MICHAEL N. EBERTZ / FRANZ SCHULTHEIS
Einleitung: Populäre Religiosität

I.

In verschiedenen europäischen Ländern, namentlich im ‚katholischen‘ Frankreich und Italien, steht das Thema »religion populaire« bzw. »religiosität 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.


Bereits in der Gründungsphase der französischen Soziologie widmeten die Durkheim-Schüler M. Mauss³, R. Hubert, S. Czarnowski und R. Hertz den popularen Aspekten des französischen Katholizismus ein besonderes Interesse, und schon im 2. Jahrhundert 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


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


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« beobachtet läßt.


barem pastoralstrategischen Verwertungsinteresse und entsprechend reduziertem Problem- und Theorieverständnis angelegten Untersuchungen über spezifische Institutionsspektrum der jeweiligen christlichen Großkirche (Kirchengemeinde, kirchliche Gruppen, manifeste Kirchlichkeit der Kirchenmitglieder).\textsuperscript{23} Stattdessen machte sich in unterschiedlichen Neuansätzen der deutschsprachigen Religionssoziologie durch ihre wachsende Orientierung an einem allgemeinen – freilich, was seine Definition angeht, dauerdiskutierten – Religionsbegriff\textsuperscript{24} im Rahmen eines wachsenden »Zugs zur Totaltheorie« die paradoxo Tendenz breit, immer allgemeiner über immer weniger zu reden.\textsuperscript{25} So sah sich etwa Carl Heinz Ratschow (1975:156) im Hinblick auf eine zu prägende Kooperation von Religionswissenschaft und Religionssoziologie zu der resignierenden Schlußfolgerung genötigt, daß eine die Sozialität 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 vermeiden läßt, solange die Religionssoziozologie die Religionen so gefälligsterweise übersehen wie bisher, läßt sich da auch kein Gespräch führen.\textsuperscript{19}

Wie C.H. Ratschow gezeigt hat, stellen auch die um den allgemeinen Religionsbegriff gruppierten religionssozialologischen Theorieansätze, die sich nicht mit den gängigen, allerdings selbst wieder neuarteten Leithypothesen der »Integrationstheorie«, der »Kompensationsweise« und der üblicherweise, aber immer fraglicherweise (s. Gabriel 1983:187 f.)\textsuperscript{26} Max Weber zugeschriebenen »Sakularisierungstheorie« markieren lassen\textsuperscript{37}, verflachte Vereinseitigungen dar, die weder einer transkulturellen noch einer binnenkulturellen, d.h. in den tiefgreifend vom Christentum geprägten europäischen Gesellschaften vorgenommenen Überprüfung standhalten. Daß mit diesem abstrakten reduktionistischen Interpretationen zugleich auch eine mehr oder weniger stillschweigende Abwertung (als »Sakularisate«, funktional äquivalente oder dysfunktionale »Kompensate« und Integrate) bzw. - wissenssoziologisch gesprochen – eine kognitive »Nihilisierung\textsuperscript{28} eines ganzen Spektrums eben auch empirisch konkreter Manifestationen von Religiosität verbunden war und die komplexe binnensystemische Differenziertheit eines Religionssystems nicht in den Blick kam, wird nicht nur im Vergleich mit der Religionssoziozologie anderer europäischer Länder immer deutlicher; sondern auch insofern, als Reflexionen auf die kulturelle Gebundenheit der deutschsprachigen Soziologie und Religionssoziozologie immer klarer hervortreten liessen, daß jene Palette von religionssoziallogischen Theorieansätzen einschließlich des allgemeinen Religionsbegriffs im theologischen Vollzug der philosophischen Aufklärung innerhalb des nicht


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

Als Verdichtung und sozusagen konsequente Fortführung dieser protestantisch inspirierten religionssozialologischen Theorieansätze läßt sich die von Thomas Luckmann (1963; 1967)\textsuperscript{32} und von Peter L. Berger (1973) angenommen und sich dann in den 70er Jahren in der deutschsprachigen Religionssoziologie durchsetzende interaktionshistorisch-phasisogenologisch orientierte »Soziologie der Wissens- und Glaubenssysteme« (Fischer u. Marhold 1983:158) interpretieren, die tendenziell zu einer »Substitution der Religionssoziozologie durch Wissenssoziologie« (Kaufmann 1980:9) und wissenschaftlich damit zu einer weiteren Perspektivenverengung geführt hat.\textsuperscript{33} Denn mit der Reduktion ihrer Fragestellung auf die Wissensdimension begibt sich die Religionssoziozologie in die Gefahr, neben der historischen sowohl die organisatorische\textsuperscript{34} als auch die als Grundperspektive sehr stark in der volkskundlichen Forschungstradition betonte präsentativ-symbolische, also unmittelbar sinnliche\textsuperscript{35}, sowie die performative Dimension religiöser Praxis aus dem Blickfeld zu verlieren\textsuperscript{16}, 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 die sich in jüngster Zeit innerhalb der deutschsprachigen Religionssoziozologie 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-


II.


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.


Isambert unterscheidet:


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


Demgegenüber betont C. Gallini das Konfliktpotential im Auftauchen 'archaischer' anmutender religiöser Praktiken im heutigen Italien und spricht C. de la Lastra von den Bemühungen der spanischen Kirche, den sog. stigmatisierten 'Primitivismus' der traditionellen spanischen Volksreligiosität einzudämmen, während I. Mörh 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 Grundstufe alltäglicher Religiosität im heutigen Großbritannien dar. In dieser synkretistischen Weltanschauung wird Platz für die christliche Festreligion als auch für Schicksalsbetrachtungen im Horoskop oder 'gong'.


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.


Im Zentrum dieser religiösen Massenphänomene steht die von M. Ebertz eingehend analysierte Marienverehrung, die in Polen den eigentlichen Katalysator der patriotischen Massenreligiosität (Piwowarowski) bildet und auch von elementarer Bedeutung für den Fortbestand des popularen 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 'populären' 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, umliebene 'Ausswärts': 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.


So finden wir auch bei diesen fünfsten 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 «substantielle 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.


Wie die nachfolgenden Beiträge demonstrieren, läßt sich solches relationalen 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 Speziali-


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.


Auch an 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. Fundamentalt ist neben seiner bereits erwähnten strukturellen Unterscheidung von Virtuosen- und Massenreligiosität seine idealtypische Fassung des Kirchenbegriffs, beides auf dem Hintergrund seiner Charisma-Theorie38 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, die sie in der Wirklichkeit, gegen ihr eigenes Wollen, in diesem oder jenem spricht. 

Von Interesse ist die Beobachtung, dass die Wirkung von Religionen nicht nur auf die Religion selbst, sondern auch auf die gesellschaftliche Struktur des verwandten Raumkreises ausgeht. 


Die Frage, ob und wie sich die religiösen Ideen und Praktiken auf die gesellschaftlichen Strukturen auswirken, ist von zentraler Bedeutung für die Verständigung von Religion und Gesellschaft. 


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


»Jedes Erlebnisbedürfnis ist Ausdruck einer »Not«, und soziale oder ökonomische Gedrucktheit ist daher zwingend die ausschließliche, aber naturgemäß eine sehr wirksame Quelle seiner Entstehung. Sozial und ökonomisch positiv privilegierte Schichten empfinden unter sonst gleichen Umständen das Erlebnisbedürfnis von sich aus kaum. Sie schieben vielmehr die 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 Erfüllung vom Leiden. Sie empfinden dies
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.


Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die sich uns auch im deutschsprachigen Raum darbietende 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 des popularer 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, als lebensgeschichtliche Gewohnheitsreligiosität oder als religiös marginalisierte Glaubensvorstellungen und -praktiken typisiert werden können, dürften die methodischen Probleme erheblich wachsen. Hier soll genügen, einige Anmerkungen zu Beispielen einer eher traditionellen als einer im Rahmen unseres Themas nur selten in den Blick geratenen der aktuellen und auch kircheninnepolitisch nicht unbedeutenden modernen Ausprägung der religiös zu notieren.


Mancherorts nur geduldet, oft jedoch gefördert und durch aktive Teilnahme ihrer offiziellen Repräsentanten legitimiert, werden diese traditionellen religiösen Verhaltensweisen durch die christlichen Kirchen, deren religiöse Spezifische, dogmatisch akzentuierte Brauchhandlungen allerdings von einigen katholischen Reservaten (Clemens Bauer) abgesehen - einer galoppierenden Erosion (Heim 1983:149) ausgesetzt sind, weil sie inzwischen eine massive Schrumpfung ihrer popularen Trägerschaften erfahren haben. Auch die Kontinuität und Renaissance des traditionellen Wallfahrts (Assion 1983:6) hat ihren sozialen Ort in vereinzelt obzbigen Gruppen, aber auch in organisierten landsmannschaftlichen Minderhei-
ten\textsuperscript{58}, in einigen geschlechts\textsuperscript{59}, alters\textsuperscript{60} und berufsspezifischen\textsuperscript{61} Sozialbe-
ziehungen, Freizeitvereinen\textsuperscript{62} und religiösen Vereinigungen\textsuperscript{63}, die auch als Träger weiterer traditionaler religiöser Brauchhandlungen in Erscheinung
treten; z.B. für die ‚Kollendefei‘, ‚ostdeutsche Maiandacht‘ und St. Bar-
bara-Verehrung\textsuperscript{48} die Oberschlesier; für die St. Antoniusverehrung, den
Heilquellenwasser-Gebrauch usw. Frauen und Frauengemeinschaften; für
die St. Josefes-Verehrung das katholische Männerwerk; für Dreikönigsin-
gen, Martinsumzug, Palmzweigegeben, Prozessionsfahnen-Tragen Kinder-
und Jugendgruppen; für die ‚Hubertusmesse‘ Jäger- und Jagdhornbläser-
kreise; für die St. Barbara-Verehrung Bergleute und Soldaten, für Patrozi-
niumsfeiern und Johannifeuer Geselligkeitsvereine\textsuperscript{65}, für Fahrzeugsegu-
nungen Motorradklubs, für die Herz-Jesu-Vereinigung Bruderschaften. Dar-
überhinaus wird man auch in einer durch soziale und horizontale Mobilität
gemildert und inzwischen stark ‚verhältnis-\textsuperscript{66} und intimisierten religiösen Traditionen zum Ausdruck kommen, wie etwa
or im häuslichen Bibellesen\textsuperscript{67}.
Tritt bei der Vielfalt der gegenwärtigen öffentlichen Praktiken traditionaler
populärer Religiosität bereits die Kernfamilie als gewichtige religiöse unspe-
spezifische Sozialform deutlich hervor (vgl. Oescher 1981:234 ff.), was nach
Ariès allerdings nicht anachronistisch in die traditionellen Gesellschafts-
strukturen projiziert werden sollte, so wird das noch deutlicher bei denjenigen Phäno-
menen 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 Verbin-
dung gebracht wird, aber nach der hier vorgestellten ‚Strukturlogik‘ eindeut-
tig hinzurechnen 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 be-
gangenen Fest wandelte. Diese Familialisierung läßt sich zum einen an der
allmählichen Durchsetzung des häuslichen (ehemals ‚protestantischen‘) Ad-
ventskranzes und des (ehemals ebenfalls ‚protestantischen‘) Weihnachtsbau-
mes, aber auch der (‚katholischen‘) Hauskrippe ablesen.\textsuperscript{68} Zum anderen
wird sie auch durch neuere Umfragedaten bestätigt.\textsuperscript{69} Wenn auch der Anteil
Gottesdiensteinnehmer 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 Verbrei-
tung der Wertschätzung des Weihnachtsfestes in der bundesdeutschen Be-
völkerung und seine weitaus stärkere Verankerung in der Familie als in den
religiös spezifischen Sozialformen der beiden christlichen Großkirchen (s.
Schmidtchen 1979:65 ff.).\textsuperscript{70}
Ähnliches gilt auch für den – neben dem Begräbnis wichtigsten – lebenszy-
klinischen Passagierstyp 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 gebärübängigen Alter – der
erhöhten Zustimmung der evangelischen Bevölkerung zufolge (s. Hansel-
mann u.a. 1984:188 ff.) – nachfragen wird. Wenn sich dort auch der Anteil
der sog. ‚Spättaufen‘ 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‘\textsuperscript{71} weiterhin dominiere (Hanselmann
u.a. 1984:100), obschon auch diese weniger akzentuiert werden als noch
in einer zehn Jahre älteren Vergleichsstudie (Hild 1974:85), wird die Familien-
zentriertheit der Kindertaufe nicht nur in einem stabilen Anteil derer
greifbar, welche sich explizit als ‚Beginn eines Lebensweges‘ (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 entscheidene
Versuche, die Taufe ihrer Kinder zur Angelegenheit der kirchlichen Gemein-
deregelosität zu erklären und dies durch den Vollzug der Taufe in einem
sonntäglichen Gottesdienst zum Ausdruck zu bringen. Die in der Bevölkerung weit verbreitete Positiveinstellung zur Kindertaufe
als rein kirchenoffizielle Normbefolgung zu interpretieren, macht deshalb
ebenso wenig Sinn wie der Versuch einer Zuordnung zum traditionalen
‘Typ‘ populärer Religiosität oder ihre Typisierung als lebensgeschichtliche


Anmerkungen


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


19 So referiert Brückner (1973:150).
28 Zum Begriff der »Nihilierung« als Bezeichnung des Vorganges, alles, was außerhalb einer Sichtung steht, »mindestens theoretisch zu liquideren«, s. Berger u. Luckmann (1974:123 ff.).
30 Vgl. auch Bausinger (1967:77), der einen gewichtigen Band zur »Volkströmung« mit der Intention begründete, »nicht nur eine geographische Lücke zu schließen, sondern... dem Thema Volksströmung einen nur selten gesetzten Akzent (zu geben), indem er es nachdrücklich unter den Aspekt beider Kontensionen stellt«.
34 S. die Kritik Karl Gabrieles (1983:185 ff.).
36 Vgl. insgesamt die scharfe Kritik Franz-Xaver Kaufmanns (1980:91f.).


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.


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


Literatur

Bauengartner, J. (Hg.) (1979): Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg.


IKSE (Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen 1977 ff.): Katholiken und Pfarrgemeinde, Essen.


Wäch, J. (1931): Einführung in die Religionsoziologie, Tübingen.


