugoslawien (vgl. a. Towler, Vrijhof u. Bouritius).

Auch in ihrer Einschätzung der Bedeutung jahreszeitlicher Festbräuche sind sich die meisten Autoren einig: F. Isambert belegt sie am Beispiel des von ihm erforschten französischen Weihnachtsfestes, M. Kerševan erläutert die Komplexität familialer Strategien anlässlich des slowenischen Weihnachtsens, und auch für die Niederlande oder Großbritannien wird dieses Fest in den Vordergrund populärer religiöser Bräuche gerückt. Andere Autoren beschreiben die Vitalität lokalen Festbrauchtums: C. Gallini, C. de la Lastra und A. Esteves erläutern die Anziehungskraft der Feste zur Ehren lokaler Schutzheiliger in Südeuropa, wobei auch hier Spannungen zwischen populärer und offizieller Religion offengelegt werden: das populäre Verständnis vom »Feiern« entspricht, wie deutlich gezeigt wird, nicht immer dem von der Amtskirche propagierten Modell und wird deshalb häufig zum Bezugspunkt klerikaler Regulierungsversuche.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen Festreligiosität und offizieller Religion wird von R. Towler und Ph. Ariès unter einem spezifisch »kirchenpolitischen« Aspekt thematisiert: beide sehen die in theologischen Reformen angelegten »Entfremdungseffekte« für die Saisonchristen, d. h. den für unregelmäßige Kirchenbesucher erfahrbaren Verlust des Gewohnten in der kirchlichen Zeremonie als Teil einer systematischen Ausschließung der Anhänger populärer Religiosität, inspiriert von einem elitären theologischen Rigorismus im modernen Klerus – eine Konfliktlage, die eng mit Konstellationen des fünften Typs populärer Religiosität verbunden ist.

5. *Verbundenheit mit gewohnten liturgischen Formen*, d. h. der »konservativen« (im Sinne von »konservierend«) Charakter populärer Religiosität, äußert sich z. B. in der lebensgeschichtlichen Traditionsverbundenheit und im Beharren auf gewohnten rituellen Formen und gesprochenen Formeln. Diese Eigenheit populärer Religiosität wurde besonders nach den Reformen des II. Vatikanums zum innerkatholischen Problem und zum Stein des Anstoßes für offene Formen des Widerstandes traditionalistischer Gruppen (vgl. z. B. Ebertz, Isambert und Baumer). Während Ph. Ariès und C. de la Lastra, aber auch R. Towler für das anglikanische Großbritannien auf Widersprüche zwischen neuen liturgischen Formen und der populären Bindung an überlieferte Gesten und Gegenstände verweisen, stellt der Traditionalismus der

polnischen Massenreligiosität aufgrund eines kirchlich geförderten patriotischen »Widerstandes« eine anerkannte politische Ausdrucksform dar, und C. Prandis historische Analysen illustrieren, auf welche Weise spezifisch antimodernistische Strategien der katholischen Kirche Italiens gerade zur Ausprägung des heute so »problematisch« wirkenden Traditionalismus populärer Religiosität beitrugen.

So finden wir auch bei diesem fünften und letzten Typ populärer religiöser Phänomene ein breites Spektrum empirischer Manifestationen und soziologischer Interpretationen, für die sich – zumindest auf der Ebene der Phänomenbeschreibung als solcher – wohl kaum eine »substantiale Wesensbestimmung«, aber auch keine funktionale Eingrenzung von populärer Religiosität finden läßt.

III.

Trotz der – auf interkultureller Ebene besonders markanten – Heterogenität der Manifestationen populärer Religiosität liegt eine u. E. dennoch konsensfähige sozialwissenschaftliche Konzeptualisierung in Reichweite, wenn man die in einem Vergleich der Beiträge durchscheinende strukturelle Übereinstimmung der empirischen Bezüge und theoretischen Interpretationen zum Ausgangspunkt nimmt.

Auf dieser komparativen Ebene stößt man auf ein fast durchgängig zur Anwendung gelangendes dichotomes Interpretationsmuster³⁷, das auch noch so disparat wirkende, der populären Religiosität subsumierte Phänomene immer in Wechselbeziehung mit einem jeweils zu konkretisierenden nicht-populären Korrelat konzipiert. Tatsächlich wird der Begriff populäre Religiosität (bzw. seine deutsch- und fremdsprachigen Entsprechungen) in nahezu allen vorgelegten Beiträgen im Sinne eines relationalen Konzeptes gehandhabt: Er impliziert jeweils die Interaktion mit einer Gegengröße und verliert isoliert seine Berechtigung (vgl. hierzu auch Lanternari 1982; Isambert u. Courtas 1975).

Wie die nachfolgenden Beiträge demonstrieren, läßt ein solches relationales Verständnis populärer Religiosität diese zwar in je nach historisch-gesellschaftlichem Bezug, sozio-kulturellem Kontext und theoretischer Position des Autors divergierenden, doch stets dichotom gedachten Beziehungen zu anderen Formen von »Religion« bzw. »Religiosität« erscheinen: So z. B. im Gegenüber mit der offiziellen kirchlichen Religion (vgl. z. B. de la Lastra, Kokosalakis, Piwowarski und Tomka) bzw. in Beziehung zu religiös spezifischen Institutionen (vgl. Ebertz) oder der Religion der Eliten und Spezi-

sten (s. Ariès u. Isambert), weiterhin zum mit kirchlichen Lehren in Einklang stehenden »konventionellen« religiösen Verhalten (s. Towler) oder zur »institutionell verankerten« Frömmigkeit (Fürstenberg) sowie in einer Polarität mit einer von vorchristlichen Vorstellungen und Praktiken »gereinigten« christlichen Religiosität (Vrijhof u. Bouritius) oder hegemonialen, kirchlich verwalteten »wahren Religion« (s. Gallini, Prandi, Esteves). In dieser strukturellen Perspektive gewinnt populäre Religiosität dann jeweils – durch die gewählten Dichotomien bereits determinierte – Konturen einer »subalternen«, von der Amtskirche strategisch gesteuerten religiösen Sinnwelt (Prandi) mit einer zumindest partiellen Autonomie in den kulturellen Ausdrucksformen und deren Tradierung (vgl. Gallini u. Esteves), weiterhin Umriss einer aufgrund spezifischer Bedürfnisse tragender Populationen erfolgten Selektion von religiösen Verhaltensweisen (s. de la Lastra) oder einer von Kirchenmitgliedern konkret gelebten Religiosität (s. Ebertz); ebenso aber auch Konturen eines synkretistischen Glaubens- und Handlungssystems aus ausgewählten kirchlichen und außerkirchlichen religiösen Elementen (vgl. etwa Ariès, Vrijhof u. Bouritius, Towler, Kerševan und partiell Kenney).

Auf der Basis dieses dichotomen Interpretationsschemas kann somit populäre Religiosität meist im Sinne einer »Negativfolie« als mit der »offiziellen« Religiosität nicht kongruent oder als mit den religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen der religiösen Eliten und Spezialisten nicht identisch verstanden werden. *Ob diese relationale Andersartigkeit jedoch eine oppositionelle oder eine komplementäre Ausprägung annimmt bzw. ob sie überhaupt in einem spezifischen sozio-historischen Kontext manifest wird, ist dann jeweils eine Frage des empirischen Bezugs.*

Wie die folgenden Beiträge zeigen, weist das Gegenüber von populärer und »offizieller« Religiosität (so der am häufigsten verwendete Gegenbegriff) eine erstaunliche historische und interkulturelle Variabilität auf: Wir finden hier sowohl Beispiele für eine herrschaftliche Disziplinierung und Regulierung kollektiver Mentalitäten und religiöser Vorstellungen seitens der Amtskirche (Prandi u. Ebertz) wie auch Illustrationen einer weitgehenden Kongruenz zwischen beiden religiösen Ausdrucksformen (s. etwa Kokosalakis u. Piwowarski). Auf Hinweise für eine tolerierende oder ignorierende Koexistenz von konventionellen, d. h. kirchlich sanktionierten religiösen Praktiken und nicht offiziell legitimierten Ausdrucksformen folgen – oft sogar im gleichen Beitrag – Beispiele für manifeste Konflikte zwischen den Trägern populärer und den Vertretern offizieller Religiosität sowie Hinweise auf unterschiedliche Strategien in der Konfliktvermeidung bzw. -bewältigung durch Integration und sekundäre Offizialisierung bereits fest verankerter

populärer Praktiken nach vorausgehendem Wechselspiel von Assimilation und Akkommodation.

Diese dialektische Konzeption bleibt jedoch keineswegs auf die Beziehung zwischen Amtskirche und Kirchenvolk, Klerus und Laien, religiös spezifischen und religiös unspezifischen Gruppierungen begrenzt, sondern wird auch unter stratifikatorischer Perspektive auf die Beziehungen zwischen gebildeter und ungebildeter Religiosität bzw. zwischen kulturellen religiösen Verhaltensweisen von Eliten und herrschenden Klassen einerseits und jenen der Massen bzw. »subalternen« Klassen andererseits (vgl. z. B. Ariès, Gallini, Prandi u. Esteves) zur Anwendung gebracht.

Ihren gemeinsamen Nenner finden diese unterschiedlichen dichotomen Interpretationsmuster jedoch darin, daß populäre Religiosität explizit oder implizit als Element einer – manifesten oder latenten – herrschaftsbestimmten Stratifikation des – um einen Begriff Bourdieus (1971) zu verwenden – »religiösen Feldes« verstanden wird. Dies läßt es uns legitim erscheinen, im Sinne einer übergreifenden Konzeptualisierung und systematischen soziologischen Grundlegung die folgende Begriffsbestimmung von populärer Religion im Kontext des Christentums vorzuschlagen:

Unter »populärer Religiosität« sind spezifische Konfigurationen religiöser Vorstellungen und Praktiken zu verstehen, die sich infolge einer Monopolisierung der Definition von und Verfügung über »Heilsgüter«³⁸ bzw. über das »religiöse Kapital«³⁹ bei den von der Definition von und Verfügung über diese Heilsgüter Ausgeschlossenen herausbilden. Der sich in diesem Wechselspiel von sozialer Schließung und Ausschließung bzw. Monopolisierung und Enteignung manifestierende Prozeß repräsentiert somit die sozio-historische Voraussetzung und Ausgangslage für die Entwicklung populärer Religiosität. Ob sich jedoch diese – für die Existenz populärer Religiosität konstitutive – strukturelle Beziehung in Form von Absorption oder Bekämpfung, von Duldung oder Stigmatisierung, von Instrumentalisierung oder Ignorierung zum Ausdruck bringt, muß für konkrete empirische Forschung offen bleiben und darf dem Konzept nicht a priori zugrundegelegt werden.

Als einer der ersten Soziologen hat Max Weber im Rahmen seiner Religions- und Herrschaftssoziologie einer solchen vertikalen Binnendifferenzierung von Religionssystemen nach sozialen Trägertypen in mehrfacher, sicherlich noch nicht in systematisch zu Ende gedachter Weise Rechnung getragen und auf Formen und Richtungen ihrer Wechselbeziehung hingewiesen. Fundamental ist neben seiner bereits erwähnten strukturellen Unterscheidung von Virtuosen- und Massenreligiosität seine idealtypische Fassung des Kirchenbegriffs, beides auf dem Hintergrund seiner Charisma-Theorie⁴⁰ und exemplifiziert an der Christentumsgeschichte:

»Will man überhaupt den Einfluß einer Religion auf das Leben studieren, so muß man zwischen ihrer offiziellen Lehre und derjenigen Art tatsächlichen Verhaltens unterscheiden, das sie in Wirklichkeit, gegen ihr eigenes Wollen, im Diesseits oder jenseits *prämiiert*, ferner zwischen Virtuosenreligiosität Höchstbegabter und der Massenreligiosität. Virtuosenreligiosität spielt für das Alltagsleben nur als Vorbild eine Rolle; ihre Ansprüche sind Höchstansprüche, aber für die Alltagsethik nicht maßgebend. Das Verhältnis beider ist in den einzelnen Religionen verschieden« (Weber ²1924:310).

»Gleich am Beginn aller Religionsgeschichte steht für uns die wichtige Erfahrungstatsache der *ungleichen* religiösen *Qualifikation* der Menschen... Die höchstgewerteten religiösen Heilsgüter... waren nicht jedem erreichbar, ihr Besitz war ein »Charisma«, welches zwar bei manchen, aber nicht bei allen geweckt werden konnte. Daraus ergab sich die Tendenz aller intensiven Religiosität zu einer Art von *ständischer* Gliederung gemäß den charismatischen Qualifikationsunterschieden. »Heroistische« oder »Virtuosen«-Religiosität stand gegen »Massen«-Religiosität, – wobei hier unter »Masse« natürlich keineswegs die in der weltlichen Ständeordnung sozial niedriger Gestellten verstanden sind, sondern die *religiös* »Unmusikalischen«. Die... ausdrücklich als besonderer »Stand« in der Gemeinde anerkannten altchristlichen »Asketen«, die paulinischen und erst recht die gnostischen »Pneumatiker«, die pietistische »ecclesiola«, alle eigentlichen »Sekten«, das heißt soziologisch: Verbände, welche nur die religiös *Qualifizierten* in sich aufnehmen, endlich alle Mönchsgemeinschaften der ganzen Erde waren in diesem Sinne ständische Träger einer Virtuosen-Religiosität. Jede Virtuosen-Religiosität wird nun in ihrer eigengesetzlichen Entfaltung grundsätzlich bekämpft von jeder hierokratischen Amtsgewalt einer »Kirche«, das heißt einer anstaltsmä- ßig mit Beamten organisierten gnadenspendenden Gemeinschaft. Denn als Trägerin der Anstaltsgnade strebt diese die Massenreligiosität zu organisieren und ihre eigenen amtlich monopolisierten und vermittelten Heilsgüter an die Stelle der religiös-ständischen Eigen- Qualifikation der religiösen Virtuosen zu setzen. Sie muß ihrer Natur, d. h. der Interessen- Lage ihrer Amtsträger nach, in diesem Sinne der allgemeinen Zugänglichkeit (»des Emp- fangs« – die Hg.) der Heilsgüter »demokratisch« sein: d. h. Anhängerin des Gnadenuniver- salismus und der ethischen Zulänglichkeit aller derer, die sich ihrer Anstaltsgewalt einordnen.« (Weber ⁵1963/I:259).

»Zur »Kirche« entwickelt sich die Hierokratie, wenn: 1. ein besonderer..., reglementierter und von der »Welt« ausgesonderter Berufspriesterstand entstanden ist, – 2. die Hierokratie »universalistische« Herrschaftsansprüche erhebt, d. h. mindestens die Gebundenheit an Haus, Sippe, Stamm überwunden hat, in vollem Sinn erst, wenn auch die ethnisch- nationalen Schranken gefallen sind, also bei völlig religiöser Nivellierung, – 3. wenn Dogma und Kultus rationalisiert, in heiligen Schriften niedergelegt, kommentiert und systematisch... Gegenstand des Unterrichts sind, – 4. wenn dies alles sich in einer *anstaltsartigen* Gemeinschaft vollzieht. Denn der alles entscheidende Punkt, dessen Aus- flüsse diese, in sehr verschiedenen Graden von Reinheit entwickelten Prinzipien sind, ist die Loslösung des Charisma von der *Person* und seine Verknüpfung mit der Institution und speziell: mit dem *Amt*. Denn die »Kirche« ist von der »Sekte« im soziologischen Sinn und dieses Wortes dadurch unterschieden: daß sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikom- miß ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man – normaler- weise – nicht freiwillig... eintritt, sondern in die man hineingeboren wird...« (Weber ⁵1972:692 f.).

Max Weber weist damit auf die strukturelle Differenzierung religiös spezifi- scher Sozialformen (Mönchsgemeinschaft, Gemeinde, Ecclesiola, Kirche,

Sekte) hin und stellt ihre religiös spezialisierten – aus dem »Alltag« herausge- hobenen oder herausgetretenen, als charismatisch qualifiziert geltenden – Funktionsträger von Religion bzw. der christlichen Religion heraus (z. B. Mönch – Vorbildfunktion; Priester – Funktion der Offizialisierung der Lehre, des Kults, der Heilsgüterverwaltung sowie der Organisation der Massenreligiosität).⁴¹

Die im Zentrum der vorausgehenden Überlegungen stehende These von der Genese und Fortdauer populärer Religiosität im Prozeß einer – konstitutiv herrschaftsbestimmten – dichotomen Differenzierung des »religiösen Feldes« darf jedoch nicht verdecken, daß die populäre Komponente selbst auch eine Binnendifferenzierung aufweist.

Dem tragen die nachfolgenden Beiträge Rechnung, indem sie auf die beson- dere Verankerung populärer religiöser Traditionen in tragenden Soziallagen wie z. B. der bäuerlichen Kultur (s. etwa Ariès, Esteves, Kerševan, Gallini, Prandi und Vrijhof/Bouritius) hinweisen oder die Spezifika der religiösen Verhaltensweisen kleinbürgerlicher Schichten (vgl. z. B. Gallini und Isam- bert) thematisieren. Hinzu kommen Hinweise auf die besonderen Partizipa- tionsformen bürgerlicher Klassen am religiösen Geschehen (vgl. de la La- stra) oder ihre Rolle im Kontext gegenwärtiger traditionalistischer Bewe- gungen (s. Isambert). Weiterhin ist die Rede von einer spezifischen »Intellek- tuellen-Religiosität« (Tomka) sowie von einer mit sozialbiologischen – geschlechts- und altersspezifischen – Unterschieden einhergehenden Selekti- vität religiöser Vorstellungen und Praktiken am Beispiel einer »Jugendreli- giosität« (Tomka) bzw. bezüglich spezifisch »weiblicher« Affinitäten mit religiösen Ausdrucksformen (vgl. Ebertz und de la Lastra).

Auch diese Form der Differenzierung der religiös unspezifischen »Masse« ist bereits in der Weberschen Religionssoziologie angelegt und ansatzweise entwickelt. Neben einer Verknüpfung spezifischer Typen religiöser Affinitä- ten und unterschiedlicher Richtungen in der Beziehung zur »offiziellen« Religion mit jeweils tragenden Soziallagen (Bauern u. Stadtbürger, Krieger- adel, Beamte, Kaufleute, Kleinbürger, Tagelöhner, Proletarier, Parias, Intel- lektuelle) findet sich hier z. B. auch die folgende – stellvertretend für eine ganze Fülle relevanter Anknüpfungspunkte ausgewählte – Überlegung zur Wahlverwandtschaft von sozialer Lage und religiösen Bedürfnissen:

»Jedes Erlösungsbedürfnis ist Ausdruck einer »Not«, und soziale oder ökonomische Gedrücktheit ist daher zwar keineswegs die ausschließliche, aber naturgemäß eine sehr wirksame Quelle seiner Entstehung. Sozial und ökonomisch positiv privilegierte Schichten empfinden unter sonst gleichen Umständen das Erlösungsbedürfnis von sich aus kaum. Sie schieben vielmehr der Religion in erster Linie die Rolle zu, ihre eigene Lebensführung und Lebenslage zu »legitimieren.« »Entgegengesetzt entsprechend ist die Lage der negativ Privilegierten. Ihr spezifisches Bedürfnis ist die Erlösung vom Leiden. Sie empfinden dies

Erlösungsbedürfnis nicht immer in religiöser Form, – so z. B. nicht das moderne Proletariat. Und ihr religiöses Erlösungsbedürfnis kann, wo es besteht, verschiedene Wege einschlagen. Vor allem kann es sich in sehr verschieden ausgeprägter Art mit dem Bedürfnis nach gerechter ›Vergeltung‹ paaren, Vergeltung von eigenen guten Werken und Vergeltung von fremder Ungerechtigkeit. Nächste der Magie und verbunden mit ihr ist daher eine meist ziemlich ›rechenhafte‹ Vergeltungserwartung und Vergeltungshoffnung, die verbreitetste Form des Massenglaubens auf der ganzen Erde und sind auch Prophetien, welche ihrerseits wenigstens die mechanischen Formen dieses Glaubens ablehnten, bei ihrer Popularisierung und Veralltäglicung immer wieder dahin umgedeutet worden« (Weber ⁵1972:299 f.).

Während für diese beiden Soziallagen religiöse Sinngebung – wenn auch unter sehr verschiedenen strategischen Gesichtspunkten – unter dem Primat lebenspraktischer Erfordernisse und Bedürfnisse steht und ›Welt‹ hier vor allem den Status eines ›Handlungsproblems‹ innehat, zeichnet sich die typische Religiosität der Intellektuellen nach Weber durch eine ganz andere Affinität mit Erlösungsvorstellungen aus, deren Bezug nicht in der alltagspraktischen Dimension der Lebenswelt, sondern vielmehr in der ›Welt‹ als ›Sinnproblem‹ schlechthin besteht:

»Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ›innerer Not‹ und daher einerseits lebensfremder, andererseits prinzipieller und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet. Der Intellektuelle sucht auf Wegen, deren Kasuistik ins Unendliche geht, seiner Lebensführung einen durchgehenden ›Sinn‹ zu verleihen, also ›Einheit‹ mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos. Er ist es, der die Konzeption der ›Welt‹ als eines ›Sinn-Problems‹ vollzieht. Je mehr der Intellektuelle den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ›entzaubert‹ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ›sind‹ und ›geschehen‹, aber nichts mehr ›bedeuten‹, desto dringlicher wächst die Forderung an die Welt und ›Lebensführung‹ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ›sinnvoll‹ geordnet seien« (Weber ⁵1972:307 f.).

Die Notwendigkeit einer nach Soziallagen differenzierenden Analyse religiöser Ausdrucksformen wurde des weiteren auch von A. Gramsci – in Kenntnis der Weberschen Religionssöziologie – betont und in das auch in nachfolgenden Beiträgen (s. Kerševan u. Esteves) rezipierte Sprachspiel von unterschiedlichen »Katholizismen« der Bauern, der Kleinbürger, der städtischen Arbeiterschaft, der Frauen und der Intellektuellen übersetzt (vgl. hierzu Portelli 1974). In enger Anlehnung an Weber spricht P. Bourdieu (1971:319) in diesem Zusammenhang auch vom je spezifischen »religiösen Habitus« gesellschaftlicher Gruppen und Klassen, welcher im Sinne eines ihre besonderen Affinitäten mit religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen (z. B. die in bäuerlichen Existenzweisen begründete geringe Tendenz zur Rationalisierung religiöser Sinnzusammenhänge oder die Ablehnung gerade solcher »irrationalen« Aspekte im religiösen Empfinden bürgerlicher Klassen) generierenden Prinzips verstanden wird.⁴²

Die differenzierende Zuordnung religiöser Ausdrucksformen zu Soziallagen ist jedoch nur eine von zwei unterscheidbaren Ebenen des soziologischen Zugriffs auf die Trägerschaft populärer Religiosität. Zu trennen ist weiterhin nach konkreten sozialen Handlungsträgern, d. h. nach tragenden – religiös unspezifischen – Sozialformen.

Eine solche Operationalisierung des Konzeptes ›populäre Religiosität‹ wird in den nachfolgenden Beiträgen z. B. durch konkrete Hinweise auf ›natürliche‹ und ›freiwillige‹ Sozialformen im religiösen Handlungsfeld geleistet. Allen voran wird hier immer wieder auf die Familie als der zugleich verbreitetsten und alltagsweltlich einflußreichsten der religiös unspezifischen ›natürlichen‹ Sozialform verwiesen, deren tragende Rolle im Rahmen populärer religiöser Manifestationen von Ph. Ariès auf den Begriff der »religion familiale« gebracht wird. Weiterhin werden Verwandtschaft (vgl. z. B. Kerševan u. Kokosalakis), Nachbarschaft (s. Gallini), Lokalgemeinde (vgl. Ariès, Esteves u. de la Lastra) sowie in umgrenzte regionale Kulturräume eingebundene Gemeinschaften als ›natürliche‹ Trägerschaften populärer Religiosität genannt (s. z. B. Vrijhof u. Bouritius, Esteves u. de la Lastra).

Auf Seiten der ›freiwilligen‹ Sozialformen religiös unspezifischer Trägerschaft finden wir Hinweise auf spontane soziale Bewegungen (vgl. Piwowarski) und die Gründung informeller Gruppen wie z. B. intellektuelle religiöse »Spontangruppen« (Tomka). Darüber hinaus können aber auch Berufsgruppen und Arbeitsorganisationen – man denke etwa an die Gewerkschaftsbewegung ›Solidarität‹ in Polen (vgl. Piwowarski) – die Rolle eines Trägers populärer Religiosität übernehmen.

Weiterhin wird auch auf eine Beteiligung religiös unspezifischer Institutionen wie z. B. militärischer und politischer Organisationen (s. Kokosalakis u. de la Lastra) bei religiösen Anlässen hingewiesen, und es bleibt zu fragen, ob nicht auch die von Gallini thematisierte ›Medien-Öffentlichkeit‹ unter bestimmten sozio-kulturellen Umständen als Träger einer spezifischen Ausdrucksform populärer Religiosität wirken kann. Auch diese Dimension einer soziologischen Feingliederung des religiösen Feldes und Strukturierung der Pluralität seiner sozialen Handlungsträger und -räume wird schon von Weber (s. oben) in Form einer Differenzierung religiös unspezifischer Sozialformen, denen die Träger des ›Alltags‹ – allen voran die Familie⁴³ – verhaftet sind und deren Integration in ein Religionssystem ein – etwa durch »Popularisierungs«-Strategien (Weber ⁵1972:284) zu lösendes – Dauerproblem darstellt, deutlich markiert.

Wenn Volkskundler die These vertreten, »daß die Welt der überkommenen Formen des religiösen Volksglaubens sich nicht nur gewandelt hat, sondern daß sie praktisch zu Ende gegangen ist« und damit »die großen Bereiche von Volksfrömmigkeit aus dem Zentrum der prägenden Erlebnismöglichkeiten (rücken): die Welt der Bilder und Zeichen, der ritualisierte Festkreis des Jahres und die Sakrallandschaft der heiligen Orte« (Brückner 1973:156 f.; vgl. a. Beitzl 1981:8), dann stimmen sie zum einen ein in die ja auch von Soziologen gesungene »modernistische« Moritat, welche die auffällige Tatsache übertönt, daß solche Phänomene populärer Religiosität trotz ihrer mit dem 18. und 19. Jahrhundert einsetzenden Erosion (s. Korff 1970; 1983; Heim 1983:144 ff.; Biner 1976) in den modernen Gesellschaften Österreichs, der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland, aber auch der DDR, wenn man etwa an das »katholische Eichsfeld« denkt, sich auch zäh erhalten, modifiziert oder revitalisiert werden. Zum anderen sind Volkskundler offensichtlich vorwiegend an einem substantialen und eben traditionellen Ausdruck von »populärer Religiosität« orientiert, der sich jedoch mit Isambert in einem ersten Schritt von anderen im Sprachgebrauch nicht unüblichen, in der empirischen Realität allerdings fließenden Typisierungen absetzen läßt und zu dessen Erklärung auf soziale Strukturen, Prozesse und Erfahrungszusammenhänge rekuriert werden muß.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die sich uns auch im deutschsprachigen Raum anbietende unglaublich pralle Vielfalt von konkreten Beispielen einzugehen, die sich entsprechend der »induktiv«, aus den Beiträgen der Mitautoren entwickelten Strukturmerkmale unseres hier vorgeschlagenen Konzepts als Phänomene »populärer Religiosität« identifizieren lassen. Auch können wir hier nicht auf die unterschiedlichen methodischen Schwierigkeiten eingehen, an solchen Beispielen die jeweils tragenden Soziallagen und Sozialformen einschließlich ihrer Wechselbeziehungen zu den jeweils selbst wieder »pluralen« Trägerschaften offizieller Religion herauszuarbeiten. Gerade bei der Analyse von Beispielen, die i. S. Isamberts als »religiöse Massenphänomene«⁴⁴, als lebensgeschichtliche »Gewohnheitsreligiosität«⁴⁵ oder als »religiös marginalisierte Glaubensvorstellungen und -praktiken«⁴⁶ typisiert werden können, dürften die methodischen Probleme erheblich wachsen. Hier soll genügen, einige Anmerkungen zu Beispielen einer eher traditionellen sowie einer im Rahmen unseres Themas nur selten in den Blick geratenen aktuellen und auch kirchenbinnenpolitisch nicht unbedeutenden »modernen« Ausprägung populärer Religiosität zu notieren.

Herausragende Beispiele für den traditionellen, also auf kollektiver Eingeb-

lebtheit und affektiv-wertrational betonter Sitte⁴⁷ beruhenden, meist durch öffentliche Rituale unter Einbezug materialer symbolischer Güter bestimmten »Typus« populärer Religiosität sind im deutschsprachigen Raum zum einen religiöse Brauchhandlungen (z. B. Flurprozessionen, Felder- und Wettersegnungen, Erntedank-Sitten usw.; vgl. Heim 1976:136; Beck 1983), die einen unverkennbaren Bezugspunkt in der Grundlage der bäuerlichen Existenz haben und primär von Sozialformen (Familie und Vereinigungen) getragen sind, die durch noch vorhandene – oder fortwirkende – bäuerliche Soziallagen, darunter auch durch sozialbiologische Differenzierungen (Rolle der Bauersfrauen) bestimmt werden, was sich am Beispiel von Erntedank-Sitten deutlich zeigen läßt.⁴⁸ Sodann wird man an primär bäuerlich und kleinbürgerlich geprägte regional- und lokalspezifische – manchmal normativ auf alte Gelübde zurückgehende und mit lokalhistorischen Ereignissen verbundene – religiöse Jahres- und Jubiläumsfeste vorwiegend in den ländlichen, klein- und mittelstädtischen Gemeinden (z. B. »Wasserprozessionen«, »Pferdeprozessionen«)⁴⁹, in Ortsteilen⁵⁰, aber auch in einigen Großstädten⁵¹ sowie an regional- und ortsspezifische religiöse Brauch-⁵² bzw. jahreszeitliche Brauchsmuster (s. etwa Oeschger 1981) zu denken haben. Primäre tragende Sozialformen sind die Lokalgemeinden bzw. lokale Gruppen als Stellvertreter⁵³ der Gemeinde, wo sie sich trotz wachsender überlokaler Verflechtungen noch weitgehend als sozialer, kultureller und oft auch noch ökonomischer Kommunikations- und Handlungszusammenhang darstellt oder zu behaupten versucht, der sich unter anderem dadurch auszeichnet, daß viele der mehr oder weniger in ihn Eingebundenen »ein Bewußtsein dieses Zusammenhangs sowie seiner Grenzen und seiner Verschiedenheit von anderen ähnlichen Zusammenhängen haben« (König 1958:29). Mittels religiöser Brauchhandlungen bringen sie ihre lokale Identität in Erinnerung und zum Ausdruck, suchen sie zu bestätigen oder sogar – z. B. gegenüber Zugewanderten oder Touristen – demonstrativ hervorzukehren⁵⁴, weshalb man hier auch von einer »Heimatreligiosität«⁵⁵ sprechen könnte.

Mancherorts nur geduldet, oft jedoch gefördert und durch aktive Teilnahme ihrer offiziellen Repräsentanten legitimiert, werden diese traditionellen religiösen Verhaltensweisen durch die christlichen Kirchen, deren religiös spezifische, »dogmatisch akzentuierte Brauchhandlungen« allerdings – von einigen katholischen »Reservaten« (Clemens Bauer) abgesehen⁵⁶ – einer »galoppierenden Erosion« (Heim 1983:149) ausgesetzt sind, weil sie inzwischen eine massive Schrumpfung ihrer populären Trägerschaften erfahren haben. Auch die Kontinuität und »Renaissance des traditionellen Wallfahrtens« (Assion 1983:6) hat ihren sozialen Ort in vereinzelt ortbezogenen Gruppen⁵⁷, aber auch in organisierten landsmannschaftlichen Minderhei-

ten⁵⁸, in einigen geschlechts-⁵⁹, alters-⁶⁰ und berufsspezifischen⁶¹ Sozialbeziehungen, Freizeitvereinen⁶² und religiösen Vereinigungen⁶³, die auch als Träger weiterer traditionaler religiöser Brauchhandlungen in Erscheinung treten: z. B. für die ›Kollendefeier‹, ›ostdeutsche Maiandacht‹ und St. Barbara-Verehrung⁶⁴ die Oberschlesier; für die St. Antoniusverehrung, den Heilquellenwasser-Gebrauch usw. Frauen und Frauengemeinschaften; für die St. Josefs-Verehrung das katholische Männerwerk; für Dreikönigssingen, Martinsumzug, Palmzweigbinden, Prozessionsfahnen-Tragen Kinder- und Jugendgruppen; für die ›Hubertusmesse‹ Jäger- und Jagdhornbläser-Kreise; für die St. Barbara-Verehrung Bergleute und Soldaten, für Patroziniumsfeiern und Johannisfeuer Geselligkeitsvereine⁶⁵, für Fahrzeugsegnungen Motorradklubs, für die Herz-Jesu-Vereinigung Bruderschaften. Darüberhinaus wird man auch in einer durch soziale und horizontale Mobilität gekennzeichneten Gesellschaft an fortwirkende soziallage-, lokal- und konfessionsspezifische religiöse Mentalitäten zu denken haben (vgl. Schmidtchen 1973; Wehler 1984), die sich in familialen Interaktionen bestätigen und erhalten und weniger öffentlich als in inzwischen stark ›verhäuslichten‹ und intimisierten religiösen Traditionen zum Ausdruck kommen, wie etwa im religiösen Zimmer›schmuck‹ (vgl. Oeschger 1981:236; Nelken 1970; Scharfe 1967)⁶⁶, im Tischgebet (vgl. Noelle-Neumann u. Piel 1983:121) oder im häuslichen Bibellesen.⁶⁷

Tritt bei der Vielfalt der gegenwärtigen öffentlichen Praktiken traditionaler populärer Religiosität bereits die Kernfamilie als gewichtige religiös unspezifische Sozialform deutlich hervor (vgl. Oeschger 1981:234 ff.), was nach Ariès allerdings nicht anachronistisch in die traditionellen Gesellschaften projiziert werden sollte, so wird das noch deutlicher bei denjenigen Phänomenen populärer Religiosität, die sich i. S. Isamberts der ›Festreligion‹ zurechnen lassen. In der ›Festreligion‹, die im deutschsprachigen Raum nicht so ›selbstverständlich‹ mit unserem Thema ›populäre Religiosität‹ in Verbindung gebracht wird, aber nach der hier vorgestellten ›Strukturlogik‹ eindeutig hinzuzurechnen ist, ist die Sozialform ›Familie‹ nicht nur Mitträger, sondern primärer Träger populärer Religiosität. Am deutlichsten wird dies bei der Feier des Weihnachtsfestes am Jahresübergang, das sich von einem im Mittelalter rein kirchenspezifischen bzw. in katholisch-bäuerlichen und kleinbürgerlichen Soziallagen noch über die letzte Jahrhundertwende hinaus primär von der kirchlich-lokalen Gemeinde getragenen Fest zu einem nun schon jahrzehntelang allgemein vorwiegend als Familienangelegenheit begangenen Fest wandelte. Diese Familialisierung läßt sich zum einen an der allmählichen Durchsetzung des häuslichen (ehemals ›protestantischen‹) Adventskranzes und des (ehemals ebenfalls ›protestantischen‹) Weihnachtsbau-

mes, aber auch der (›katholischen‹) Hauskrippe ablesen.⁶⁸ Zum anderen wird sie auch durch neuere Umfragedaten bestätigt.⁶⁹ Wenn auch der Anteil der Gottesdienstteilnehmer unter den Kirchenmitgliedern an Weihnachten deutlich über den für sonntägliche Kirchenbesucher durchschnittlich erhobenen Prozentzahlen liegt (s. Hanselmann u. a. 1984:205, 216), zeigen doch die demoskopisch-statistischen Befunde eine noch weitaus höhere Verbreitung der Wertschätzung des Weihnachtsfestes in der bundesdeutschen Bevölkerung und seine weitaus stärkere Verankerung in der Familie als in den religiös spezifischen Sozialformen der beiden christlichen Großkirchen (s. Schmidtchen 1979:65 f.).⁷⁰

Ähnliches gilt auch für den – neben dem Begräbnis wichtigsten – lebenszyklischen Passageritus der Taufe (s. Schmidtchen 1979:65 f.), den in der Bundesrepublik nicht nur in der Vergangenheit die Mehrheit der Eltern nachgefragt hat, sondern den in Zukunft auch die große Mehrheit der nachwachsenden Generation im zeugungs- und gebärfähigen Alter – der erhöhten Zustimmung der evangelischen Bevölkerung zufolge (s. Hanselmann u. a. 1984:188 ff.) – nachfragen wird. Wenn sich dort auch der Anteil der sog. ›Spätaufbau‹ 1982 nach 20 Jahren (auf 13%) verdoppelte und in den Antworten von Dreivierteln der evangelischen Bevölkerung scheinbar rein kirchenoffizielle bzw. organisationszentrierte Aspekte der Kindertaufe »entsprechend der kirchlichen Lehre«⁷¹ weiterhin dominieren (Hanselmann u. a. 1984:100), obschon auch diese weniger akzentuiert werden als noch in einer zehn Jahre älteren Vergleichsstudie (Hild 1974:85), wird die Familienzentriertheit der Kindertaufe nicht nur in einem stabilen Anteil derer greifbar, welche sie explizit als »Beginn eines Lebenswegs« (56%) und »vor allem (als) eine Familienfeier« definieren (Hanselmann u. a. 1984:100), sondern auch daran, daß sich ihre meisten Befürworter in Haushalten mit Kindern und unter Frauen finden (s. Hanselmann u. a. 1984:190, 195). Bemerkenswert ist zudem, daß selbst diejenigen, die sich nur »etwas«, »kaum« oder »überhaupt nicht« mit ihrer Kirche verbunden fühlen, die Kindertaufe mehrheitlich bejahen (55%, 82%, 94%; s. Hanselmann u. a. 1984:194). In der Primärerfahrung auffällig sind schließlich auch »defensive Distanzen« (Scharfe 1983) von Eltern gegen theologisch entschiedene Versuche, die Taufe ihrer Kinder zur Angelegenheit der kirchlichen Gemeindereligiosität zu erklären und dies durch den Vollzug der Taufe in einem sonntäglichen Gottesdienst zum Ausdruck zu bringen.

Die in der Bevölkerung weitverbreitete Positiveinstellung zur Kindertaufe als rein kirchenoffizielle Normbefolgung zu interpretieren, macht deshalb ebenso wenig Sinn wie der Versuch ihrer Zuordnung zum traditionellen ›Typ‹ populärer Religiosität oder ihre Typisierung als lebensgeschichtliche

Gewohnheitsreligiosität (i. S. von Isambert), da wir bei der Kindertaufe kaum von einer Kult- und Glaubensform ausgehen können, welche primär durch traditionale Soziallagen und Sozialformen⁷² gestützt werden bzw. durch die Befragten lebensgeschichtlich »erlernt« oder mit hohen kognitiven und affektiven Investitionen versehen wurden. Fraglich ist somit auch, ob die von der Dreiviertelmehrheit der Protestanten bejahten Formulierungsvorgaben zur Kindertaufe (»Das Kind wird in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen«; »Ein Kind wird getauft, damit es zur Kirche gehört«) auf eine von den offiziellen Interpreten dieser Studie suggerierten Übereinstimmung mit der kirchenoffiziellen Dogmatik und »Amtshandlungspraxis« oder nicht vielmehr auf einen herrschaftssoziologisch verstehbaren Balanceakt verweisen, welcher jeder Seite gibt, was sie braucht: der einen ein schlechtes theologisches Gewissen zugunsten der Aufrechterhaltung ihrer religiös spezifischen Organisation und Verwaltung, der anderen ein gutes Gewissen zugunsten der Aufrechterhaltung und »Sakralisierung« ihrer familialen Identität. Sicher ist jedenfalls, daß die über die Taufe definierte Kirchenzugehörigkeit auch den Zugang eröffnet zur Teilnahme an weiteren kirchenrituellen Handlungen: vorwiegend Begräbnis und Trauung, deren Nachfrage immer noch weit über der nach spezifisch religiösen Veranstaltungen (z. B. Sonntagsgottesdiensten) liegt und selbst wieder primär in der familialen Sozialform verankert ist. Ihnen suchen die offiziellen Repräsentanten der beiden Kirchen in vielfältiger Weise Rechnung zu tragen, können ihnen wie den traditionellen Formen populärer Religiosität punktuell aber auch mit theologischen Rigorismen bzw. schweren Diskreditierungen begegnen: »... und dabei verwandelt sich der Christus unmerklich zum Baal, zu dem Gott, der das kreatürliche Leben segnet, zum Gott der Fruchtbarkeit, zum Garanten von Eheglück und gelungener Erziehung« (Bohren⁵ 1979:19). Hatte schon vor 60 Jahren in einem Hunsrück Dorf »der Versuch des Pfarrers beim Abendmahl an die Stelle des Familienprinzips das Gemeindeprinzip zu stellen, also den Brauch einzuführen, daß nicht die Familienangehörigen, sondern die Altersklassen zusammen zum Altare gehen, heftigen Widerstand« ausgelöst (Gierlichs 1928:53), so ist zu vermuten, daß die offiziellen christlichen Kirchen immer stärker unter den Druck der populären Strukturen geraten werden, allen voran der immer autonom werdenden Familie (vgl. Siefer 1974:16 ff.). Dabei werden nicht nur die »alten« theologischen und kirchenbinnenpolitischen Probleme der Integration der Familienreligiosität verbleiben, sondern sich neue stellen: Mit dem wachsenden Anteil konfessionsverschiedener Ehepaare ist die Familie heute schon dabei, ein »populäres Christentum« von morgen vorzubereiten. Bei diesen kurzen Hinweisen auf die – auch im deutschsprachigen Raum

greifbare – »Vielfalt« (Isambert) populärer Religiosität wollen wir es hier belassen: Die nachfolgenden Beiträge aus der Bundesrepublik Deutschland, Österreich und der Schweiz werden sie in je eigener Weise illustrieren. In diesem Zusammenhang wäre auch ein Blick auf den anderen Teil Deutschlands von Interesse, wo auch – z. B. im Rahmen eines religionssoziologischen und volkswissenschaftlichen Arbeitskreises – in diesem Bereich geforscht wird; doch war es trotz intensivster Bemühungen nicht möglich, einen Kollegen aus der DDR für die Mitarbeit an diesem europäischen Sammelwerk zu gewinnen, wie es sich überhaupt des öfteren als sehr schwierig und langwierig herausstellte, die Zusammenarbeit über die verschiedenartigsten »Grenzen« hinweg zu bewerkstelligen. Um einen interkulturell vergleichenden Zugang zum Gegenstands- und Forschungsbereich »Populäre Religiosität in Europa« zu erleichtern, waren die Autoren dazu aufgefordert, im Rahmen von Originalbeiträgen ein theoretisches Konzept vorzustellen und es an historischen (neuezeitlichen) bzw. empirischen Fallbeispielen zu exemplifizieren. Den gleichen Zweck verfolgen die den jeweiligen nationalen Diskussionsräumen vorangestellten, in Zusammenarbeit mit den Autoren entstandenen skizzenartigen und keinesfalls Vollständigkeit beanspruchenden Forschungsübersichten und Auswahlbibliographien. Die trotz dieser formalen Abstimmung deutlich zutage tretende Pluralität theoretischer und empirischer Zugriffe auf Phänomene populärer Religiosität hat dabei selbst einen intendierten heuristischen Wert: Könnte die Vielfalt der Forschungsperspektiven und der Facettenreichtum der Thematik auch hierzulande Interesse wecken und einen Beitrag zu einer thematischen und interdisziplinären Öffnung der in diesem Diskussionszusammenhang offensichtlich »provinziellen« deutschsprachigen Religionssoziologie beitragen, so hätte sie ihren Zweck erfüllt.

Anmerkungen

1 Während heute in der »Religiösen Volkskunde« – ähnlich auch schon bei Jacob Burckhardt (vgl. 1966:454f.) – oft der Begriff »populäre Religiosität« verwendet wird, wollen wir bestimmte Konnotationen des Ausdrucks »populär« – u. a. »Beliebtheit« – umgehen. »Beliebtheit« soll – auch im Unterschied zu Schindlers (1984:23) Verständnis der »Volkskultur« – nicht als notwendiges Attribut des von uns anvisierten religiösen Phänomenbereichs verstanden werden. Gleichzeitig nähern wir uns mit der Wahl des Begriffes »populäre Religiosität« – worin uns auch H. Molitor bestärkte – eher der Bedeutung der französischen und italienischen Konzepte »religion populaire« bzw. »religiosità popolare« an.

2 S. a. den theologischen Sammelband von Exeler u. Mette (1978). Vergeblich sucht man in deutschsprachigen soziologischen Fachzeitschriften, insbesondere im 1978 eingestellten »Internationalen Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie«, oder in den neueren Standardwerken deutschsprachiger religionssoziologischer Fachliteratur nach expliziten Hinweisen auf das Thema »populäre Religiosität«. Vgl. etwa Matthes (1967); Fürstenberg (²1970); Kehrer (1968); Wössner (1972); Dahm u. a. (1975); Luhmann (1977); Fürstenberg u. Mörtz (²1979); Hach (1980); Daiber u. Luckmann (1983); Savramis (1968) und Wallisch-Prinz (1977). Dies gilt erstaunlicherweise auch für die aus dem Italienischen übersetzte Einführung von Milanese (1976) und für die aus dem Englischen übersetzte Einführung von Robertson (1973).

Nicht viel besser steht es um die geschichtswissenschaftliche Erforschung dieses Gegenstandes im deutschsprachigen Raum. Abgesehen von wenigen bemerkenswerten Ausnahmen wie z. B. dem von W. Schieder herausgegebenen Band »Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert« (1977) oder H. Molitor (1976), E. W. Zeeden (1965), P. Baumgart (1975), N. Schindler (1984a) und P. Münch (1984), fühlt sich auch die deutschsprachige Sozialgeschichte, trotz Otto Brunners (1956:188) Bemerkung, daß »Religion... ein sozialgeschichtlicher Faktor ersten Ranges sei, zumal die christliche Religion«, dem Thema »Religion«, wie van Dülmen (1980:36) vermerkt, »nicht in besonderer Weise... verpflichtet«. Vgl. hierzu auch von Thadden (1983).

Auch die jüngst belebte Erforschung »historischer Volkskulturen« ist nach Aussagen der Herausgeber eines beachtenswerten Sammelbandes vorwiegend auf Anstöße aus dem Ausland zurückzuführen (vgl. van Dülmen u. Schindler 1984: 7 u. 18).

In diesem Zusammenhang wäre positiv auf die im Frühjahr 1985 von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltete Tagung zum Thema »Glaube und Aberglaube: Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen Mittelalter« hinzuweisen, deren Erfolg auf ein wachsendes Interesse am Gegenstand populäre Religiosität verweist. Vgl. hierzu A. Kalckhoff (1985).

3 M. Mauss plädierte bereits im Jahre 1903 für eine exakte soziologische Erfassung aller religiösen Ausdrucksformen, deren Verbreitung und Intensität nach s. E. den besten Indikator für die Bewertung des »Zustandes der Religiosität« bildeten (vgl. *Année Sociologique*, 7, 1903, 212–214).

4 Im Unterschied zu Deutschland konnten sich diese religionssoziologischen Arbeiten auf eine enge interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Vertretern der »folklore« stützen.

5 Vgl. z. B. G. Le Bras (1931; 1945; 1955/56). Zur Religionssoziologie Le Bras' s. a. Matthes (1969:18 f.), Greinacher (1955); Fürstenberg u. Mörtz (²1979) und Boulard (1960).

6 S. hierzu die Kongreßberichte, herausgegeben von Lacroix u. Boglioni (1972); Hameline (1975); Plongeron (1976); Plongeron u. Pannet (1976) und C. N. R. S. (1979).

7 Wie groß das Interesse am Thema »religion populaire« in der französischen Öffentlichkeit ist, zeigten die Besucherzahlen der 1979 im »Musée National des Arts et Traditions Populaires« in Paris präsentierten Ausstellung »Populäre Religionen und Traditionen«.

8 Während die religionssoziologische und -geschichtliche Literatur aus dem französischsprachigen Raum in Italien intensiv rezipiert wird (vgl. z. B. die Beiträge von C. Gallini und C. Prandi), ist die wechselseitige Rezeption deutsch- und italienischsprachiger Arbeiten sehr dürftig. Eine gewisse Ausnahme bildet hier der aufgrund geringerer Sprachbarrieren fruchtbarere Austausch zwischen italienischer und schweizerischer Forschung (s. etwa I. Baumer).

9 Vgl. hierzu die Beiträge von C. de la Lastra und A. Esteves sowie die vorausgehenden Einführungen in den jeweiligen nationalen Forschungsstand. Beide Länder der iberischen

Halbinsel haben aufgrund ihrer kolonialistischen Vergangenheit eine besonders intensive Beziehung zum lateinamerikanischen Subkontinent und zur dort seit den 70er Jahren virulenten Diskussion um das Thema »Volksreligion« (vgl. z. B. Rahner 1979 u. Süß 1978).

10 Leicht zu verwechseln mit dem religionswissenschaftlichen Begriff der »Volksreligion« als einer partikularen, auf ein wie auch immer zu fassendes ethnisches Gebilde beschränkten Religion – im Gegensatz zur »Welt« bzw. »Universalreligion«. S. Mensching (1938; ²1968:38 ff.).

11 S. den Titel des Bandes von Lenz Kriss-Rettenbeck (1963) und Wolfgang Brückner (1973:156). Vgl. Beitzl (1981:8).

12 S. etwa Lortz, (^{7u.8}1940); Jedin (1962 ff.); Kehl (1974); Moeller (1965, 1966, 1977). Zum Selbstverständnis von Kirchengeschichte als Theologie s. Iserloh (1970) u. Jedin (1979).

13 Was nicht heißt, daß die Erforschung populärer Religiosität in anderen Disziplinen überhaupt keine Rolle spielt. Vgl. Brückner (1985). Hinzuzuweisen ist hier auf eine bemerkenswerte formgeschichtlich-soziologisch orientierte bibelexegetische Arbeit von Albertz (1978), die Lanczkowskis (1971a) religionsgeschichtliches Konzept des »religionsinternen Pluralismus« fruchtbar macht und auch ein praktisch-theologisches Schlußkapitel enthält, das der von uns entwickelten Konzeptualisierung von »populärer Religiosität« recht nahekommt. – Wolfgang Brückner (1974:510; s. a. 1984:74) spricht von einer inzwischen »offenen Flanke« der deutschsprachigen Volkskunde »zu den empirischen Sozialwissenschaften«. Sie wird nach mehreren Annäherungsversuchen der Volkskunde an die Soziologie seit den 20er Jahren (s. a. Weber-Kellermann 1969:63 ff.) und nach einer Phase der konsequenten Historisierung nach dem II. Weltkrieg (s. H. Moser 1954) nicht zuletzt auch durch die an der Universität Tübingen in »Empirische Kulturwissenschaft« umgetaufte Volkskunde aufgerissen. S. hierzu allgemein den Sammelband »Abschied vom Volksleben« (Bausinger u. a. 1970) sowie die Arbeiten von Bausinger (1969), Bausinger u. a. (1978). Zur Diskussion um die wissenschaftliche Selbstbezeichnung der »Volkskunde« s. a. die »Falkensteiner Protokolle« (Brückner 1971). Kritisch gegenüber dieser Volkskundler-»Partei« etwa Brückner (1984:77, 81, 84 ff.; 1979:559). Zur Volkskunde als Ethnologie s. bes. Nixdorff u. Hauschild (1982). S. allgemein auch Brückner (1984).

14 S. hierzu a. Ebertz (1985: 24 f.; 1979, 1980) und seinen Beitrag in diesem Band, bes. die Anm. 25. Anwendung findet diese Unterscheidung auch in der theologisch gehaltenen Studie über den brasilianischen »Volkskatholizismus« von G. P. Süß (1978:140 f.).

15 Zur mangelnden Rezeption der volkskundlichen Frömmigkeitsforschung seitens der Historiker s. Brückner (1979:559) und die Appelle Schieders (1977:bes. 292, 295 f.) und Schindlers (1984:35 f.).

16 Dünninger nennt als Beispiele die Wallfahrtsforschung, die Heiligenkultforschung, die Legendenforschung. Zur Entwicklung der seit der Jahrhundertwende sogen. »Religiösen Volkskunde« s. Kriss (1947); Schauerte (1953); Brückner (1968) und jetzt auch Brückner u. a. (1985).

17 S. hierzu auch den das Problem der mangelnden volkskundlich-soziologischen Interdisziplinarität reflektierenden Aufsatz von Köhle-Hezinger (1975:bes. 223).

18 Typisch für die nationalsozialistische »religiöse Volkskunde« ist die Arbeit des Freiburger Professors für Rassenkunde, Völkerbiologie und Ländliche Soziologie Günther (1942). Zur Kritik der »germanistischen Volkstumsideologie« s. Emmerich (1968), Bausinger (1965, 1969), Weber-Kellermann (1969:76 ff.) und Brückner (1984). Vgl. auch Grentrops (1936) Darstellung der Bedeutungsvielfalt des Volkstumsbegriff seit der Wortschöpfung durch »Turnvater Jahn«.

- 19 So referiert Brückner (1973:150).
- 20 Ähnlich »integralistisch« auch Guth (1980:88, 94; s. a. 1983), der zwar zu dem Schluß kommt, »Volk definitorisch abzugrenzen«, sei »ein schier nutzloses Unterfangen. Doch als Träger umfassender kultureller Lebenseinheiten und -welten in den verschiedensten Abstufungen scheint es auch heute noch für das Fach konstitutiv«, aber im übrigen eine recht anschauliche Übersicht über den Begriffsgebrauch in der Volkskunde und ihren Nachbarwissenschaften gibt.
- 21 Vgl. hierzu etwa die Position von R. Kriss (1964).
- 22 Zu denken ist etwa an die empirische Studie von Peter Assion (1971/73) über den Grabkult um die inzwischen einen Heiligsprechungsprozeß durchlaufende Ordensschwester Ulrika Nisch in Hegne bei Konstanz oder an Rudolf Kriss' (1954) Studien über die von kirchenoffizieller Seite »verbotene« Wallfahrt Heroldsbach.
- 23 Eine Forschungsübersicht vermitteln Menges (1958/59), Goldschmidt (1959), Luckmann (1960) u. Lukatis (1983). Neuere Studien in dieser Tradition der Religionssoziologie sind: IKSE (1977 ff.), Feige (1983), Hanselmann u. a. (1984).
- 24 Einen Überblick gibt Friedhelm Mennekes (1977).
- 25 So Horst Baiers (1977:129) Charakterisierung der Lage der allgemeinen Soziologie.
- 26 Selbst Matthes (1962; 1967:91), der mit Trutz Rendtorff (1966) zu den frühesten Kritikern des Säkularisierungstheorems zählt und Max Weber darin verstrickt sah, muß einräumen, daß dieser »den Terminus Säkularisierung sparsam verwendet«. S. in diesem Sinne auch die Formulierungen Webers (³1968:612; ³1963:204). Zur Kritik der Säkularisierungsthese s. jetzt auch Punsmann (1981).
- 27 Vgl. Fürstenberg (²1970:13 ff.); Marhold (1973); Vaskovics (1973:7 ff.). S. a. Dahm u. a. (1975).
- 28 Zum Begriff der »Nihilierung« als Bezeichnung des Vorgangs, alles, was außerhalb einer Sinnwelt steht, »mindestens theoretisch zu liquidieren«, s. Berger u. Luckmann (⁴1974:123 f.).
- 29 S. die programmatischen Arbeiten von Paul Drews (1901, 1902, 1906, 1913), der die »Religiöse Volkskunde« als eine Hilfswissenschaft der Praktischen Theologie konzipierte. Vgl. hierzu auch Schauerte (1953:519), Brückner (1973:152).
- 30 Vgl. auch Bausinger (1967:7), der einen gewichtigen Band zur »Volksfrömmigkeit« mit der Intention begründete, »nicht nur eine geographische Lücke zu schließen, sondern... dem Thema Volksfrömmigkeit einen nur selten gesetzten Akzent (zu geben), indem er es nachdrücklich unter den Aspekt beider Konfessionen stellt«.
- 31 Zur Unterscheidung von »Werturteil« und »Wertbeziehung« und zum Begriff der »Kulturbedeutung« s. Weber (³1968: bes. 146 ff.; 166 ff.; 175 ff.).
- 32 In Luckmanns stark subjektbezogenem Religionsbegriff und in seiner Privatisierungsthese läßt sich die Rezeption der Säkularisierungsthese (s. Matthes 1967:112 f., 189; Kaufmann 1979:28 f.), eine Variante der Kompensationsthese (s. Ratschow 1975:140 ff.), eine personalistische Integrationsthese sowie eine Steigerung der Diffusität des allgemeinen Religionsbegriffs, eine »Verflüssigung der Konturen« von »Religion« (Drehen 1975:261) erkennen. Vgl. jedoch auch Luckmann (1980).
- 33 S. hierzu den programmatischen Titel des von Wolfram Fischer und Wolfgang Marhold (1978) herausgegebenen Bandes.
- 34 S. die Kritik Karl Gabriels (1983:185 f.).
- 35 Diese Dimension wird auch sehr stark von Susanne Langer (1984), Alfred Lorentzer (1981) und Harry Pross (1974) betont.
- 36 Vgl. insgesamt die scharfe Kritik Franz-Xaver Kaufmanns (1980:9 f.).
- 37 Eine Ausnahme bildet hier der Beitrag des Volkskundlers I. Baumer, der explizit eine

allgemeine anthropologische Bestimmung von Volksfrömmigkeit anstrebt, wobei dann strukturelle soziologische Aspekte wohl notwendigerweise in den Hintergrund bzw. aus dem Blickfeld geraten. Bei drei weiteren Mitautoren – F. Fürstenberg, I. Mörth und W. Kenney – hat dieses dichotome Interpretationsmuster u. E. eher einen impliziten Stellenwert.

38 S. hierzu Max Webers (⁵1972:29) Idealtypus von »Kirche«, der dem Begriff des Staates als Monopolist legitimen physischen Zwangs nachgebildet ist: »Kirche soll ein hierokratischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und soweit sein Verwaltungstab das Monopol legitimen hierokratischen Zwanges in Anspruch nimmt.« »Betrieb« akzentuiert dabei – »zeitlich« – das kontinuierliche Zweckhandeln eines sozialen Verbandes, »Anstalt« – im Unterschied zum »Verein« als freiwilliger Organisation – den Oktroi seiner formellen Regeln (»sozial«). »Sachlich« ist der kirchliche Verband dadurch definiert (»hierokratisch«), daß »zur Garantie seiner Ordnungen psychischer Zwang durch Spendung und Versagung von Heilsgütern... verwendet« wird. Dabei geht Weber in der Tat vom Vorhandensein eines »Bedarfs« an »religiösen Gütern« aus, die – im Christentum z. B. »Gebete und Seelenmessen« – ebenso »wie das tägliche Brot« »knapp« sein bzw. verknappt und monopolisiert werden können zur Erzielung eines »Gewinns an Verfügung über diese Güter« (Weber ⁵1972:199 f.), beispielsweise zur Anwendung oder auch nur Androhung von – eben psychischen – Sanktionen. Wichtig ist schließlich, daß nach Weber ein wirkliches Heilsgüter-Monopol noch nie bestand, »auch heute nicht« (Weber ⁵1972:185), allerdings Ansprüche darauf mit historisch-gesellschaftlich unterschiedlichen Realisierungsgraden und -chancen.

Das Konzept »Monopolisierung der Heilsgüter« kann sich auf zwei unterschiedliche Entwicklungsformen religiöser Systeme beziehen, die je einer anderen sozialen Dynamik gehorchen. Einerseits zielt es auf »endogene« Prozesse solcher Systeme, welche, wie auch Lanternari (1982:122) unterstrich, am Übergang von charismatischen Religionen mit spontaner Partizipation zu institutionalisierten Religionen mit passiver Massenzugehörigkeit zu verorten sind. Andererseits kann man dieses Konzept auf – ebenfalls herrschaftsgerichtete – »exogene« Prozesse der Überlagerung und Marginalisierung von bis dahin eigenständigen religiösen Sinnsystemen durch eine fremde hegemoniale Religion und ihrer Träger beziehen – ein Phänomen, welches sich im Kontext der »Christianisierung« besonders deutlich manifestierte.

Es sollte vermieden werden, »Monopolisierung« hier im Sinne einer Aufspaltung in unvermittelt neben- bzw. gegeneinanderstehende Sphären mißzuverstehen: beide Segmente des religiösen Feldes stehen vielmehr in einem dauerhaften Austauschprozeß, wobei es, wie auch Prandi (1980) betont, hierbei gerade um die Frage der »Kontrolle« dieses Austausches geht.

39 P. Bourdieu (1971:304) sieht in der »Monopolisierung der Verfügung über Heilsgüter« einen Prozeß der Enteignung der durch diesen Teilungsvorgang erst als »Laien« definierten Ausgeschlossenen, deren traditionelle »religiöse Ressourcen« hierbei entwertet werden. Wichtig ist jedoch, daß Bourdieu unter dem Verlust der Verfügung über religiöse Ressourcen nicht etwa eine religiöse »Verarmung« (pauperisation) versteht.

40 Zur Entstehung und religionssoziologischen Wirkungsgeschichte der Charisma-Theorie Max Webers s. Ebertz (1985:23–99).

41 Was die Frage der »Binnendifferenzierung« im Bereich der offiziellen Religion und des Klerus betrifft, s. z. B. Bourdieu u. de Saint Martin (1982) oder Rousseau (1982). Auch hier die beobachtbaren Differenzierungen nach zum Teil konkurrierenden Soziallagen und wirkt sich auf den Bereich populärer Religiosität aus. Bourdieu (1982:177) illustriert dies am Zusammenhang von Diversifizierungen der Liturgie und Verschiebungen im Kräfteverhältnis zwischen niederem und höherem Klerus in Frankreich – ein Zusammenhang, der

nach seiner Auffassung den Widerstand des am Gewohnten hängenden Kirchenvolks provozierte.

42 Bourdieu (1979:190) versteht unter »Habitus« ein für je spezifische gesellschaftliche Gruppierungen typisches und zugleich typisierendes Prinzip der Strukturierung sozialer Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen. Bezogen auf den Aspekt »populäre Religiosität« ließe sich diese dann als eine durch den Habitus spezifischer Gruppierungen strukturierte Selektion religiöser Symbole und Praktiken aus dem Kontext absinkender Fragmente der gebildeten Kultur interpretieren. Vgl. hierzu im näheren Bourdieu (1982), aber auch die klassische Studie zur Genese der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich von B. Groethuysen (1978).

43 Zum hohen Stellenwert der »Familie« im »Alltag« und damit zur strukturellen Konkretisierung des Alltagsbegriffs s. a. Webers (³1972:656) Aussage zur Sozialform der charismatischen Bewegung: »Die Träger des Charisma... müssen... außerhalb der Bande dieser Welt stehen«, nämlich »außerhalb der Alltagsberufe ebenso wie außerhalb der alltäglichen Familienpflichten«. Webers Alltagsbegriff ist nicht ohne weiteres mit den heute gängigen Fassungen kompatibel (vgl. Seyfarth 1979) und wird u. W. bislang auch von der modernen Volkskunde nicht rezipiert: Vgl. Jeggle (1978), Greverus (1978) und Albrecht (1982).

44 Neben Wallfahrten, z. B. nach Altötting, wo jährlich ca. 1 Mill. Besucher gezählt werden (zum Vergleich: die Verwaltung der Insel Mainau, Bodensee, gibt jährlich 2 Mill. Gäste an), die ein breites religiöses »Angebot« erwartet (s. Bauer 1983, 1984), wird man in der Bundesrepublik v. a. an die beiden »Kirchentage« denken. S. hierzu jetzt Schmieder u. Schuhmacher (1984).

45 Neben der »Fixierung« auf liturgische Formen wird man hier etwa auch an das Beharren auf vertraute »Klänge und Rhythmen der Sprache Luthers in der Bibel«, auf vertraute Kirchenlieder und »Mozartmessen« usw. denken. S. hierzu auch die Bemerkung von Bauer (1984:134): »Allerlei an lieblichen Dingen der Volksfrömmigkeit wird aber in Altötting doch noch praktiziert. Der Einzug der Prozessionen leuchtet mit Kreuz und Fahnen und Wimpeln, mit Gebeten und Liedern, die nicht alle im »Gotteslob« (Kirchensangbuch) stehen; sie wallen um die Kapelle, auch dreimal...«

46 Hier dehnt sich in der Bundesrepublik ein ganzer Markt aus. Man denke etwa an die Verbreitung des Horoskop- und Sternenglaubens, des »Okkultglaubens« (Hexenglaube, »Spiritismus«, »Schamanismus«, »Satanismus«), des Ufoglaukens (s. Benz 1978), des Glaubens an Heiler, Rutler, Pendler und »Magier«, an Wunderquellwasser und »Kettenbriefe« und die Macht der Dynamik der »Gruppe« usw. Zur theoretischen Diskussion dieser religiösen Phänomene s. Kippenberg u. Luchesi (1978), Petzold (1978), Lipp (1984).

47 Zu diesem für die Volkskunde zentralen Begriff s. a. Weber (³1972:14 f.).

48 S. die Hinweise auf die Rolle von Frauengruppen und Bauervereinigungen bei Heim (1983:137) u. Beck (1983:50).

49 Z. B.: Wasserprozession der Gemeinde Moos am Bodensee als Erinnerung an die Abwehr einer Viehseuche Ende des 18. Jahrhunderts (zusammen mit dem »Hausherrenfest« in Radolfzell); Wasserprozession der Allensbacher zur Insel Reichenau, wo wiederum das »Martinsfest«, »Heilig-Blut-Fest« sowie die »Maria-Himmelfahrts-Prozession« begangen wird; Schiffsprozession im bayerischen Seehausen; »Heilig-Blut-Fest« in Bad Wurzach; »Fridolinfest« in Säckingen; »Nepomukfest« im hessischen Erbes-Büdesheim; »Blutritt« in Weingarten; »Eulogi-Ritt« in Lenzkirch; »Georgi-Fest« in Limpach; »Leonhardi-Ritt« in Rottenbuch; Dettingen-Wallhausen; »Leonhardi-Fahrt« in Bad Tölz; »Leonhardi-Ritt« in Rottenbuch; »Willibaldsritt« in Jesenwang; »Oster-Ritt« in Traunstein; »Wendelinsritt« im Allgäu usw.

50 Z. B.: die Reliquien-Prozession in Essen-Werden; die Wasserprozession mit Festumzug

anlässlich des 1100jährigen Bestehens des Ortsteils Herrenhofen der Gemeinde Gaienhofen am Bodensee.

51 Man denke etwa an die Augsburger »Ulrichswoche« oder das »Libori-Fest« in Paderborn. S. zu letzterem auch die Filme und Amateurfilme, welche J. Horstmann für die Katholische Akademie Schwerte (1982) als neuartige wissenschaftliche Quellen entdeckt und in einer Filmographie dokumentiert hat.

52 S. etwa die Studie von Oliva Wiebel-Fanderl (1984) zum Primizbrauchtum.

53 Zu dieser Kategorie s. jetzt Weiß (1984).

54 In diesem Sinne auch Heim (1983:149): »Am besten hat sich das traditionelle religiöse Brauchtum dort erhalten, ... wo es noch eine wichtige Rolle für den Zusammenhalt des ganzen Sozialgefüges spielt (z. B. Georgstag in Chemignon), ... wo der Brauch zu einem Element einer lebendigen örtlichen Kultur geworden ist ...« S. dort auch eine These zur Entstehung eines »Touristenbrauchtums«. S. a. Petzold (1983).

55 S. zu diesem Begriff a. Ebertz (1986). Vgl. Lange (1965).

56 Für heutige deutsche Verhältnisse ist zu denken etwa an Gegenden des Schwarzwaldes (vgl. Reinhardt 1971, W. Dirks 1983:176), Oberschwabens (vgl. Beck 1983, Akademie 1983), an Oberbayern wie überhaupt an Bayern, dem »Land der Volksfrömmigkeit und der Marienverehrung, des Wallfahrtens und des traditionsreichen Brauchtums«, so der Artikel-Titel von S. John in der »Illustrierten zum 88. Deutschen Katholikentag« 1984. Zu beachten ist aber auch das »katholische Eichsfeld« in der DDR. S. U. Gerig: Im Land der Hügel von »kleinlicher Bildung«. Das Eichsfeld: geteilt durch die deutsch-deutsche Grenze. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 17. 5. 1984, R.3.

57 S. bei Assion (1983), Bauer (1984) u. Brückner (1984a): Die »Kölner Prozession«, die »Fuldaer Prozession« usw.

58 »Die HV (Heimatvertriebenen – die Hg.)-Wallfahrt ist entstanden und zu ihrer großen Entfaltung gelangt, weil sie eine ... Doppelfunktion (hatte): eine allgemeine religiöse und eine spezielle, auf das Schicksal der heimatlos Gewordenen bezogene« (Schroubek 1968:337). S. a. Bauer (1983:47; 1984:128 f.).

59 S. Bauer (1984:130); Korff (1970:154).

60 S. Bauer (1984:129, 131).

61 »Abteilungen der Bundeswehr aus dem Gebiet der Diözese Regensburg leisteten seit 1959 fast jährlich ihren frommen Fußmarsch nach Altötting, mit 300, 600, 800, ja 1600 Mann und Offizieren. Die Veteranen- und Kriegervereine gehören seit Jahren zu den treuesten Wallfahrern, aus Dank und Stolz« (Bauer 1984:130).

62 S. Bauer (1984:131).

63 S. Bauer (1984:131); Korff (1970:154).

64 »Das Fest der legendären hl. Barbara ... wurde im allgemeinen Kalender gestrichen, aber im deutschen Regionalkalender wegen der volkstümlichen Tradition beibehalten« (Heim 1983:24).

65 S. hierzu auch das als »praktisches Handbuch für Vereine« empfohlene »große Festtagsbuch« zum »Brauchtum im Jahreskreis« von Hansen (1984).

66 S. a. Ingo Mörth in diesem Band.

67 Assion (1984:120) stellt heraus, »daß in fast jeder evangelischen Familie die Bibel vorhanden war und ist, um den Grundstein einer gediegenen Hausfrömmigkeit zu bilden«. Allerdings haben nach den neuesten Umfragen Katholiken (»häufig und hin und wieder«: 20%) die Protestanten (»häufig und hin wieder«: 13%) in der Häufigkeit der häuslichen Bibellektüre überrundet. S. Noelle-Neumann u. Piel (1983:120). Eine andere Studie kommt in der gleichen Frage und Antwortkategorie zu 18 Prozent Protestanten mit »privater Bibelfrömmigkeit«; s. Daiber u. a. (1982:159).

68 S. hierzu Zender (1977:145 ff.); Sauermann (1976); Bausinger (1970a:98); Oeschger (1981:85 ff.). Zum ganzen s. a. Weber-Kellermann (1978).

69 Nach neueren Erhebungen wollten 1974 63 Prozent und 1978 68 Prozent der Befragten auf den häuslichen Weihnachtsbaum nicht verzichten. S. Noelle-Neumann u. Piel (1983:61).

70 S. a. Hanselmann u. a. (1984:206): »Man geht nur bei besonderen Gelegenheiten, bei familiären Anlässen oder an hohen Feiertagen zur Kirche. Anzeichen deuten darauf hin, daß zwischen diesen beiden Anlässen nicht klar getrennt wird. Fast die Hälfte (46%) derer, die »nur bei familiären Anlässen« zur Kirche gehen, sagen an anderer Stelle, sie hätten auch letzte Weihnachten den Gottesdienst besucht. Offenbar stellt Weihnachten in ihren Augen ebenfalls eine Art »familiärer Anlaß« dar.« Vgl. auch Zulehners (1981:53) Datenmaterial, das zeigt, daß auch »für 83% der Österreicher das Weihnachtsfest in der Familie »heilig«, unantastbar (ist).«

71 Auffällig ist jedoch, daß man eine in der früheren Studie (Hild 1974:307) vorgegebene theologisch-dogmatische Formulierung: »Ein Kind wird getauft, damit ihm die Erbsünde vergeben wird«, der nur knapp ein Drittel zustimmte, aus der jetzigen Vorgaben-Liste stillschweigend eliminiert hat.

72 Dies wird auch durch den hohen Anteil von Befürwortern der Säuglingstaufe unter der Arbeiterschaft (89%) und den Großstädtern (85%) sowie dadurch bestätigt, daß nur noch weniger als die Hälfte (29%) desjenigen Anteils vor 10 Jahren der Formulierung zustimmt, ein Kind werde getauft, »weil die meisten es so machen (es geschieht aus alter Tradition)«. S. Hanselmann u. a. (1984:100). Die in dieser Anmerkung zuerst genannten Daten entstammen der EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie II von 1982 und wurden von der Studien- und Planungsgruppe des Kirchenamts der EKD zugänglich gemacht. Für die Analyse und Interpretation dieser Daten trägt die Studien- und Planungsgruppe des Kirchenamts der EKD keine Verantwortung. S. a. die älteren Daten bei Rendtorff (1958:76 ff.) und Burger (1964:283 ff.). Daten der katholischen Kirche s. in Zulehner (1976, 1981); Höffner (1979); Mette (1982:42); Hach (1980:44 ff.).

Literatur

- Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.) (1983): Materialien: Gegenwartsbrauchtum in Oberschwaben. Ein Überblick und neue Ansätze für eine Bestandsaufnahme, Stuttgart.
- Albertz, R. (1978): Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart.
- Albrecht, R. (1982): Soziologie und Alltag. In: Zeitschrift für Volkskunde 78, 76–82.
- Assion, P. (1971/73): Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, 43–63.
- Assion, P. (1983): Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. Zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung N.F. 14/15, 5–17.
- Assion, P. (1984): »Volksfrömmigkeit« als Identitäts- und Unterscheidungsmerkmal. In: Wehler, H.-G. (Gg.): 120–123.
- Baier, H. (1977): Herrschaft im Sozialstaat. Auf der Suche nach einem soziologischen Paradigma der Sozialpolitik. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 19, 128–142.
- Bauer, R. (1983): Geschichte der Altöttinger Lichterprozession. In: Öttinger Land 3, 47–50.
- Bauer, R. (1984): Die Wallfahrt Altötting heute. In: Beer, R. u. a. (Hg.): »Diener in Eurer Mitte«. Festschrift für Dr. Antonius Hofmann, Bischof von Passau zum 75. Geburtstag. Passau, 124–136.
- Baumgart, P. (1975): Formen der Volksfrömmigkeit – Krise der alten Kirche und reformatorische Bewegung. In: Blickle, P. (Hg.): Revolte und Revolution in Europa. München, 186–205.
- Baumgartner, J. (Hg.) (1979): Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg.
- Bausinger, H. (1965): Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 61, 177–204.
- Bausinger, H. (1967): Frömmigkeit im Bild. In: Scharfe, M.; Schenda, R.; Schwedt, N.: 5–8.
- Bausinger, H. (1969): Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 65, 110–116.
- Bausinger, H. (1970): Besprechung: Soziologie (Das Fischer Lexikon 10). Hg. von René König. In: Zeitschrift für Volkskunde 66, 185–186.
- Bausinger, H. (1970a): Der Adventskranz. Ein methodisches Beispiel. In: Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde, 9–31.
- Bausinger, H.; Geiger, K.; Jeggle, U.; Korff, G. (1970): Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 27), Tübingen.
- Bausinger, H.; Jeggle, U.; Korff, G.; Scharfe, H. (1978): Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt.
- Bausinger, H. (1979): Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse (1971), Tübingen.
- Beck, O. (1983): Erntedank in Oberschwaben. Otterswanger Volks- und Volkskunst, Sigmaringen.
- Beitl, K. (1981): Volksglaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst, München.
- Benz, E. (1978): Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten. Zur Ideengeschichte des Ufo-Glaubens, Freiburg.

- Berger, P. L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt.
- Berger, P. L. u. Luckmann, Th. (*1974): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt.
- Berger, P. L. u. a. (1975): Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt.
- Biner, J. (1976): Religionswandel in einem Walliser Alpentäl. Beobachtungen und Reflexionen eines Psychotherapeuten. In: Stephenson, G. (Hg.): Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt, 138–151.
- Bohren, R. (*1979): Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?, München.
- Bonnet, S. u. Cottin, A. (1969): La communion solennelle. Folklore païen ou fête chrétienne, Paris.
- Bonnet, S. (1973): A hue et à dia. Les avatars du cléricisme sous la V^e République, Paris.
- Bonnet, S. (1976): Prières secrètes des Français d'aujourd'hui, Paris.
- Boulard, F. (1960): Wegweiser in die Pastoralsoziologie, München.
- Bourdieu, P. (1971): Genèse et structure du champ religieux. In: Revue française de sociologie 12, 295–334.
- Bourdieu, P. (1979): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt.
- Bourdieu, P. (1982): Ce que parler veut dire. L'économie des échanges symboliques, Paris.
- Bourdieu, P. u. de Saint Martin, M. (1982): La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. In: Actes de la recherche en sciences sociales 44–45, 2–54.
- Bousset, W. (*1926): Die Religion des Judentums im späthellinistischen Zeitalter. Herausgegeben von Hugo Gressmann (*1903), Tübingen.
- Brückner, W. (1968): Popular Piety in Central Europe. In: Journal of Folklore 5, 158–174.
- Brückner, W. (Hg.) (1971): Falkensteiner Protokolle, Frankfurt.
- Brückner, W. (1973): Volksfrömmigkeit. Gedanken zur Frage nach der Zukunft der Religion. In: Gerndt, H. u. Schroubek, G. R. (Hg.): Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag, München. 149–157.
- Brückner, W. (1974): Art »Volkskunde«. In: Handlexikon der Literaturwissenschaft, 507–512.
- Brückner, W. (1979): Volksfrömmigkeit – Aspekte religiöser Kultur. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31, 559–569.
- Brückner, W. (1984): Volkskunde als Sozialgeschichte regionaler Kultur. In: Lipp, W. (Hg.): Industriegesellschaft und Regionalkultur (= Schriftenreihe der Hochschule für Politik, München, 6); Köln, 71–88.
- Brückner, W. (1984a): Fußwallfahrt heute. Frömmigkeitsformen im sozialen Wandel der letzten hundert Jahre. In: Kriss-Rettenbeck, L. u. Möhler, G. (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins München, München u. Zürich, 101–113.
- Brückner, W. (1985): Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. In: Ders.; Korff, G.; Scharfe, M.
- Brückner, W.; Korff, G.; Scharfe, M. (1985): Volksfrömmigkeitsforschung. (= Ethnologie Bavarica, 13), Würzburg u. München.
- Brunner, O. (1956): Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen.
- Burckhardt, J. (1966): Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart.
- Burger, A. (1964): Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland, Göttingen.

- Cholvy, G. (1976): Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIX–début XX^e siècle): In: Plongeron, B. (Hg.): La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches historiques, Paris, 149–181.
- C.N.R.S. (Hg.) (1979): La religion populaire. Colloque international 1977, Paris.
- Dahm, K. W.; Drehsen, V.; Kehrer, G. (1975): Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München.
- Daiber, K.-F. u. a. (1982): Erste Ergebnisse einer Untersuchung zur »Bibelfrömmigkeit«. In: Meurer, S. (Hg.): Erneuerung aus der Bibel, Stuttgart, 158–167.
- Daiber, K.-F. u. Luckmann, Th. (Hg.) (1983): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie (= Religion, Wissen, Kultur 1); München.
- Delumeau, J. (1983): Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, Paris.
- Dirks, W. (1983): Der singende Stotterer. Autobiographische Texte. Mit einem Vorwort von F. Boll, München.
- Drehsen, V. (1975): Die Reprivatisierung des heiligen Kosmos: Peter L. Berger u. Thomas Luckmann. In: Dahm, K. W.; Drehsen, V.; Kehrer, G.: 235–268.
- Dreus, P. (1901): »Religiöse Volkskunde«, eine Aufgabe der praktischen Theologie. In: Monatsschrift für die kirchliche Praxis 1, 1–8.
- Dreus, P. (1902): Religiöse Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 1, 27–29.
- Dreus, P. (1906): Der Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 16, 41–79. Wieder in: Fürstenberg, F. (Hg.) (*1970): 375–408.
- Dreus, P. (1913): Art. Volkskunde, religiöse. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, 1746–1754.
- Dülmen, R. van (1980): Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft 6, 36–59.
- Dülmen, R. van u. Schindler, N. (Hg.) (1984): Volkskultur. Zur Geschichte des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert), Frankfurt.
- Dünninger, J. (1974): Forschungsbericht der religiösen Volkskunde. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36, 27–42.
- Ebertz, M. N. (1979): Die Organisierung von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung. In: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 2, 38–72.
- Ebertz, M. N. (1980): Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert. In: Gabriel K. u. Kaufmann, F.-X. (Hg.): 9–111.
- Ebertz, M. N. (1985): Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung, Dissertation, Konstanz 1985.
- Ebertz, M. N. (1986): »Du mußt verstehen, wir sind zusammen aufgewachsen. Das bleibt immer zusammen.« Heimatbezogene Gemeinschaften. In: Horstmann, J. (Hg.): Organisationsgesellschaft und Sinndimension, Schwerte.
- Emmerich, W. (1968): Germanistische Volkstumsideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich, Tübingen.
- Exeler, A. u. Mette, N. (Hg.) (1978): Theologie des Volkes, Mainz.
- Feige, A. (1982): Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche, Hannover.
- Fischer, W. u. Marhold, W. (Hg.) (1978): Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart u. a.
- Fischer, W. u. Marhold, W. (1983): Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie. In: Daiber, K.-F. u. Luckmann, Th. (Hg.): 157–181.

- Francis, F. (1965): Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin.
- Fürstenberg, F. (1970): Problemgeschichtliche Einleitung. In: Ders. (Hg.): 13–31.
- Fürstenberg, F. (Hg.) (1970): Religionssoziologie, Neuwied u. Berlin.
- Fürstenberg, F. u. Mörtz, I. (1979): Religionssoziologie. In: Handbuch der empirischen Sozialforschung 14, 1–84.
- Gabriel, K. u. Kaufmann, F.-X. (1980): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz.
- Gabriel, K. (1983): Religionssoziologie als ›Soziologie des Christentums‹. In: Daiber, K.-F. u. Luckmann, Th. (Hg.): 182–198.
- Geramb, V. von (1953): Der Volksbegriff in der Geistesgeschichte und in der Volkskultur. In: Zeitschrift für Volkskunde 50, 7–34.
- Gierlichs, W. (1928): Haltung und Umgangsformen. In: von Wiese, L. (Hg.): Das Dorf als soziales Gebilde, München u. Leipzig, 51–61.
- Godin, H. u. Daniel, Y. (1943): La France, pays de mission?, Lyon.
- Goldschmidt, D. (1959): Die Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland. In: Archives de Sociologie des Religions 7, 53–70.
- Greinacher, N. (1955): Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung, Colmar u. Freiburg.
- Greutrup, Th. (1936): Zum Begriff Volkstum. In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde 1, 13–32.
- Greverus, I.-M. (1978): Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie, München.
- Groethuyen, B. (1978): Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Frankfurt.
- Günther, H. F. K. (1942): Bauernglaube. Zeugnisse über Glauben und Frömmigkeit der deutschen Bauern. Leipzig und Berlin.
- Guth, K. (1980): Volk. Versuch einer Begriffs- und Funktionsbestimmung in gegenwärtiger Volksforschung. In: Guth, K. u. Korth, Th. (Hg.): Lebendige Volkskultur. Festgabe für E. Roth zum 60. Geburtstag, Bamberg, 87–98.
- Guth, K. (1980): ›Volk‹ im Verständnis von Theologie und Kulturwissenschaften. Betrachtungen zur Funktion eines historischen Begriffs. In: Archiv für Liturgiewissenschaft 20, 38–47.
- Hach, J. (1980): Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung in die Religionssoziologie, Heidelberg.
- Halevy, E. (1971): The Birth of Methodism in England. Chicago.
- Hameline, J. Y. (Hg.) (1975): Religion populaire et réforme liturgique. Paris.
- Hanselmann, J.; Hild, H.; Lohse, E. (Hg.) (1984): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh.
- Hansen, W. (1984): Das große Festtagsbuch. Feiern, Tanzen und Singen. 350 Volkslieder. Brauchtum im Jahreskreis, Freiburg.
- Heim, W. (1976): Volkskundliche Überlegungen zu den Segnungen. In: Baumgartner, J. (Hg.): Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche, Einsiedeln u. a., 133–143.
- Heim, W. (1983): Volksbrauch im Kirchenjahr heute, Basel.
- Hélias, P.-J. (1975): Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden, Paris.
- Hild, H. (Hg.) (1974): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung, Berlin.
- Höffner, J. (1979): Pastoral der Kirchenfremden. Eröffnungsreferat bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda, Bonn.
- Hoonaert, E. (1973): Verdeira e falso religião no nordeste, Salvador.

- IKSE (Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen 1977 ff.): Katholiken und Pfarrgemeinde, Essen.
- Isambert, F. A. (1975): Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat. In: Social Compass 22, 193–210.
- Isambert, F. A. u. Courtas, R. (1975): Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de ›populaire‹. In: La Maison-Dieu 122, 20–42.
- Isambert, F. A. (1982): Le sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris.
- Iserloh, E. (1970): Was ist Kirchengeschichte? In: Kottje R. (Hg.): Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Religion?, Trier, 10–32.
- Jedin, H. (Hg.) (1962–79): Handbuch der Kirchengeschichte. Band 1–7, Freiburg u. a.
- Jedin, H. (1979): Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte. In: Internationale theologische Zeitschrift ›Communio‹ 8, 496–507.
- Jeggle, U. (1978): Alltag. In: Bausinger, H. u. a.: 81–126.
- Kalckhoff, A. (1985): Glaube oder Aberglaube? Volksfrömmigkeit und Volkskultur. In: Herder Korrespondenz 39, 235–328.
- Katholische Akademie Schwerte (1982): Religiöses Leben in filmischen Dokumenten. Eine Filmographie für den Bereich des Erzbistums Paderborn und der Bistümer Essen und Münster. Schwerte.
- Kaufmann, F.-X. (1973): Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg.
- Kaufmann, F.-X. (1979): Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentum, Freiburg.
- Kaufmann, F.-X. (1980): Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus. In: Gabriel, K. u. Kaufmann, F.-X. (Hg.): 7–23.
- Kehl, A. (1974): Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum. In: Frohnes, H. u. Knorr, U. W. (Hg.): Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 1: Die Alte Kirche. München, 313–343.
- Kehrer, G. (1968): Religionssoziologie. Berlin.
- Kehrer, G. (1982): Organisierte Religion, Stuttgart u. a.
- Kippenberg, H. G. u. Luchesi, B. (Hg.) (1979): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt.
- Köhle-Hezinger, Ch. (1975): Konfession als Forschungsproblem. In: Zeitschrift für Volkskunde 71, 221–236.
- König, R. (1958): Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde, Hamburg.
- Koren, H. (1936): Volkskunde als gläubige Wissenschaft, Salzburg und Leipzig.
- Korff, G. (1970): Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg, Tübingen.
- Korff, G. (1983): Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert. In: Kultur zwischen Bürgertum und Volk. Argument-Sonderband 103, Berlin. 136–148.
- Kriss, R. (1954): Heroldsbach. Eine verbotene Wallfahrt der Gegenwart. In: Schmidt, L. (Hg.): Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz, Wien, 203–227.
- Kriss, R. (1964): Zur Sammlung für religiöse Volkskunde im Bayerischen Nationalmuseum. In: Religiöse Volkskunde. (=Beiträge zur Volkstumsforschung, XIV), München, 1–25.
- Kriss-Rettenbeck, L. (1963): Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens, München.
- Lacroix, B. u. Boglioni, P. (Hg.) (1972): Les religions populaires. Colloque international 1970, Quebec.
- Lanczkowski, G. (1971): Religionsgeschichte Europas, Freiburg u. a.

- Lanczkowski, G. (1971a): Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf u. Köln.
- Lange, R. (1965): Theologie der Heimat. Ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeit, Freilassing-Freiburg.
- Langer, S. K. (1984): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt.
- Lanternari, V. (1982): La religion populaire. Prospective historique et anthropologique. In: Archives des sciences sociales des religions 53, 121-143.
- Lauret, B. (1979): Die Diskussion über Volksreligion in Frankreich. In: Rahner, K. u. a. (1979) (Hg.): 141-155.
- Le Bras, G. (1931): Statistique et histoire religieuse. In: Revue d'histoire de l'Eglise de France 18, 425-449.
- Le Bras, G. (1945): La vitalité religieuse de la Bretagne depuis les origines jusqu'à nos jours. In: Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de la Bretagne 26.
- Le Bras, G. (1955/56): Etudes de sociologie religieuse. 2 Bände, Paris.
- Le Bras, G. (1963): Déchristianisation, mot fallacieux. In: Social Compass 10, 445-452.
- LeRoy Ladurie, E. (1980): Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324, Berlin.
- Lipp, W. (1984): Magie – Macht und Gefahr. Zur Soziologie des Irrationalen. In: Archiv für Kulturgeschichte 66, 389-423.
- Lorentzer, A. (1981): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt.
- Lortz, J. (7^{u.} 8^{u.} 1940): Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinnbedeutung der christlichen Vergangenheit, Münster.
- Loux, F. (1980): Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin, Stuttgart 1980.
- Luckmann, Th. (1960): Neuere Schriften zur Religionssoziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12, 315-326.
- Luckmann, Th. (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg.
- Luckmann, Th. (1967): The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York.
- Luckmann, Th. (1980): Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: Ders.: Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn, u. a., 161-172.
- Luhmann, N. (1977): Funktion der Religion, Frankfurt.
- Lukatis, I. (1983): Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz. In: Daiber, K.-F. u. Luckmann, Th. (Hg.): 190-220.
- Maître, J. (1959): Religion populaire et populations religieuses. In: Cahiers internationaux de sociologie 27, 95-120.
- Maître, J. (1972): Religion populaire. In: Encyclopaedia universalis 14, 35-40.
- Marhold, W. (1973): Gesellschaftliche Funktionen der Religion. In: Marsch, W. (Hg.): Plädoyers in Sachen Religion, Gütersloh.
- Matthes, J. (1962): Die Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie. In: Probleme der Religionssoziologie (Sonderheft der KZfSS), 65-77.
- Matthes, J. (1967): Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I., Hamburg.
- Matthes, J. (1969): Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II., Hamburg.
- Menges, W. (1958/59): Entwicklung und Stand der religionssoziologischen Forschung in Deutschland. In: Social Compass 6, 122-134.

- Menckes, Friedhelm: Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildung. In: Stimmen der Zeit 195, 526-540.
- Mensching, G. (1938): Volksreligion und Weltreligion, Leipzig.
- Mensching, G. (1968): Soziologie der Religion, Bonn.
- Mette, N. (1982): Kirchlich distanzierte Christenheit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München.
- Milanesi, G. (1976): Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten, Zürich u. a.
- Moeller, B. (1965): Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 3-33.
- Moeller, B. (1966): Spätmittelalter, Göttingen.
- Moeller, B. (1977): Deutschland im Zeitalter der Reformation, Göttingen.
- Molitor, H. (1976): Frömmigkeit im Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem. In: Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 2), Münster, 1-20.
- Moser, H. (1954): Gedanken zur heutigen Volkskunde. Ihre Situation, ihre Problematik, ihre Aufgaben. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 208-234.
- Münch, P. (1984): Welcher Zusammenhang besteht zwischen Konfession und bürgerlichem Verhalten? Max Webers These im Lichte der historischen Forschung. In: Wehler, H. G. (Hg.): 108-113.
- Nelken, L. (1970): Religiöser Wandschmuck – Das Schlafzimmer als Reservat? In: Zeitschrift für Volkskunde 66, 136-139.
- Nixdorff, N. u. Hauschild, Th. (Hg.) (1982): Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht, Berlin.
- Noelle-Neumann, E. u. Piel, E. (Hg.) (1983): Allensbacher Jahrbuch für Demoskopie 1978-1983, Band 8, München.
- Oeschger, B. (1981): Zwischen Sanktlaus und Martinsritt. Strukturen jahreszeitlicher Brauchphänomene in Endingen am Kaiserstuhl, Bern.
- Petzold, L. (Hg.) (1978): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt.
- Petzold, L. (1983): Volktümliche Feste. Ein Führer zu Volksfesten, Märkten und Museen in Deutschland, München.
- Pfleiderer, O. (1878): Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin.
- Plongeron, B. (Hg.) (1976): La religion populaire dans l'occident chrétien, Paris.
- Plongeron, B. u. Panmet, R. (Hg.) (1976): Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire, Paris.
- Portelli, H. (1974): Gramsci et la question religieuse, Paris.
- Prandi, C. (1980): La religion populaire: problèmes théoriques. In: The annual review of the social sciences of religion 4, 31-59.
- Pross, H. (1974): Politische Symbolik. Theorie und Praxis der öffentlichen Kommunikation, Stuttgart.
- Punsmann, H. (1981): Säkularisierung – in soziologischer Perspektive eine problematische Signatur unserer Zeit. In: Rotzetter, A. (Hg.): Geist und Welt. Politische Aspekte des geistlichen Lebens, Einsiedeln, 91-106.
- Rahner, K. u. a. (Hg.) (1979): Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart u. a.
- Ratschow, C. H. (1975): Die Rede von der Religion. Die Soziologie und die Entwicklungstendenzen der Religion in Europa. In: Volp, R. (Hg.) (1975): Chancen der Religion, Gütersloh, 129-156.
- Reinhardt, A. (1971): Brauchtum im Schwarzwald, Karlsruhe.

- Rendtorff, T. (1958): Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung, Hamburg.
- Rendtorff, T. (1966): Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2, 51–72.
- Robertson, R. (1973): Einführung in die Religionssoziologie. Mit einem Vorwort von L. Vaskovics, München u. Mainz.
- Rousseau, A. (1982): Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'église. In: Actes de la recherche en sciences sociales 44–45, 55–68.
- Rumpf, M. (1933): Religiöse Volkskunde, Stuttgart.
- Sauermann, D. (1976): Weihnachten in Westfalen um 1900. Berichte aus dem Archiv für westfälische Volkskunde, Münster.
- Savramis, D. (1968): Religionssoziologie. Eine Einführung, München.
- Scharfe, M. (1967): Bildzeugnisse evangelischer Frömmigkeit. In: Ders., Schenda, R.; Schwedt, H.: 43–75.
- Scharfe, M. (1970): Notizen zur Volkskunde. Versuch der Begründung eines Standpunktes. In Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde, 124–139.
- Scharfe, M. (1971): Kontrakulturale Aspekte in der empirischen Religionsforschung. Überlegungen zum Problem des religiösen Separatismus. In: Zeitschrift für Volkskunde 67, 173–202.
- Scharfe, M. (1980): Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh.
- Scharfe, M. (1983): Subversive Frömmigkeit. Über die Distanz unterer Volksklassen zur offiziellen Religion. Beispiele aus dem württembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts. In: Kultur zwischen Bürgertum und Volk. Argument-Sonderband 103, Berlin, 117–135.
- Scharfe, M. (1985): Prolegomena zu einer Geschichte der Religiösen Volkskunde. In: Ders.; Brückner, W.; Korff, G.
- Scharfe, M.; Schenda, R.; Schwedt H. (1967): Volksfrömmigkeit. Bildzeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart. Mit einer Einführung von H. Bausinger, Stuttgart.
- Scharfe, M., Schmolze, M., Schubert, G. (Hg.): Wallfahrt. Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen. Erscheint vorauss. 1985, Tübingen).
- Schauerte, H. (1953): Entwicklung und Stand der Volksglaubensforschung in der volkskundlichen Wissenschaft. In: Historisches Jahrbuch 72, 516–534.
- Schelsky, H. (1957): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1, 153–174.
- Schenda, R. (1970): »Populärer« Wanderschmuck und Kommunikationsprozeß. In: Zeitschrift für Volkskunde 66, 99–109.
- Schieder, W. (1977): Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Frömmigkeitsproblematik. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaften 3, 291–298.
- Schindler, N. (1984): Spuren in die Geschichte der »anderen« Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung. In: Ders. u. van Dülmen, R. (Hg.): 13–77.
- Schindler, N. (1984a): Karneval, Kirchen und verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 7, 9–57.

- Schleiermacher, F. (1958): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Hamburg.
- Schmidtchen, G. (1979): Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München.
- Schmidtchen, G. (1973): Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern u. München.
- Schmieder, T. u. Schuhmacher, K. (Hg.) (1984): Jugend auf dem Kirchentag, Stuttgart.
- Schreiber, G. (1936): Volksreligiosität im deutschen Lebensraum. In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde 1, 36–68.
- Schroubek, G. R. (1968): Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart, Marburg.
- Schwietering, J. (1927): Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 748–765.
- Seyffarth, C. (1979): Alltag und Charisma. Eine Studie zur Grundlegung der »verstehenden« Soziologie. In: Sprondel, W. M. u. Grathoff, R. (Hg.): A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart, 155–177.
- Siefer, G. (1974): Das Problem der Volkskirche in soziologischer Sicht. Initiation aus der Sicht des Soziologen. In: Theologische Quartalschrift 154, 10–25.
- Süss, G. P. (1978): Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität, München und Mainz.
- Thadden, R. von (1983): Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft 9, 598–614.
- Thompson, E. P. (1968): The Making of the English Working Class, Harmondsworth.
- Thompson, E. P. (1980): Plebeische Kultur und moderne Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt u. a.
- Towler, R. (1974): Homo Religiosus. Sociological Problems of the Study of Religion, London.
- Vaskovics, L. (1973): Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: Robertson, R.: 5–16.
- Veit, A. (1936): Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg.
- Vrijhof, P.-H. u. Waardenburg, J. D. W. (Hg.) (1979): Official and popular religion; analysis of a theme for religious studies, The Hague.
- Wach, J. (1931): Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen.
- Wach, J. (1951): Religionssoziologie, Tübingen.
- Wallisch-Prinz, B. (1977): Religionssoziologie, Stuttgart.
- Weber, M. (1924): Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen. Hg. v. S. Hellmann u. M. Palyi, Berlin.
- Weber, M. (1963): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I., Tübingen.
- Weber, M. (1968): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen.
- Weber, M. (1972): Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen.
- Weber-Kellermann, J. (1969): Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften, Stuttgart.
- Weber-Kellermann, J. (1978): Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit, Luzern u. Frankfurt.
- Wehler, H.-G. (Hg.) (1984): Konfession – eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland (= Der Bürger im Staat 34, Heft 2).
- Weiß, J. (1984): Stellvertretung. Überlegungen zu einer vernachlässigten soziologischen Kategorie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36, 43–55.

- Wellhausen, J. (³1967): Die Pharisäer und die Sadduzäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte, (¹1874), Göttingen.
- Wiebel-Fanderl, O. (1984): Die Primiz, das Fest einer Lebenswende. In: Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch 26, 145–162.
- Wössner, J. (Hg.) (1972): Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart.
- Zeeden, E. W. (1965): Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16. Jahrhundert. In: Reformata Reformanda. Festgabe für H. Jedin zum 17. Juni 1965. Hg. von E. Iserloh u. K. Reppen, 2. Band, Münster, 1–18.
- Zeeden, E. W. (1965): Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München u. Wien.
- Zender, M. (1977): Glaube und Brauch. Fest und Spiel. In: Ders. u. a. (Hg.): Volkskunde. Eine Einführung, Berlin, 132–197.
- Zulehner, P. M. (1976): Heirat–Geburt–Tod. Ein Pastoral zu den Lebenswenden, Wien u. a.
- Zulehner, P. M. (1981): Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage, Wien u. a.