

PIOTR MAZURKIEWICZ

Religion auf der Schaukel – Rückkehr und am Rande stehen.

Die Religion im postkommunistischen Polen zwischen Säkularisierung und Rekonfessionalisierung

1. WAS IST PRIVATISIERUNG DER RELIGION?

Einer der wichtigsten Gedanken über die Zukunft der Religion im Westen ist die These von der spontanen Säkularisierung als unvermeidlicher Folge der sich in der Welt vollziehenden Modernisierungsprozesse. Diese These gibt es in zwei verschiedenen Versionen. In ihrer radikalen Form verkündet sie den langsamen Schwund der Religion als solche, als Folge der Entwicklung der demokratischen Institutionen, der Wissenschaft und Technik, der Verstädterung und der individuellen Konsumkultur. Diese Errungenschaften sollen den Menschen zu einem selbstgenügsamen Wesen machen, befreit von existenziellen Ängsten, die die Hauptquelle des Bedürfnisses nach Religion seien. In einer durch Wissenschaft und Technik »entzauberten« Welt muss jeder selbst mit seinem Schicksal fertig werden, sein eigenes Leben in die Hand nehmen. In alltägliche Angelegenheiten eingetaucht, muss der Mensch sich viel Mühe geben, um nicht unterzugehen. Um den Anforderungen der unaufhörlichen Konkurrenz gerecht zu werden, braucht man gespannte Aufmerksamkeit und muss dafür seine ganze Zeit opfern. Die Welt hat sich in eine Formel 1-Rennbahn verwandelt. Schon beim kleinsten Augenblick der Unachtsamkeit droht die endgültigen Katastrophe. In dem Maße, in dem die Religion dem Menschen einst helfen sollte, alles zu überstehen und das Leben erträglich zu machen, indem sie das Glück in der zukünftigen Welt versprach, in dem Maße muss der Mensch heute auf seine eigenen Kräfte zählen, dank derer er schon in diesem Leben das Glück erreichen kann. Auf diese Art und Weise wurde das Leben selbst, mit Konsum erfüllt, eine neue Art von Religion, die ihre frühere, veraltete Form verdrängt.

In etwas milderer Form kündigt die These von der spontanen Säkularisierung die Unvermeidlichkeit der Privatisierung der Religion an. Modernisierungsprozesse verdrängen die Religion aus dem Bereich des öffentlichen Lebens und machen daraus eine Art Privathobby, dem nur ei-

nige ihre freie Zeit widmen. Die Religion, befreit von ihrer Verantwortung für den Staat, die öffentliche Moral und die Kultur, erhält den Stellenwert einer Kunstform, die im Leben des Menschen eine ähnliche Rolle spielt wie Poesie, Malerei oder Tanz. Das bedeutet, dass selbst wenn am Rande der modernen Welt noch fromme Menschen leben, die Religion in deren Leben eine diametral andere Rolle spielt als früher.

In *Charles Taylors* kürzlich veröffentlichter Arbeit *The Varieties of Religion Today* werden drei Modelle der Präsenz von Religion im öffentlichen Leben unterschieden, ein *paleodurkheimisches*, ein *neodurkheimisches* und ein *postdurkheimisches* Modell.¹ Das paleodurkheimische System, der Kontakt des Menschen mit dem *Sacrum*, setzt die Zugehörigkeit zu einer Kirche voraus, die grundsätzlich die ganze Gesellschaft umfasst, obwohl es in der Praxis auch geduldete Outsider und unbekehrbare Ketzer gibt. Im Neodurkheim-Modell trifft jeder eine individuelle Entscheidung für eine Konfession, die ihn dann jedoch mit seiner Kirche und mit dem politischen System verbindet. Ein besonderes Beispiel für ein solches Funktionieren der Kirche sind die Vereinigten Staaten von Amerika als neues erwähltes Volk (*one people under God*). In den beiden genannten Modellen gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott und der Staatsangehörigkeit, der es erlaubt, sie als Durkheim-Modelle zu bezeichnen. Der Unterschied zwischen beiden ergibt sich daraus, dass im Neodurkheim-System der Mensch die Werte annimmt, die er persönlich richtig findet, während im Paleodurkheim-Modell verlangt wurde, dass die Leute gezwungenermaßen einer ›legitimen‹ Kirche angehören, um – auch wenn es gegen den eigenen Willen war – in der ›richtigen‹ Verbundenheit mit Gott zu bleiben. Die von Taylor so genannte ›expressionistische Revolution‹ hat nicht nur dazu beigetragen, dass heute jeder Zwang im religiösen Bereich absurd erscheint, sondern sie hat auch die Überzeugung verbreitet, dass alle Andachtsübungen nur dann einen Sinn haben, wenn sie den Menschen persönlich ansprechen und ihm bei seiner seelischen Entfaltung, so wie er sie begreift, eine Hilfe sind. Früher war die Wahl der Konfession durch den Glauben der Apostel oder durch den Glauben der frühen Kirche in einen besonderen Rahmen eingebettet. Der Glaube des einzelnen Menschen war also in der Tradition verwurzelt. Heute hat eine solche Verwurzelung jede Bedeutung verloren. Die Bindung an das *Sacrum* wurde

¹ Vgl. *Charles Taylor*, »Oblicza religii dzisiaj«. Przełożył A. Lipszyc, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, 73–74 (deutsch: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002).

zu etwas Persönlichem und Autonomem – im Gegensatz zur Zugehörigkeit zur Kirche und zum Staat.

Warum praktizieren die Gläubigen die Religion dann überhaupt? Es geht hier weder um die Antwort auf existenzielle Fragen über den Sinn der Existenz der Welt und über die Bestimmung des Menschen noch um die Verzweiflung, in die diejenigen geraten, die keine Antwort darauf finden. Es geht vielmehr um die Suche nach so genannten Spitzenerlebnissen.² Als Ziel der Religion wird die Sicherstellung eines guten Selbstwertgefühls und psychischer Erlebnisse gesehen, die den mystischen Erlebnissen ähnlich sind und einst nur für wenige zugänglich waren. In den Modellen von Durkheim gab es die Überzeugung, dass am Anfang der Religion jene Menschen standen, die eine starke, ursprüngliche religiöse Erfahrung gemacht hatten. Diese Erfahrung wurde dann mit Hilfe verschiedener Institutionen weitervermittelt, was zur Folge hatte, dass ›normale Menschen‹, die in diesen Institutionen die Mehrheit bilden, sie gleichsam ›aus zweiter Hand‹ erleben. In der expressionistischen Kultur erfolgte die Demokratisierung der religiösen Erlebnisse. Wenn alle gleich sind, müssen mystische Erfahrungen jedem zugänglich sein, und das sogar sofort, ohne die Notwendigkeit der Askese und des Gebets und auch ohne das Beachten der von Gott gesetzten moralischen Normen.

Der fromme Konsument mystischer Erlebnisse befriedigt seine religiösen Bedürfnisse nach seinem eigenen Schema, so wie er es auch in anderen Bereichen macht. Er kommt ins Geschäft und wählt aus Tausenden von Waren die für sich aus, die ihm die intensivsten Sinneserlebnisse versprechen. Er kommt ins Multiplex-Kino und sucht sich diejenige Erotik aus, die gerade seiner Stimmung entspricht. Er setzt sich vor den Fernsehapparat und entscheidet, welcher der 500 Talkshows er sich heute Abend widmen wird. Die Übertragung solcher Schemata auf den Bereich der Religion führt dazu, dass es heute ein großes Bedürfnis nach ›lebendigen‹ und ›authentischen‹ religiösen Erfahrungen gibt. Die in Aussicht gestellte ›Authentizität‹ der religiösen Erfahrung wird zum zentralen Wert, viel bedeutender als die Orthodoxie. Eine Religion, die ›sich den Menschen anpassen muss‹, wird meist zum synkretistischen Produkt – Typ *self made*. Der Pietismus und andere ähnliche Bewegungen in der Geschichte haben auf die unmittelbare seelische Erfahrung der Göttlichkeit gesetzt. Sie setzten voraus, dass diese Art der inneren

² Vgl. Zygmunt Bauman, »Ponowoczesność jako źródło cierpień«, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, 310 (deutsch: Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg 1999).

Offenbarung grundsätzlich denselben Inhalt wie die spekulative Theologie hat, mit der Bemerkung, dass sie klarer und leichter anzueignen ist und dadurch in die Institution vom Durkheim-Typ führt. Die *postmoderne devotio* führt dagegen die Gläubigen vor allem aus der traditionellen Kirche hinaus. Religion wird nicht mehr nach den Kategorien der Kirche definiert. Im Westen ist kein Schwund der Frömmigkeit zu beobachten, sondern ein Schwund der Kirchlichkeit. Die traditionelle Kirche wird leer; daneben schießen aber »außerkonfessionelle Gemeinschaften« (*non-denominational Churches*) wie Pilze aus dem Boden.

Diese Entwicklung wird noch von zwei zu beachtenden Erscheinungen begleitet – der Verflachung der Konzeption der »tiefen religiösen Erfahrungen« und der Verwandlung der traditionellen Kirchen in »religiöse Supermärkte«. Im Bereich der Religion – ähnlich wie im Bereich der Kultur – bedeutet Öffnung gegenüber den Massen und Anpassung an die Gesetze des Marktes Geistlosigkeit und Anpassung »der Produktion« an den Geschmack des Durchschnittskunden. Karl Rahner hat einmal gesagt, dass in Zukunft ein frommer Mensch entweder »ein Mystiker« ist, der etwas »erfahren hat«, oder es gibt ihn nicht mehr. Es scheint, dass dieser Satz nur eine kleine Korrektur verlangt. *Die postmoderne devotio* mit der Mystifizierung als Massenerscheinung ist in ihrem Wesen eine Suche nach pseudo-mystischen Erlebnissen. Eine andere Frage betrifft die Tatsache, dass die traditionelle Kirche im Westen, die von zahlreichen Kirchenaustritten betroffen ist, in der Versuchung steht, sich an das Denken des freien Marktes anzupassen. Einerseits bringt dies die Gefahr mit sich, dass die Bedeutung des caritativen Wirkens, für das die Kirche in den Massenmedien gelobt wird, überakzentuiert wird, was aber auf Kosten der Verkündigung der Erlösung geht. Die Kirche bemüht sich, der Gesellschaft zu zeigen, dass sie eine genauso nützliche Institution ist wie die Wasserversorgung oder die städtische Kanalisation. Wenn allerdings Religion ähnlich wie Margarine oder Hygieneartikel anhand ihres Konsumwertes beurteilt wird, entsteht die Versuchung, genau die »Ware« zu liefern, für die es einen Bedarf gibt. Es sollte nicht bedauert werden, dass es heute so viele charismatische und andere Bewegungen gibt, die sich großer Beliebtheit erfreuen, aber sie bedeuten eine »Vermarktung« der Kirche, d. h. einen Versuch, sich an die Bedürfnisse der Konsumenten anzupassen. Dies könnte die Gefahr mit sich bringen, dass die Kirche ihren Verkündigungsauftrag aus den Augen verliert. Die Kirche muss alle Veränderungen wahrnehmen, die sich in Welt und Kultur ereignen, aber sie soll auch das Wesentliche ihrer Mission behüten, d. h. sie soll der Erlösung des Menschen dienen.

Zygmunt Bauman sieht noch eine weitere Rolle, die die traditionelle Religion in der postmodernen Welt spielen könnte. Auf dem freien Markt gibt es immer mehr Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen. Das sind Millionen unerfüllter Konsumenten, die hohe Qualen erleiden, wenn sie viele verlockende, bunte Dinge sehen, die ihnen nicht zugänglich sind. Das Schicksal dieser Verlorenen hat sie nicht von existenziellen Ängsten befreit, hat die Welt nicht freundlicher und verständlicher gemacht, sondern es führte dazu, dass sie sich im religiösen Fundamentalismus bergen, der »ein Kind« der Gegenwart ist. Fundamentalismus ist die einzige nicht privatisierte Form der Religion in der postmodernen Welt.³

2. EINE NEUE POSITION DER RELIGION

UND DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN POLEN IN DER ZEIT DES WANDELS – UNVERMEIDLICHE SÄKULARISATION ODER EIN KONFESSIONELLER STAAT?

Im Folgenden geht es um die Frage, inwiefern die religiöse Privatisierung in Polen auch nach dem Jahre 1989 zu beobachten ist. Man muss im Bewusstsein halten, dass die polnische Gesellschaft in dieser Zeit gleichzeitig vielen Prozessen unterzogen wurde, die sich in Europa und in der Welt abspielten, und zwar: die Transformation des Systems, die europäische Integration, die Verweltlichung und die Globalisierung. Besonders interessieren uns davon zwei: die Transformation des Systems und die Verweltlichung. Der Untergang des Kommunismus und die Aufhebung der Einschränkungen der Kirche hat zu einer »Explosion des Katholizismus«⁴ geführt. Die Kirche, bis 1989 ganz aus dem öffentlichen Leben verbannt und nur auf ihre rituelle Dimension beschränkt, ist in die ursprünglichen Bereiche ihrer Aktivitäten zurückgekehrt. Religionsunterricht wurde in den öffentlichen Schulen wieder als fakultatives Fach eingeführt, ebenso wie die Seelsorge in den Krankenhäusern, Gefängnissen und in der Armee. In den Massenmedien, gesetzlich verankert in Rundfunk und Fernsehen, erscheinen religiöse Sendungen. Die *Caritas* und viele katholische Laienvereine, u. a. die Katholische Aktion, wurden (wieder) eingerichtet. Beinahe von Grund auf neu wurde das katholische Schulwesen gestaltet. Im politischen Leben er-

³ Vgl. ebd., 314–321.

⁴ Dieses Phänomen hat sich auch auf andere in Polen anzutreffende Konfessionen und Religionen bezogen, aber – im Hinblick auf ihren Umfang – war es im öffentlichen Leben in wesentlich geringerem Grade zu bemerken.

scheinen Parteien, die sich offen auf christliche Werte berufen. Einige Jahre dauerte die große, öffentliche Debatte über die Anerkennung der Abtreibung, die mit der Annahme der gesetzlichen Kompromisslösungen endete. Sie war verknüpft mit einer anderen Debatte, nämlich über die Art und Weise der Anwesenheit der Kirche im öffentlichen und politischen Leben. Dieses Thema kehrte besonders in der Zeit der Wahlkampagnen regelmäßig zurück auf die politische Tagesordnung. In den Jahren 1993–1998 konzentrierte sich die Diskussion auf die Frage der Ratifizierung des im Sommer 1993 unterschriebenen Konkordats.

Die Aufhebung der Zensur und die Einführung der freien Medien sowie der erleichterte Grenzübergang haben ein heftiges Zusammentreffen der polnischen Gesellschaft mit den Wandlungsprozessen verursacht, die sich in der Kultur des Westens abspielten, u. a. auch mit der Erscheinung der o. g. Verweltlichung und Glaubensprivatisierung. Dann ist auch die Frage über die Unvermeidlichkeit dieser Prozesse entstanden. Ist der Massenkatholizismus in Polen eine außergewöhnliche Erscheinung im gegenwärtigen Europa, oder ist die Kirche in Polen ganz einfach verspätet, so dass sie früher oder später mit den Kirchen Westeuropas das Los der leeren Kirchen teilen wird? Die Modernisierungsprozesse, die zur Angleichung der Struktur der polnischen Gesellschaft an die Struktur der westlichen Gesellschaften führen sollten, sollten auch von einer Angleichung des Gesellschaftsbewusstseins der Menschen begleitet werden. Das, was den kommunistischen Behörden nicht oder nur teilweise gelang, sollte in der Demokratie erfolgen, nur in etwas weniger spektakulärer Art und Weise. Die aus dem Westen kommenden Theologen und Bischöfe haben mit Bewunderung auf die sich an Sonntagen stündlich füllenden Kirchen und auf die vollen Priesterseminare geschaut, aber auch mit einer gewissen Überlegenheit, die sich aus der Kenntnis der ›historischen Notwendigkeit‹ ergibt. Ihre Empfindungen haben sich oft mit der Vorhersage gedeckt, die z. B. das Prognosekomitee ›Polen im XXI. Jhdt.‹, das unter dem Vorsitz der Polnischen Akademie der Wissenschaft tagte, formulierte. Demnach sollte bis zum Jahre 2010 »die Säkularisation in Polen zu einem für das Frankreich der neunziger Jahre charakteristischen Zustand«⁵ führen.

Der polnische Episkopat hat sich mit dieser These von der Unvermeidlichkeit des Prozesses der Verweltlichung nicht abgefunden. Vielmehr hat er nach neuen Wegen der Evangelisation gesucht, die der Verweltli-

⁵ *L. Kuźnicki*, »Polska w roku 2010 (projekcja optymistyczna)«, in: Komitet Prognoz »Polska w XXI wieku« przy Prezydium PAN, »W perspektywie roku 2010«, Warszawa 1995, 180.

chung nachdrücklich vorbeugen sollen. Es wurde beschlossen, dass man die Volkskirche nicht zu schnell ins Museum der Raritäten verlegen, sondern sie vielmehr durch die Entwicklung der Gemeinschaftskirche modernisieren will. Die Überzeugung, dass eine aktive Haltung gegenüber neuen Konfessionen möglich sei, führte dazu, dass als Ideal kein Modell einer Elitekirche oder einer ›Kirche der Diaspora‹ entwickelt wurde, die in der Zukunft in neoheidnischer Umgebung funktionieren sollte. Stattdessen wurde die Notwendigkeit ernsthafter Arbeit betont, die auf eine Vertiefung des Glaubens im Rahmen der so genannten Massenkirche abzielen sollte. In dieser Zeit beobachten wir auch eine ziemlich schnelle Entwicklung neuer Bewegungen und Gemeinschaften, sehr oft vom Westen importiert, die unzweifelhaft ein Element der ›Wahlkirche‹ bilden. Die Rückkehr des Religionsunterrichts in die öffentlichen Schulen, die Entwicklung der katholischen Medien – auch wenn dieser Prozess von vielen Schwierigkeiten begleitet wurde –, die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben und vor allem die Entschiedenheit, mit der die Hierarchie der Kirche ihre Mission angenommen hat, führten dazu, dass sich dreizehn Jahre nach ›der Wende‹ die Indikatoren der Religiosität der polnischen Gesellschaft nicht wesentlich verändert haben. Man bemerkt die Stabilität der Indikatoren »*Sonntägliche Kirchgänger*« (1980: 51%; 1989: 46,7%; 1999: 46,9%) und den Anstieg der Indikatoren »*Kommunionempfangende*« (1980: 7,8%; 1989: 9,9%; 1999: 16,3%). Es ist kein Verfall der religiösen Weltanschauung und kein Schwund des Glaubens zu beobachten. Man kann eher von einer Vertiefung der Religiosität in gewissen Kreisen der Katholiken und von einer Erneuerung der traditionellen, gewohnheitsmäßigen Religiosität reden.⁶ Das wird begleitet von einer Vergrößerung der Distanz zwischen den regelmäßig Praktizierenden und Tiefgläubigen einerseits und den unregelmäßig Praktizierenden andererseits.

Dies bedeutet, dass im polnischen Katholizismus der prozentuale Anteil der Tiefgläubigen wächst. Zugleich weitet sich die selektive Einstellung zur Wahrheit des Glaubens und zu den Lehren der Kirche aus, besonders auf dem Gebiet des Sexuallebens. Es kommt zu einer immer stärkeren Polarisierung der Haltungen. Diese Selektivität des Glaubens im dogmatischen und moralischen Bereich ist nicht unbedingt mit einem Schwund der Kirchlichkeit verbunden. Im o. g. idealen Modell der Privatisierung des Glaubens bedeutet dies zugleich eine Loslösung von der traditionellen religiösen Institution. Anders in Polen, wo die Menschen,

⁶ Vgl. J. *Mariański*, »*Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim*«, Lublin 1998, 155.

wenn sie ihren eigenen, privaten Glauben kreieren, den traditionellen Andachtsübungen auf unverändertem Niveau am treuesten bleiben und sich offiziell als der katholischen Kirche zugehörig erklären. Das Phänomen der beobachteten gesellschaftlichen Schizophrenie ist ein Teil der vom Kommunismus ererbten gesellschaftlichen Schizophrenie, in der das öffentliche Leben durch das Regime kontrolliert wurde, während im privaten Leben gegensätzliche Verhaltensweisen galten. Zum Teil kann man das mit der Tatsache erklären, dass das immer wieder dominierende Modell der Glaubenserfahrung der ›Katholizismus aus Gewohnheit‹ im Rahmen der so genannten ›Volkskirche‹ ist. Außerdem sind der Katholizismus und sein Zeremoniell in Polen ein Teil der nationalen Identität. Beginnend mit der Zeit der polnischen Teilungen Ende des 18. Jhdts., durch die Zeit der Kriege und der deutschen Okkupation hindurch bis zum Ende des Kommunismus, ist die Angehörigkeit zur polnischen Nation mit der Angehörigkeit zur katholischen Kirche sehr eng verbunden. Andachtsübungen funktionieren nicht nur als Mittel des Kontaktes mit Gott, sondern auch als Kommunikationsweise im Rahmen der irdischen Gesellschaft. Beispiele dafür sind auch die im 19. Jhd. entstandene fastenzeitliche Andachtsübung ›Gorzkie żale‹ (›Bittere Trauer‹), Besuche in verschiedenen Kirchen am Karsamstag am Grab Christi, was auch patriotische Bedeutung hatte, sowie das Feiern der Hl. Messe in den Werften während der Streiks im Jahre 1980 oder Hl. Messen, die in Anliegen der Heimat während des Kriegszustands gefeiert wurden. Solch eine doppelte Dimension hatten auch die päpstlichen Besuche in der Heimat.

Die Privatisierung des Glaubens bedeutet auch eine Neigung, die Anwesenheit der Kirche aus dem Bereich des öffentlichen Lebens auszuschließen. Nach dem ersten Zeitabschnitt der ›Wende‹ sind in Polen Stimmen erklingen, dass die Kirche versuche, für sich die meistbegünstigte Position im Staat zu erkämpfen bzw. sogar nach einem konfessionellen Staat zu streben. Auf der Suche nach den Ursachen dieser Verdächtigungen kann man auch auf eine gewisse Ungeschicklichkeit verweisen, mit der sich Geistliche in der demokratisch organisierten Sphäre des Politischen verhalten. Gewöhnt daran, die Vertreter des ganzen Volkes gegenüber den kommunistischen Behörden zu sein, haben nicht alle Priester und Bischöfe bemerkt, dass sich unter den neuen Verhältnissen der Bedarf nach derartigem Dienst wesentlich verringert hat. Es eröffneten sich nämlich Aussichten zur Selbstorganisation im Rahmen der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft entsprechend verschiedenen Präferenzen. Der Prozess des Lernens, wie die Kirche nach dem II. Va-

tikanischen Konzil (1962–1965) am politischen Leben neu teilnehmen kann, hat bis etwa 1993 gedauert. Eine weitere Ursache der Konflikte in diesem Bereich war der so genannte ›Substitutionsfehler‹. Die sich in einer etwas schwierigen moralischen Situation befindenden postkommunistischen Bewegungen haben den wirkungsvollen Versuch übernommen, der Gesellschaft zu suggerieren, dass der von ihnen freigegebene Platz der monopolistischen Organisation, die Einfluss auf das ganze gesellschaftliche und politische Leben ausübte, jetzt von der katholischen Kirche besetzt werde. Diese Veränderung sollte dann nur darauf beruhen, dass die ›rote Diktatur‹ durch eine ›schwarze‹ ersetzt würde. Diese Interpretationsweise passte genau in das Schema der Realitätswahrnehmung, in dem die Mehrheit der Polen erzogen wurde. Die Wiedergewinnung der neuen Arbeitsbereiche durch die Kirche sollte diese These bestätigen. Auf das sowjetische Koordinationsmodell zwischen Kirche und Staat verzichtend, haben vor diesem Hintergrund viele Beobachter die Annahme des französischen Modells vorgeschlagen, welches man als das einzige hinstellte, das mit den demokratischen Prinzipien übereinstimmt.

Nach Jahren der Umwandlung hat sich in Polen eine neue Art der Anwesenheit der Kirche und der Religion im öffentlichen und politischen Leben herausgebildet. Auf juristischem Gebiet ist das durch die polnische Verfassung vom 02.04.1997 und durch das am 28.07.1993 unterschriebene Konkordat, das am 23.02.1998 ratifiziert wurde, bestimmt. Das in diesen Dokumenten angenommene Modell der gegenseitigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist durch drei Fachausdrücke gekennzeichnet, die aus *Gaudium et spes*, der Pastorkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (1965), stammen: Autonomie, Unabhängigkeit und Zusammenarbeit. Im Artikel 25 der Verfassung lesen wir: »Die Beziehung zwischen Staat und Kirche sowie anderen konfessionellen Vereinen gestaltet sich basierend auf den Prinzipien der Anerkennung ihrer Autonomie und gegenseitiger Unabhängigkeit in ihrem jeweiligen Bereich, sowie auch auf dem Prinzip der Zusammenarbeit zum Wohl der Menschen und zum Gemeinwohl.« Die Grundlage des institutionellen Verhältnisses ist die Anerkennung des Grundrechts auf Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit in der individuellen, gemeinschaftlichen und institutionellen Dimension, im privaten und öffentlichen Bereich (vgl. Art. 53).

In Anlehnung an die so bestimmte juristische Basis gestaltete sich die neue Art und Weise der Anwesenheit der Kirche im öffentlichen Leben. Sogar in der Zeit des Kommunismus ist es den Behörden nicht gelun-

gen, alle öffentlichen Erscheinungen der Religiosität abzuschaffen. An Straßenkreuzungen und auf den Höfen in der Stadt waren immer kleine Kapellen und Kreuze anzutreffen, an denen sich die Leute spontan, vor allem im Mai, getroffen haben, um gemeinsam zu beten. Unaufhörlich sind die Pilger durch alle diese Jahre zu Fuß von Warschau nach Tschentochau gegangen. Die öffentlichen Auferstehungs- und Fronleichnamprozessionen sind erhalten geblieben, sowie auch der Besuch der Pfarreien und Familien durch eine Kopie der Schwarzen Madonna aus Tschentochau, der Besuch der Gräber der Verstorbenen am Allerseelentag etc. Nach 1989 kamen zu dieser Liste noch öffentliche Kreuzwege auf der Straße am Karfreitag und religiöse Jugendtreffen am Lednica See mit vielen Tausenden Teilnehmern hinzu. Eine besondere Rolle im ›öffentlichen Wirken‹ der Kirche haben päpstliche Wallfahrten in die Heimat gespielt. In die Programme der staatlichen Feiern werden sehr oft Heilige Messen und fromme Gebete eingebracht. Neben dem Bürgermeister oder dem Präsidenten war und ist immer der Pfarrer oder der Bischof präsent, weil jede Brücke oder Fabrik geweiht sein muss. In den Zeiten, in denen im Westen nicht nur über die Notwendigkeit der strikten Separation von Staat und Religion diskutiert wird, sondern auch Versuche der ›Desinfektion‹ des öffentlichen Raumes von allen Anzeichen der Religion unternommen werden, wird in Polen eine solche Tendenz nur mit totalitärer Macht assoziiert und Religion als ein gewöhnliches und allgemein akzeptiertes Zeichen des öffentlichen Lebens gesehen. Ein gutes Beispiel dafür ist das im Parlamentssaal aufgehängte Kreuz.

Die Situation sieht jedoch nicht ideal aus. Die allgemeine Einwilligung zur Anwesenheit von Kirche und Religion im öffentlichen Leben betrifft, ähnlich wie am Ende der Ära des Kommunismus, vor allem ihre rituelle Rolle. Die Vertreter der Kirche haben also das Recht, sich öffentlich zu zeigen und den Gottesdienst öffentlich zu halten; zugleich aber sollen sie entsprechend der allgemein verbreiteten Überzeugung keinen realen Einfluss auf das öffentliche Leben nehmen. Dies bedeutet also eine Zustimmung zum religiösen Zeremoniell, nicht aber zum unmittelbaren Einfluss auf die Organisation des Lebens, besonders des politischen. Es meint eher eine Akzeptanz der öffentlichen Riten, nicht aber des öffentlichen Gewissens der Kirche. Die Polen identifizieren sich immer noch eher durch die Teilnahme an religiösen Riten mit Religion und Patriotismus als durch das Dogma des Glaubens und durch moralische Prinzipien. Für einen beträchtlichen Teil ist die Religion leider nicht mehr ein persönlicher Wert und eine innere Erfahrung, son-

dern ein Element des Gemeinschaftslebens, das keine Konsequenzen im täglichen Leben haben muss.

Passt die in Polen zu beobachtende Religiosität ganz zu dem postdurkheimischen Modell? Es scheint, dass sich diese Frage noch nicht endgültig beantworten lässt. Viele Anzeichen einer solchen *devotio postmoderna* lassen sich auch in Polen beobachten. Es ist aber noch nicht abzusehen, dass diese in Zukunft die Religiosität der Polen dominieren wird. Der Glaube wird immer mehr individualisiert, aber zugleich wird der Bedarf gemeinsamer Bindung im Rahmen traditioneller, religiöser Institutionen nicht geringer. Die neue Wirklichkeit hat auch eine neue Motivation geschaffen, um ›im Glauben Trost‹ zu suchen. Das alltägliche Leben wurde mit Demokratie und freiem Markt nicht automatisch leichter und angenehmer. Erlernte Unbeholfenheit, Arbeitslosigkeit, Angst vor Herausforderungen verbunden mit europäischer Integration und Globalisierung, der Wiederhall des Krieges auf dem Balkan und schließlich die terroristischen Attentate in den Vereinigten Staaten sind Ursachen für die nicht schwächer werdende Gültigkeit der neodurkheimischen Identität. Die neue Welt bringt eine neue Art von Ängsten mit sich, die eine der wichtigsten Ursachen der Popularität solcher traditionalistischer Bewegungen wie ›Radio Maria‹ in Polen oder der Erfolge der extremen Rechtsparteien in Westeuropa sind. Man darf schließlich nicht vergessen, dass es immer solche Leute geben wird, denen eine vorübergehende religiöse Begeisterung nicht reicht, sondern die eine vertiefte religiöse Erfahrung suchen und bereit sind, eine Disziplin des geistigen Lebens anzunehmen, um dieses Ziel zu erreichen.