



Michael Prosser-Schell (Hg.)

## **Populare religiöse Kultur, Konflikte und Selbstverge- wisserung in multiethnischen und multikonfessionellen Einwanderungsgebieten**

Ausgewählte neuere Forschungen und  
Dokumentationen mit einem Schwerpunkt  
auf dem Mittleren Donauraum

**ivDE** FREIBURG

WAXMANN

Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde  
der Deutschen des östlichen Europa

Herausgegeben von Werner Mezger

Band 17

Michael Prosser-Schell (Hg.)

Populare religiöse Kultur,  
Konflikte und Selbstvergewisserung  
in multiethnischen und  
multikonfessionellen  
Einwanderungsgebieten

Ausgewählte neuere Forschungen und Dokumentationen  
mit einem Schwerpunkt auf dem Mittleren Donauraum



Waxmann 2016  
Münster • New York

Gedruckt mit Mitteln des Innenministeriums Baden-Württemberg

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISSN 2198-0659

Print-ISBN 978-3-8309-3551-3

E-Book-ISBN 978-3-8309-8551-8

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2016

[www.waxmann.com](http://www.waxmann.com)

[info@waxmann.com](mailto:info@waxmann.com)

Umschlaggestaltung: Christian Averbeck, Münster

Titelbild: © DoraZett – fotolia.com

Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.  
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des  
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

# Inhalt

<i>Michael Prosser-Schell</i> Zur Einbegleitung . . . . .	7
<i>Dániel Bárh</i> An der Grenze von westlichem und östlichem Christentum: Koexistenz und Konflikte der Religionen im südungarischen Bácska-Gebiet im 18. Jahrhundert . . . . .	19
<i>Juliane Brandt</i> Religionsausübung als Gemeinschaftspraxis höriger Untertanen. Die Reformierten in Tata in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts . . . . .	31
<i>Anikó Szilágyi-Kósa</i> Eine geschichtsträchtige Reise aus Nordbaden nach Ungarn und ihre Folgen . . . . .	57
<i>János Bednárík</i> Der Tumult von Budakeszi. Analyse eines lokalen Konflikts aus dem 19. Jahrhundert. . . . .	73
<i>András Grósz</i> Jakob Bleyer und die katholische Kirche in Ungarn . . . . .	117
<i>Torsten W. Müller</i> Wallfahrten der Heimatvertriebenen in der SBZ/DDR . . . . .	131
<i>Michael Prosser-Schell in Zusammenarbeit mit Gábor Barna</i> Bericht und Dokumentation: Die Renovierung der Wallfahrtskirche Maria Radna und die Neueröffnungsfeier am 2. August 2015. . . . .	159
<i>Dominik Wunderlin</i> Mariastein (CH) – Eine religiöse Heimat für Wallfahrer mit Migrationshintergrund . . . . .	175

*Ilona L. Juhász*

Totengedenken und Todesstellen-Denkmale

am Straßenrand . . . . . 191

Autorinnen und Autoren . . . . . 213

*Michael Prosser-Schell*

## Zur Einbegleitung: Populäre religiöse Kultur, Konflikte und Selbstvergewisserung in multiethnischen und multikonfessionellen Einwanderungsgebieten.

Ausgewählte neuere Forschungen und Dokumentationen mit einem Schwerpunkt auf dem Mittleren Donauraum

Langer Titel. Worum geht es? Bereits seit Längerem beschäftigt sich ein Zweig der Untersuchungstätigkeit und Dokumentation im IVDE Freiburg mit dem Verhältnis von Religion und Migration. Nicht um Religion *an sich* kann es dabei zu tun sein, sondern um die Praxis, wie sie sich bei den betroffenen Menschen, bei Angesiedelten, Bürgern und Dorfbewohnern abspielt, bei den sogenannten einfachen Leuten. Das umreißt schon den Ansatz, wie er seit der klassischen volkskundlichen Kulturanalyse gepflegt worden ist, hier in der Überschrift wird dieses mit „populärer religiöser Kultur“ angesprochen. Kultur meint immer auch die Verfahren und Handlungen, wie und mit denen sich Menschen in den jeweils historisch gegebenen Umständen zurechtzufinden versuchen. Religiöse Systeme lieferten und liefern bedeutende, sogar zentrale Elemente jener Kommunikationsweise, in der Menschen ihren Alltag bauen, Notsituationen begegnen, Kontroversen austragen, in der sie Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung artikulieren. Hier, in diesem Buch, sind es zumeist (nicht stets, jedoch in der ganz überwiegenden Mehrzahl der Beiträge) solche Konflikt- und Selbstvergewisserungsphänomene, die mit einer Einwanderungssituation einhergehen, in einer solchen relevant waren und sind. Die Überschrift zeigt zudem, zwischen welchen möglichen gesellschaftlichen Kraftfeldern Konflikte ablaufen und Selbstvergewisserungsverfahren deutlich wahrnehmbar werden können – zum Beispiel im Zusammentreffen unterschiedlicher Glaubenssysteme und unterschiedlich ethnisch definierter Herkunftsverständnisse oder Leitbilder. Wir haben als Forschungsbereich in diesem Buch dem Mittleren Donauraum eine bevorzugte Stellung gegeben, nicht aber allein eine Situierung in diesem zum Auswahlmaßstab gemacht. Damit wäre ein zweites Merkmal des vorliegenden Sammelbandes angedeutet: Die Zusammenstellung der Beiträge folgte der primären Maßgabe, dass die Verfasserinnen und Verfasser ihre jeweils eigenen, von ihnen selbst geplanten, eruierten und konzipierten Projekte, Arbeiten, Befunde, Erkenntnisse und damit eben auch ihre eigenen Entdeckungen zum Vorschein bringen sollen. Das Buch verzichtet auf ein einrahmendendes, themenbündiges Konzept. Als Binfaden wirkt allein die

Frage nach der Praxis der Religion, der religiös durchwirkten Kultur. Die Zusammenstellung resultiert einerseits aus engerem, über Kooperationsverträge beschlossenen Zusammenwirken, andererseits aus forschungsintensiven Arbeits- und Austauschrelationen, wie sie durch Gastvorträge, gemeinsame Tagungsveranstaltungen, durch Studienaufenthalte (etwa über Forschungsstipendien) oder durch Exkursionen entstehen. Es kam in der Auswahl darauf an, einige nach meiner Überzeugung herausragende, instruktive und weiterführende Forschungsbeiträge, die bisher nur in ungarischer Sprache ausgeführt worden sind, hier – gegebenenfalls aktualisiert – in deutscher Sprache vorzustellen und sie mit Beiträgen aus Deutschland zusammenzubringen.

Im ersten Beitrag befasst sich *Dániel Bárth* mit der südlichen Bácska-Region im 18. Jahrhundert. Thematisiert werden Ko-Existenz und Konflikte der Religionen an der Grenze von westlichem und östlichem Christentum. Diese Region stellt nach Bárth ein klassisches Anschauungsbeispiel für ein historisches multiethnisches Einwanderungsgebiet dar – mit zahlenmäßig starken ungarischen, serbischen, deutschen, aber auch kroatischen (bunjewatzenischen), rusinischen, armenischen und jüdischen Gruppen: Es ist wohl ein entscheidender Befund, dass diese Region zur angegebenen Zeit eine Region im Aufbau war, wo, wie Bárth schreibt, streng genommen nur wenige „Einheimische“ lebten, sondern Zuwanderer verschiedener Konfessionen und Ethnien. Der Beitrag beschreibt und analysiert verschiedene, auch synkretistische Gebetsformen und populäre Wallfahrten sowie das Aufsuchen heiliger (Wasser-)Quellen, beschreibt auch obrigkeitliche Maßnahmen, um möglichst den Vorrang des katholischen Glaubens durchzusetzen, da der Huldigungseid der Untertanen – also deren Zugehörigkeitsverpflichtung zum habsburgischen Königtum – darin begründet lag. Zum Kernstück des Beitrags wird die Stadt Zombor mit den (teilweise öffentlichen, publikumswirksamen) Exorzismen eines Franziskanerpaters und der darauffolgenden Ausweisung des Mönchs aus der Stadt. Bárth sieht und zieht inhaltlich gerechtfertigte Parallelen zum Fall des „Wunderheilers“ und Exorzisten Johann Gassner im damaligen Bistum Konstanz und im süddeutschen Raum zur Mitte des 18. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Eine neue, bei Redaktionsschluss im

---

1 *Drascek, Daniel*: Wie der Wunderheiler und Exorzist Johann Joseph Gaßner (1727–1779) den Teufel austrieb und dadurch die Gemüter seiner Zeitgenossen erhitzte. Vom Vordringen der Aufklärung und dem wankenden Glauben an die Macht des Bösen. In: Unger, Klemens/ Geiger, Karin/ Tausch, Sabine (Hg.): *Brücke zum Wunderbaren. Von Wallfahrten und Glaubensbildern. Ausdrucksformen der Frömmigkeit in Ostbayern*. Regensburg 2014, S. 273–279; *Midelfort, H. C. Eric*: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven 2005.

Erscheinen begriffene ungarischsprachige Monografie des Verfassers wird zu diesem Thema weitere Aufschlüsse erbringen.<sup>2</sup>

An Dániel Bárths Arbeit schließt sich der Beitrag von *Juliane Brandt* über die reformierten Protestanten während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der nordwestungarischen Kleinstadt Tata an. Brandt geht ganz konkret, über die empirische Beobachtung der historischen Praxis, auf das konfligierende Verhältnis zwischen einem Teil der konfessionell-protestantischen Untertanenschaft und der konfessionell-katholisch bestimmten Obrigkeit ein. Die in meisterlicher Manier vorgetragene Studie legt über einen Untersuchungszeitraum bis hin zum Toleranzedikt Josephs II. dar, wie eine untertänige Gemeinde an ihrer Konfession und ihrer Religionsausübung in einer gemischtkonfessionellen Stadt festzuhalten versuchte, wie sie sich bemühte, bestimmte, ganz konkrete Leistungen zu erbringen, um für sich ein Kirchengebäude zu erhalten, um eine Pfarrerstelle zu besetzen, und um das gegebene Spannungsverhältnis mit der habsburgischen Staatskonfession auszutariieren – ein Spannungsverhältnis etwa zwischen der Notwendigkeit der Zurückhaltung bei der öffentlich-repräsentativen, reformierten Religionsausübung und gleichzeitiger lokal-obrigkeitlicher Aufforderung, Predigten katholischer Geistlicher mitanzuhören. Der Beitrag zeigt: Die Konfession war hier wichtig und verbindlich, weniger die Sprache oder die Ethnie. Tata beherbergt heute ein Ungarndeutsches Museum und pflegt übrigens eine Partnerschaft mit der Stadt Gerlingen/ Nordwürttemberg, wo jährlich die zentrale Kulturtagung der Ungarndeutschen in Deutschland sowie der „Schwabenball“ stattfinden.

Im Beitrag von *Anikó Szilágyi-Kosa* geht es zunächst um die bereits 1714 erfolgte Einwanderung in den Ort Barnag bei Veszprém. Hier sollte ein bereits bestehendes Dorf mit Siedlern aus dem heutigen Nordbaden noch ausgebaut werden. Nach einem zweiten Ansiedlungsvertrag 1723 erreichten Barnag weitere Einwanderer, wohl aus dem Elsass, der Schweiz und aus dem Schwarzwald. Markante, petrifizierte Monumente der historisch herzeleitenden Identität von Barnag bilden die Sakralbauten der Gemeinde, neben dem Kirchengebäude insbesondere die auffallende und ungewöhnlich gestaltete Kalvarienanlage, deren Renovierung 2012 abgeschlossen werden konnte. Szilágyi-Kosas Arbeit widmet sich jedoch nicht allein der im Staatsarchiv Würzburg neu aufgefundenen Anwerbungsurkunde und den Begleitumständen, sondern gerade auch der im Jahr 2014 in Barnag veranstalteten Feier zum 300-jährigen Jubiläum. Deren Hauptteil bestand in

---

2 *Bárth, Dániel*: A zombori ördögüző. Egy 18. századi ferences mentalitása. [Der Exorzist von Sombor. Die Mentalität eines Franziskaners aus dem 18. Jahrhundert]. Budapest 2016 [im Druck].

der szenisch-schauspielerischen, phantasievollen Bühnendarstellung der Einwanderung durch heutige Schulkinder, um sowohl der älteren wie der jüngeren Generation das geschichtliche Werden ihres Ortes bewusst zu machen. Anikó Szilágyi-Kosa lehrt und forscht im Fach Germanistische Sprachwissenschaft an der Universität Veszprém, engagiert sich jedoch auch heimatkundlich für die Gemeinde Barnag; ihr Beitrag hier geht auf einen Vortrag am Thementag des IVDE zur volkskundlich-kulturanthropologischen Frömmigkeitsforschung im Juni 2015 zurück.

Der folgende Beitrag über den „Tumult von Budakeszi“ (1857 bis 1862) von *János Bednárík* zeigt uns einen eskalierenden Streit zwischen einem Dorfgeistlichen und seiner Pfarrgemeinde im 19. Jahrhundert: Die Gemeinde Budakeszi in den Budaer Bergen war ein seit dem endenden 17. Jahrhundert mehrheitlich von Einwanderern aus dem süddeutschen Raum besiedeltes, größeres, deutschsprachiges Dorf (mit etwa 2.700 Einwohnern zur Jahrhundertmitte). Wenn im vorher von Juliane Brandt behandelten Fall der Kleinstadt Tata der Zusammenstoß von Pfarrvolk (Gläubigen) und religiöser Aufsicht über eine vorwiegend *strukturelle* Betrachtung aufgeschlüsselt wurde, so werden hier Personen in den Blick genommen und nicht allein von ihrer beruflichen, gesellschaftlichen, ethnischen und sozialen Position her, sondern auch von den in den verfügbaren Quellen sich spiegelnden *individuellen* Charaktereigenschaften her aufgeschlüsselt. (Was wiederum mit dem hervorragenden Quellenbestand zusammenhängt, ein eben durch diesen Konflikt erzeugtes, umfangreiches Konvolut von archivalisch überlieferten Schriftstücken, die es nur hier für Budakeszi so gibt und andernorts nicht.) Bednárík verzichtet fast ganz auf ethnische und ethnizistische Zuweisungen, sondern rückt die Bedingungen und die Vorgaben von damaliger Lebenswelt und Lebensform in seinen Fokus. Die Betrachtung der Konflikte im Beitrag zuvor über Tata (mit dem Zusammenstoß von reformierten Gläubigen und Grundherrschaft zur Mitte des 18. Jahrhunderts) und im Beitrag János Bednáríks wirken komplementär zusammen. Zum einen wird ein primärer Blickfokus auf Struktur, Normen und übergreifende Dekrete gewählt, zum anderen ein Blickfokus auf Personen, wobei jedoch die Schilderung der Strukturen im Hintergrund keineswegs ausfällt. Beide aber erhellen im Prinzip dasselbe, nämlich die Wechselwirkung des Handelns von Personen bzw. Individuen und dem übergreifenden kirchen- und staatsadministrativen Normensystem bzw. den gouvernemental gesetzten Strukturen. Bednáríks Arbeit stellt eine nach meiner Einschätzung fulminante Forschungsstudie eines Nachwuchswissenschaftlers dar, sie bildet den Extrakt der fortgeschrittenen Dissertationsschrift des Verfassers in ungarischer Sprache am *Folklor Tanszék* (Lehrstuhl für Folkloristik) der ELTE-Universität Budapest.

Der Verfasser forscht als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Volkskunde der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und war zweimal Stipendiat des Landes Baden-Württemberg im IVDE Freiburg.

*András Grósz* schreibt im nächsten Beitrag über den Minderheitenpolitiker Jakob Bleyer (1874–1933) und sein Verhältnis zur katholischen Kirche in Ungarn. Die Vorfahren der Familie Bleyers waren aus dem oberrheinischen Schwarzwald, aus Au im Murgtal (über Rastatt) ins Reich der Stephanskronen eingewandert und waren dort in der bereits erwähnten Süd-Batschka-Region, im Dorf Tscheb<sup>3</sup> ansässig geworden. Jakob Bleyer selbst wurde 1874 in Tscheb im Königreich Ungarn geboren und wuchs in der Donaumonarchie auf, wurde durch die Leitbilder und einer noch von Jókai Mór und etwa dem Kronprinzen Rudolf († 1889) bestimmten *raison d'être* dieses Vielvölkerstaates geprägt; er arbeitete nach wissenschaftlicher Ausbildung (Studium der Germanistischen und Ungarischen Philologie, daneben auch erhebliche Einflüsse durch den kulturhistorischen Ansatz Lamprechts in Leipzig) zunächst als Gymnasiallehrer ab 1897 in Budapest, dann ab 1905 als Universitätsprofessor ebenfalls in Budapest. Es erscheint kaum als Zufall, dass Bleyer sich 1920 (noch während der Verhandlungen von Trianon) dem auf Karl IV. bauenden, zunächst das Habsburgerkönigtum für Ungarn erhalten wollenden „Volksrat“ anschloss. Bleyer war bis zu seinem Tod 1933 der wichtigste politische Repräsentant der in Ungarn lebenden Deutschungarn oder, je nach Terminologie und Perspektive, der ungarländischen Deutschen bzw. der Ungarndeutschen. Viele Nachfahren der Ansiedlergeneration, wie wir sie noch in der heterogenen Frömmigkeitgeschichte des frühen 18. Jahrhunderts kennenlernen können, fanden sich nun, circa 200 Jahre oder vier bis fünf Generationen später, als „Nationale Minderheit“ der Republik Ungarn wieder, deren Staatsoberhaupt nicht mehr der habsburgische *Apostolische König* war. Das Problem bestand nun darin, dass viele Nachfahren der deutschen Einwanderer gerade auf den Dörfern ihre Volkskultur in ihrer eigenen Sprache (das waren deutsche Dialekte mit einigen ungarischen Lehnwörtern) beibehalten hatten und Bleyers Minderheitenpolitik dies auch, um sie nicht „verwahrlosen“ zu lassen (Bleyers Formulierung), weiter beibehalten *wollte*. Bleyers Absicht berief sich dabei, weil er sich auf die k.u.k.-Doktrin der multiethnischen Leistungsmaxime nicht mehr berufen konnte, auf die Staatsidee König Stefans des Heiligen<sup>4</sup> – als eine ein gemischtethnisches Ungarn überdachende

3 Ungarisch hieß der Ort „Dunacsebb“, während der Zugehörigkeit zum Königreich Jugoslawien dann „Cib“ und seit 1945 „Celarevo“, im heutigen Vojwodina-Gebiet, Serbien.

4 *Magyar, Zoltán*: Der heilige Stephan, König von Ungarn. In: Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa, hg. v. Joachim Bahlcke/ Stefan Rohdewald/ Thomas

Staatsidee. Mit der durch den Völkerbund sanktionierten Rechtsstellung der „Nationalen Minderheiten“ und dem Wegfall des Monarchen (also des symbolischen, personalen, gesamt-identitätsstiftenden Zentrums) wurde nun aber ein ungarndeutsches Nationalgefühl bewusstgemacht, gepflegt und mobilisiert. Es wurden einschlägige, auf die Klientel zugeschriebene und an sie adressierte Druckmedien zentral produziert und an Einzellokalitäten distribuiert – Grósz behandelt hier insbesondere das „Sonntagsblatt“. Dass András Grósz aber die Rolle der katholischen Kirche hervorhebt, ist geradezu geboten, denn insbesondere auf dem Lande gehörten die Pfarrer zu den allerrelevantesten Kulturvermittlern, deren Meinung in vielen fraglichen Dingen des Alltags den Ausschlag gab. Für Bleyer, einen tiefgläubigen Katholiken, entstand hier, wohl wider Erwarten, im Laufe seines Wirkens mehr und mehr ein neues kontroversielles Potential betreffend die Haltung des ungarischen katholischen Klerus. Grósz' Beitrag verdanken wir hier die umfassende Rezeption der historischen (Forschungs-)Literatur beider Sprachen (über die hinaus wir aus kulturanthropologischer Sicht vielleicht noch die Studie der Germanistin Eszter Kiséry<sup>5</sup> zu erwähnen haben). Grósz war 2013 Stipendiat des Landes Baden-Württemberg im IVDE Freiburg; man darf gespannt sein auf die Veröffentlichung der an der ELTE-Universität Budapest vorgelegten Dissertationsschrift.<sup>6</sup>

Der folgende Beitrag von *Torsten W. Müller* widmet sich dem großen Forschungsfeld von Flucht, Vertreibung und Integration in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Hier geht es um das Thema der Heimatvertriebenen-Wallfahrten. Die Wallfahrtsveranstaltungen haben vielen der aus Ostmitteleuropa geflüchteten und vertriebenen Deutschen nach der Ankunft in den ersten Jahren neben einer sehr wichtigen spirituellen Stärkung auch Gelegenheit zum sozialen Zusammentreffen, Beieinandersein und Informationsaustausch gegeben. Denn solange in den alliierten Besatzungszonen Militärrecht galt, galt auch ein (politisches) Versammlungsverbot für die Heimatvertriebenen. Die Wallfahrtsveranstaltungen wurden genutzt, gerade auch von den Ungarndeutschen und den Deutschen aus der jugoslawischen Batschka und dem Banat, um die hergebrachten Formen der Religionsaus-

---

Wünsch. Berlin 2013, S. 534–543; *Schell, Csilla*: Das Fest des St. Stephan als überdachendes Identitätsangebot. In: Fest, Brauch, Identität – Ünnepe, szokás, identitas. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder, hg. v. Csilla Schell/ Michael Prosser. Freiburg 2008, S. 15–86.

5 *Kiséry, Eszter*: Jakob Bleyers Wien-These. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 3. Ausg. (1998), Univ. Debrecen, o. Seitenzahl, publ. 18.11.1999.

6 *Grósz, András*: A Deutschungar Bleyer Jakab – különös tekintettel a katolikus egyházhoz füzödö kapcsolatára (1920–1933). PhD Disszertáció [Bölcsészettudományi Kar der ELTE. Budapest (in Vorbereitung)].

übung in noch fremder Umgebung praktizieren zu können (eigene Gebete, eigene Lieder) und um den traditionellen Habitus (etwa im Kleidungsverhalten) ohne Aversion der Alteingesessenen zu präsentieren<sup>7</sup> – um damit also kulturelles Selbstbewusstsein aufrecht zu erhalten und kulturelle und religiöse Selbstvergewisserung zu betreiben. Für die westlichen Besatzungszonen und die frühe Bundesrepublik ist dies bereits ausgiebig untersucht worden;<sup>8</sup> Müller bietet dankenswert nun als veritables „missing link“ seine Untersuchungserträge aus der Sowjetischen Besatzungszone und der DDR. Zu Recht bezeichnet er die massenhafte Zwangsmigration und Einsiedlung katholisch geprägter Vertriebener in ein mindestens seit dem 30-jährigen Krieg historisch protestantisch geprägtes Umfeld als nachgerade epochal. Dazu kam, dass die einschlägigen Konflikte nicht allein die konfessionellen Unterschiede betrafen, sondern dass in der SBZ und der DDR notwendigerweise Auseinandersetzungen mit einer atheistischen Regierungs- und Staatsauffassung entstehen mussten. Der Aufsatz im vorliegenden Band geht auf einen Vortrag Müllers beim IVDE-Thementag zur volkskundlich-kultur-anthropologischen Frömmigkeitsforschung im Juni 2015 zurück und beruht auf seiner vor kurzem publizierten Dissertation.<sup>9</sup>

Unser Buchband konnte ebenso dankenswert einen Beitrag über Mariastein in der Schweiz als Wallfahrtsort für Migranten von *Dominik Wunderlin* gewinnen. Wunderlin war als Kurator mit der letzten großen internationa-

- 
- 7 Der Volkskundler Eugen Bonomi, selbst ein aus Ungarn Vertriebener, hat dies als Zeitzeuge eindrücklich formuliert, s. *Bonomi, Eugen*: Ungarndeutsche Wallfahrten nach Mariazell (Österreich) im 20. Jahrhundert. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 13 (1970), S. 136–190, s. insbes. S. 152. Zu den Konfliktsituationen zwischen Einheimischen und Ungarndeutschen im Spiegel von Vertriebenenbriefen an Eugen Bonomi in Südwestdeutschland nach 1945 s. neuerdings *Schell, Csilla*: „... aber wen[n] man sich Deutsch beken[n]t, darf man nicht mehr nachhause wenn es einmal soweit kom[m]t“. Adatok egy Württembergbe küüzött budaörsi család integrációjához magánleveleik tükrében. In: Pro Minoritate, 2016. Nyár (Német kitelepítések – 70 éve [70 Jahre Vertreibung der Deutschen]). Budapest 2016, S. 19–46.
- 8 Immer noch ein unverzichtbares Standardwerk: *Schroubek, Georg Richard*: Wallfahrt und Heimatverlust. Marburg 1968; exemplarische neuere Arbeiten aus dem IVDE: *Fendl, Elisabeth*: Religion als Heimat und Konfliktfeld. Populäre Frömmigkeit zwischen Anpassung und Eigensinn. In: Bendel, Rainer/ Kustermann, Abraham (Hg.): Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945. Berlin 2010, S. 91–111; *Prosser-Schell, Michael*: Heimatvertriebenen-Wallfahrten. Aspekte volkskundlicher Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Freiburg und der Donauschwaben. In: Kranemann, Benedikt (Hg.): Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum. Stuttgart 2012, S. 188–216.
- 9 *Müller, Torsten, W.*: In der Fremde glauben. Die Auswirkungen von Flucht und Vertreibung im Ostteil des Bistums Fulda. Würzburg 2015 (= Erfurter theologische Studien; 108).

len Wallfahrtskulturausstellung im deutschsprachigen Raum befasst gewesen („Pilgern boomt“ in Basel).<sup>10</sup> Über Mariastein als Ziel von Geflüchteten und Vertriebenen im und nach dem Zweiten Weltkrieg hatte schon Georg Schroubek berichtet. Im Krieg waren hierher Hilfesuchende über die Grenze aus dem Elsass gekommen, um Trost und Rat zu suchen.<sup>11</sup> Nach dem Krieg war Mariastein in den 1950er Jahren einer der kleineren Versammlungsorte von deutschen Vertriebenengruppen ostmitteleuropäischer Herkunft, die in Freiburg im Breisgau und Südbaden einquartiert worden waren. Und nach 1956 organisierten viele Ungarn, die in der Schweiz Zuflucht gefunden hatten, Wallfahrtsveranstaltungen in Mariastein, Schroubek nennt als deren bedeutendste den ungarischsprachigen großen Gottesdienst in der berühmten Felsengrotte noch am 28. Februar 1961.<sup>12</sup> Das IVDE wollte durch Wunderlin zunächst darüber Näheres wissen, doch es stellte sich heraus, dass gerade gegenwärtig Mariastein noch immer ein Anziehungspunkt für Migranten ist, die zahlreich in die wirtschaftsstarke Basler Metropolregion einwandern – insbesondere für einen Teil der etwa 50.000 christlichen *und* hinduistischen Tamilen in der Schweiz, die infolge des langwährenden Bürgerkrieges von Sri Lanka seit der Mitte der 1980er Jahre geflohen sind. In diesem Zusammenhang waren auch Neuformen, sogar umstrittene Synkretismen in Mariastein zu beobachten (*im Prinzip* ähnlich denen, wie sie Bárth in der frühneuzeitlichen Einwanderungszeit der Bácska-Region an Fluss-, Quell- und Brunnen-Heiligtümern beschrieben hat). Den heutigen, volkskundlich und populärreligiös überaus interessanten Entwicklungen geschuldet, hat der Beitrag zu Mariastein seine Schwerpunktsetzung dahingehend verändert. Insgesamt gesehen, dies stellt der Beitrag Wunderlins jedoch deutlich heraus, wird der Wallfahrtsort sowohl von Pilgern aus dem südlichen Oberrheingebiet wie auch von Einwanderergruppen mit Herkunft aus dem östlichen Mitteleuropa (Ungarn, Polen, Slowakei, Slowenien, Kroatien) und Südeuropa (Spanien, Portugal, Italien) bis hin etwa zu geflohenen Christen aramäischer Sprache aus dem Irak regelmäßig aufgesucht.

Der Dokumentationsbeitrag von *Michael Prosser-Schell/ Gábor Barna* macht auf die Neueröffnungsfeier der Wallfahrtskirche Maria Radna im Banat nach ihrer baulichen Sanierung und Erweiterung aufmerksam. Mit dem Projekt der Renovierung ist Maria Radna in das Europa identifizierende Kulturerbe eingegangen. Die große offizielle katholische Messfeier am 2. August 2015 wurde besucht von religiösen *und* politischen Repräsentanten zahlreicher europäischer Länder verschiedener konfessioneller, nationaler

---

10 *Wunderlin, Dominik* (Hg.): Pilgern boomt. Basel [Museum der Kulturen] 2013.

11 *Schroubek*, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm.8), S. 132.

12 Ebd.

und sprachlicher Zugehörigkeit. Die multiethnische Zusammensetzung des historischen Banatgebiets, wo sich über Jahrhunderte verschiedene europäische Kontaktpunkte beobachten lassen, macht diese Vielfältigkeit der Teilnehmerschaft verständlich und erklärbar. Neben einer Skizze der kulturgeschichtlichen Entwicklung dieses Wallfahrtsortes referiert der Beitrag vor allem über die riesige, katalogisierte Ansammlung an Votivtafeln,<sup>13</sup> die sowohl den historisch hohen populären Zuspruch und die weite Ausstrahlung der Wallfahrtsstätte bezeugen als auch die Diversität der Pilger und Pilgergruppen. Insbesondere zeigt sich in Radna, dass die Zuwendung zum Wallfahrtsort in extremen, lebensbedrohlichen Notfällen auch in der Zeit des Sozialismus und im technischen Zeitalter seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert aufrechterhalten wurde – überstandene schwere Krankheiten und vor allem überstandene schwere Verkehrsunfälle mit Motorwägen sind Beispiele, die sich auf zahlreichen neueren Votivtafeln mitgeteilt finden. Wesentliche Teile des hier vorliegenden Beitrags verdankt das IVDE der seit 2012 vertraglich bestehenden Kooperationsarbeit mit dem Lehrstuhl für Volkskunde/ Kulturanthropologie der Universität Szeged sowie der dort angesiedelten Außenstelle der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung Religiöser Kultur. Ein großer Dank des Herausgebers geht in diesem Falle zudem an Herrn Josef Lutz mit dem St. Gerhardswerk in Deutschland.

Abschließend steht in unserem Buch der Beitrag von *Ilona L. Juhász* über die Todesstellen-Denkmale und das Totengedenken an den Straßen in der Südslowakei nach schweren Verkehrsunfällen. Ilona Juhász hat bereits seit den frühen 1990er Jahren das populäre und inzwischen wahrhaft populäre Phänomen untersucht und eine große, ungarischsprachige Monografie vorgelegt („*A harmincnégyes kőnél. Haláljelek és halálhelyjelek az utak mentén*“ vom Jahr 2013).<sup>14</sup> Der in diesem Band auf Deutsch publizierte Beitrag beruht auf ihrer Monografie und ergänzt sie stellenweise.<sup>15</sup> Juhász hat – was wegen Platzmangel hier nur skizziert werden kann – unter anderem mehrere

---

13 Barna, Gábor (Hg.): „Mária megsegített“. Fogdalmi tárgyak Máriaradnán. 2 Bde. Szeged 2002.

14 In Übersetzung: „Beim Kilometer 34...“. Totengedenken und Todesstellen-Denkmal am Straßenrand“, erschienen: Somorja–Komárom: Fórum Kisebbségkutató Intézet–Etnológiai Központ, 2013.

15 Der Text geht auf einen Vortrag zurück, den Juhász beim IVDE-Thementag zur volkskundlich-kulturanthropologischen Frömmigkeitsforschung im Juni 2015 gehalten hat. Er markiert ein gewichtiges Forschungsergebnis aus dem Zentrum für Europäische Ethnologie am Forum-Institut für Minderheitenforschung in Somorja-Komarno in der Slowakei; das IVDE ist mit dem Forum-Institut für Minderheitenforschung/ Zentrum für Europäische Ethnologie in Komarno seit 2011 durch einen Kooperationsvertrag sowie durch mehrere Tagungsveranstaltungen, Exkursionen und durch wissenschaftliche Beiratstätigkeiten verbunden.

instruktive Beispielfälle während einer Entwicklung hin zu immer größerer und intensiverer Ornamentierung und artifizieller Ausstattung einzeln verfolgen und darstellen können. So konnte dokumentiert werden, wie über mehrere Jahre hinweg die zunächst nur kleinen, eher unauffälligen Holzkreuze durch massive, in Steinmetzkunst bearbeitete und mit Bildern der Toten versehene Monumente ersetzt wurden. Durch das Heranbringen typischer, festlicher Accessoires wird die Erinnerung an die Toten teilweise auch in die Weihnachts- und Ostertage mit einbezogen. Nach allem, was wir aus der bisherigen Forschung wissen, sind die Todesstellen-Denkmale am Straßenrand ebenfalls ein popular initiiertes Phänomen, sind nicht von Amts wegen, nicht aus dem Schulunterricht und nicht aus einer liturgischen Form heraus initiiert worden. Der Beitrag führt verdienstvoll in die Forschungsgeschichte des Themas ein: Er greift vorhergehende Untersuchungen in einem internationalen und mehrsprachigen Rahmen auf – auch Untersuchungen aus Ostmitteleuropa, die hierzulande bislang nicht bekannt waren. (Juhász kann die früheste Forschung dem alten Jugoslawien zuordnen, hier der kroatischen Volkskundlerin Zorica Rajkovič.) Wichtige historische Referenzpunkte bilden in sachlicher Hinsicht die so genannten „Marterln“, Bildstöcke oder Kreuzdenkmale zur Markierung eines tödlichen Unfalls, die (früher häufiger als heute) am Wegesrand gesetzt wurden, um Vorübergehende zum Gebet aufzufordern für die Verunglückten, die ohne Sterbesakramente aus dem Leben gerissen worden waren. Sie lassen sich, wie Walter Hartinger und Konrad Köstlin schon 1992 dargelegt haben, als Vorläufer der heutigen Todesstellen-Denkmale betrachten.<sup>16</sup> Der überindividuelle, universale christlich-religiöse Bezug indessen ist nicht mehr in allen Fällen gegeben. Nach Juhász handelt es sich zu einem wesentlichen Teil um Kreuze, die oft allein als Zeichen eines geschehenen Todesfalles, ohne Referenz auf die transzendente Verheißung der christlichen Religion aufgestellt wurden: eine Tendenz des „Brauchs ohne Glaube“, die Leopold Schmidt<sup>17</sup> schon angedeutet und antizipiert hatte. Wir haben es hier, in der genannten Untersuchungsregion und während dieser so ausgewählten Untersuchungszeit, mit einer nach den Grenzöffnungen in Ostmitteleuropa exponentiell gewachsenen Mobilität und Automobilisierungsfrequenz zu tun – und deswegen auch mit einer im allgemeinen Bewusstsein deutlich erhöhten und dinglich-wahrnehmbar repräsentierten Anzahl schwerer Verkehrsunfälle. Über diese von Juhász untersuch-

---

16 Hartinger, Walter: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S. 85; Köstlin, Konrad: Totengedenken am Straßenrand. Projektstrategie und Forschungsdesign. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 95 (1992), S. 305–320.

17 Schmidt, Leopold: Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen. Würzburg 1977 (= Studienhefte zur allgemeinen und regionalen Volkskunde; 5).

ten Phänomene gehört nunmehr weniger der Oberbegriff der „Migration“, sondern vielmehr schon der Begriff der „Mobilität“ – schnelle, umfassende Mobilität mit Automobilen und Motorrädern macht innerhalb des heutigen Europa die traditionelle Migration oft schon überflüssig, weil Menschen auf Erwerbssuche nicht mehr ihren Behausungsstandort wechseln, sondern mit Automobilen temporär fernpendeln. Hier, übrigens, zeigt sich empirisch die Wirklichkeit des Zusammentreffens der Europäer, die längst eingerichtet ist: Neben den ungarischen und slowakischen Namen fand Frau Juhász in dieser Region Südslowakei entlang der Landstraßen viele Unfalldenkmale für Betroffene aus dem Ausland, etwa aus Polen, Italien, Österreich und aus Deutschland.



Dániel Bárb

## An der Grenze von westlichem und östlichem Christentum: Koexistenz und Konflikte der Religionen im südungarischen Bácska-Gebiet im 18. Jahrhundert

Um die vermischte Koexistenz von verschiedenen ethnischen Gruppen, die zudem noch unterschiedlichen Religionen angehören, zu untersuchen, dürfte es schwierig sein, in Europa ein passenderes Gebiet historischer Forschung zu finden als jenes der südungarischen Region namens Bácska, welche heute überwiegend ein Teil Serbiens ist. Diese Region, die mehr als zehntausend Quadratkilometer umfasst, befand sich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges in den Händen des ungarischen Königreiches und war formell ein Komitat Ungarns.<sup>1</sup>

Im 16. Jahrhundert fielen die mittelalterlichen Dörfer und Städte der Bácska der osmanischen Eroberung zum Opfer, welche sich vom Süden her ausbreitete. Während der osmanischen Besetzung, die ungefähr eineinhalb Jahrhunderte andauerte, wurde die Bevölkerung – und insbesondere der ungarische Teil – gravierend reduziert. Im 17. Jahrhundert begannen ethnische Gruppen der Südslawen sich in diesen unbewohnten Gebieten anzusiedeln. Der habsburgische Königshof unterstützte die Ansiedlung von Serben, die während des Befreiungskrieges am Ende des 17. Jahrhunderts ihren militärischen Dienst ausgeübt hatten. In diesem Jahrhundert ließen sich neben den orthodoxen Serben auch eine beträchtliche Anzahl an römisch-katholischen Südslawen in diesem Gebiet nieder. In ihrer Religionspraxis spielten die Franziskanermönche eine herausragende Rolle.<sup>2</sup> Diese römisch-katholischen Südslawen, kroatischer Herkunft und aus Bosnien kommend, wurden in damaligen historischen Quellen als *illyricus/ illyrici* bezeichnet, doch dieser umfassende Ausdruck stand für mehrere, diverse ethnische Gruppen (im Ungarischen *sokác, bunyevác, rác*), die in enger linguistischer und anthropologischer Verwandtschaft standen. Erst durch ethnographische

---

1 *Borovszky, Samu* (Hg.): *Bács-Bodrog vármegye*. [Komitat Bács-Bodrog] Bde. I–II. Budapest 1909.

2 *Hoško, Franjo Emanuel*: *Franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj kroz stoljeća Kršćanska sadašnjost*. Zagreb 2000; *Molnár, Antal*: *Tanulmányok az alföldi katolicizmus török kori történetéhez* [Studien zur Geschichte des Katholizismus der ungarischen Tiefebene in der Türkenzeit]. Budapest 2004, S. 41–79.

Untersuchungen des 19. und 20. Jahrhunderts wurden diese Gruppen dann definitiv unterschieden.<sup>3</sup>

Im 18. Jahrhundert fand eine großangelegte Wiedereinsiedlung und ein enormes Bevölkerungswachstum statt: An den ehemaligen, zerstörten und verlassenen mittelalterlichen Dörfern und Städten wurden allmählich neue Siedlungen errichtet. Noch die gegenwärtigen Verhältnisse beruhen im Wesentlichen auf dieser Epoche. Die Bevölkerung des modernen Zeitalters gelangte in diese Region hauptsächlich auf zwei Wegen: entweder im Verlauf von *organisierten* Siedlungsbewegungen oder durch *spontane* Migration. Die *organisierte* Ansiedlung wurde vom habsburgischen Königshof dirigiert. Eine akzeptierte Prämisse der historischen ungarischen Forschung ist, dass der habsburgische Hof die organisierte Ansiedlung von *römisch-katholischen* Deutschen aus dem südlichen Teil Deutschlands vorzog und förderte. Obwohl tatsächlich beobachtet werden kann, dass die Mehrheit der Bevölkerung in den deutschen „Schachbrett“-Dörfern, deren Struktur von Ingenieuren sorgfältig geplant wurde, römisch-katholisch war, scheint diese Annahme betreffend der Einstellung der Bevölkerung eher stereotypisch und irreführend zu sein. Denn es sollte berücksichtigt werden, dass der gleiche königliche Hof in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die Ansiedlung von lutherischen Deutschen förderte. Des Weiteren zogen auch unierte Ruthenen aus der fernerliegenden, nordöstlichen Region Ungarns in die Bácska. Schließlich zog der größte Teil dieser neuen Bevölkerung langsam und *spontan* aus den nördlichen und südlichen Teilen des Landes heran. Vornehmlich Ungarn, aber in geringerem Maße auch Slowaken und Deutsche kamen durch diese Art spontaner Migration hierher. Außerdem siedelten sich auch kleine armenische Kolonien an (beispielsweise bei Újvidék/ Novi Sad).<sup>4</sup>

Die Verteilung der Bevölkerung hinsichtlich der Nationalität und Religionszugehörigkeit änderte sich beständig im Laufe des 18. Jahrhunderts, doch

---

3 *Sarosác, György*: Magyarország délszláv nemzetiségei [Die südslawischen ethnischen Gruppen in Ungarn]. Népi kultúra – Népi társadalom VII. Budapest 1973, S. 369–390.

4 *Gyevai, Péter*: A Tiszai korona-kerület telepítéstörténete [Die Siedlungsgeschichte im Kronbezirk Theiss], Bde. I–III. Kalocsa 1992; *Bárh, János*: Népcsoportok, néprajzi csoportok és történeti-néprajzi tájak a Duna–Tisza közén [Volksgruppen, ethnographische Gruppen und historisch-volkskundliche Regionen zwischen der Donau und Theiss]. In: ders. (Hg.): Dunáninnen-Tiszáninnen. Kecskemét 1995, S. 7–21; *ders.*: Szállások, falvak, városok. A magyarság települési hagyománya [„Szallaschen“, Dörfer, Städte. Die Siedlungstradition des ungarischen Volkes]. Kalocsa 1996; Népcsoportok, néprajzi csoportok és történeti-néprajzi tájak a Duna–Tisza közén [Volksgruppen, ethnographische Gruppen und historische-volkskundliche Regionen zwischen der Donau und Theiss]. In: ders. (Hg.): Dunáninnen-Tiszáninnen. Kecskemét 1996, S. 37–45.

leider kann diesen Tendenzen aufgrund des Mangels an Statistiken kaum mit sichereren Zahlen nachgespürt werden. Es stehen uns lediglich mehr oder weniger exakte Daten aus dem 19. Jahrhundert zur Verfügung. Was mit Bestimmtheit gesagt werden kann, ist, dass die Bevölkerung dieser Region sehr komplex hinsichtlich der religiösen und ethnischen Aspekte war. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts lebten fast 400.000 Menschen in ungefähr 100 Siedlungen. Schon für die Dörfer war die religiöse und ethnische Diversität charakteristisch, noch eindeutiger kann dies im Falle der Städte konstatiert werden. Schätzungsweise zwei Drittel der Bevölkerung waren römisch-katholisch und ein Viertel war (griechisch-)orthodox. Zu diesen Angaben sollten die christlich-protestantische (ca. 10%) sowie die israelitische Glaubensrichtung (ca. 1%) hinzubedacht werden. Was die ethnische Verteilung betrifft, so lässt sich neben einer relativen Mehrheit von Ungarn auch eine bemerkenswerte Zahl an Deutschen, Serben und (römisch-katholischen) Südslawen erkennen. Die Anzahl der Slowaken, Ruthenen und Juden machten einige wenige Prozente aus.<sup>5</sup> Die religiöse Verteilung wies eben nur teilweise auf ethnische Grenzen hin, aber in manchen Fällen lässt sich doch eine feste Verbindung zwischen ethnischer und religiöser Identität beobachten. Was mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass die Serben orthodox waren, die oben genannten Südslawen römisch-katholisch, die Ruthenen und die Armenier griechisch-katholisch, die Juden israelitisch. Diese Situation war nicht so einfach und klar bei anderen Nationalitäten. Die Mehrheit der Ungarn in der Bácska war römisch-katholisch, zahlreiche Gruppen von Ungarn aber waren auch Protestanten. Die Mehrheit der ungarischen Protestanten gehörten dem calvinistischen (oder: helvetischen) Bekenntnis an. Neben den römisch-katholischen Deutschen lebten auch Lutheraner und in geringerem Maße calvinistische Deutsche in diesem Gebiet. Die überwiegende Mehrheit der Slowaken in der Bácska waren Lutheraner, eine Minderheit von ihnen war römisch-katholisch.<sup>6</sup>

Wie nach diesem kurzen Überblick vielleicht deutlich geworden ist, war die Bevölkerung der Batschka ziemlich stark differenziert, sowohl im religiösen als auch im ethnischen Sinne. Aufgrund ihrer Vertretung in der Gesamtbevölkerung sowie der staatlichen und königlichen Erlasse und Verordnungen war es nichtsdestotrotz eindeutig die römisch-katholische Kirche, deren Privilegien sich in diesem Zeitraum durchsetzten. Die gesamte

---

5 *Bottlik, Zsolt*: Adatok Bács-Bodrog vármegye vallási-etnikai képéhez (1715–1851) [Zum religiös-ethnischen Bild des Komitats Bács-Bodrog]. In: Udvari István: A Mária Terézia-féle úrbérrendezés forrásai a magyarországi délszláv népek nyelvén II. Bács vármegyei szerb és bunyevác jobbágyok úrbéri bevallásai. Nyíregyháza 2003, S. 117–143.

6 *Bárth* 1995 (wie Anm. 4), S. 11–19.

Region gehörte zu der Zentralungarischen Diözese Kalocsa und befand sich unter der Autorität der Bischöfe dieser Diözese. Diese Autorität herrschte nicht nur über die katholische Kirche vor, sondern zu einem gewissen Grad über jede Konfessionsgemeinschaft.<sup>7</sup>

Besondere Aufmerksamkeit wurde denjenigen *östlichen* Christen gewidmet, die eine Union mit Rom geschlossen hatten (*Unierte Kirchen*). In dieser Zeit hat die griechisch-katholische Liturgie- und Kirchenorganisation erst an Form gewonnen. Die Mehrheit der unierten Ruthenen war in zwei Dörfern (Keresztúr und Kucora) in der Bácska versammelt. Im Zusammenhang mit den bischöflichen Visitationen wurden jene Probleme aufgelistet, die ihren Ursprung in der Union hatten. Während des 18. Jahrhunderts war es in den ruthenischen Dörfern in der Bácska erst durch ein Corpus von kirchlichen Dekreten möglich, diese Einheit in die alltägliche Praxis umzusetzen, denn sie fehlte in der östlichen Liturgie.

Die Position der Protestanten während einer Periode von fünf Dekaden zwischen den beiden königlichen Hauptdekreten 1731 (*Carolina Resolutio*) und 1781 (*Edictum Tolerantiale*) war, euphemistisch gesagt, unvorteilhaft: In dieser Zeit wurde die Verbreitung der protestantischen Religionspraxis untersagt und auf einige wenige Orte beschränkt. Für gewöhnlich war es nur die *private* Ausübung der Religion, die gewährt wurde. Dies bedeutete, dass es den Protestanten nicht erlaubt war, eine Kirche oder eine Kapelle zu errichten. Sie konnten nur bei sich zuhause gemeinsam mit anderen Familienmitgliedern ihre Gebete ausführen. Protestantische Geistliche befanden sich unter der römisch-katholischen Kirchenautorität, selbst in dogmatischen Fragen (zum Beispiel in der Art und Weise der Taufe). Gemischte Ehen konnten nur durch römisch-katholische Priester arrangiert werden, und selbst in rein protestantischen Heiratsvorgängen waren es allein die römisch-katholischen Autoritäten, die zuständig waren. Im Falle von gemischten Ehen mussten protestantische Anwärter ein Dokument vorlegen, in welchem er oder sie das Einverständnis dafür gaben, dass jedes Kind römisch-katholisch erzogen wurde. Für die Protestanten waren katholische Feste obligatorisch. Um irgendeinen Posten im staatlich-administrativen Apparat einnehmen zu können, musste man einen Eid schwören, in dem man sich an die geheiligte Jungfrau Maria und die katholischen Heiligen wandte. In dieser Hinsicht kam es erst zu einer Veränderung, als die Dekrete des aufgeklärten

---

7 Tóth, Tamás: A Kalocsai-bácsi Főegyházmegeye 18. századi megújulása Patachich Gábor és Patachich Ádám érsekek idején (1733–1784) [Die Erneuerung der Erzdiözese Kalocsa-Bács im 18. Jh. unter Gábor und Ádám Patachich (1733–1784)]. Budapest/Kalocsa 2014.

Herrschers Joseph II. gegen Ende des 18. Jahrhunderts veröffentlicht wurden, etwa das vorhin erwähnte und berühmte *Edictum Tolerantiale* (1781).<sup>8</sup>

Die Orthodoxen befanden sich in einer vorteilhafteren Position als die Protestanten. (Sie wurden in damaligen römisch-katholischen Kirchen-Quellen als *schismaticos* bezeichnet, also als Schismatiker oder Dissidenten betrachtet.) Die staatliche Unterstützung der orthodoxen Serben wurde bis zur Hälfte des Jahrhunderts beibehalten, da diese den militärischen Verteidigungsdienst übernommen hatten. Der königliche Hof kümmerte sich um die Belange der Protestanten und der Orthodoxen separat und regelte die Religionsausübung der Serben mit einem besonderen Übereinkommen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In der vorhergehenden Periode war es auf lokaler Ebene oftmals der Fall, dass die kirchlichen Seelenhirten nicht wirklich zwischen den Orthodoxen und den Protestanten unterschieden haben. Im Hinblick auf die Verteidigung der römisch-katholischen Religion und des Glaubens waren es jedoch die Protestanten, die im Vergleich zu den Orthodoxen eindeutig als eine gefährlichere Gruppe angesehen wurden.<sup>9</sup>

In jenen Siedlungen, in denen eine bemerkenswerte Anzahl von Orthodoxen lebte, war es ihnen ohne Restriktionen erlaubt, Kirchen zu errichten und Priester zu unterhalten. Deren eigene Bischöfe hatten die Autorität und Aufsicht über die lokalen kirchlichen Gemeinden. Verpflichtend war für sie die Abhaltung von nur vier römisch-katholischen Festen – Christgeburt, Ostern, Pfingsten und Fronleichnam. In der Praxis bedeutete dies, dass Gaststuben und Geschäfte an diesen Tagen geschlossen blieben. Im Falle von anderen kleineren Festen blieben die Geschäfte und Gaststuben nur von 8:00–11:00 Uhr vormittags geschlossen. Alle diese Dekrete hatten in den Siedlungen, deren Bevölkerung aus unterschiedlichen Konfessionsgemeinschaften bestand, also eine reale Bedeutung und reale Konsequenzen. In solchen gemischten Dörfern lag beim Bischofsbesuch ein besonderes Augenmerk auf dem Verhalten jener „Dissidenten“. Im Laufe dieser Besuche wurden Beschwerden des römisch-katholischen Priesters sowie der Glaubensgemeinschaft gesammelt und aufgezeichnet. Selbstverständlich ergaben sich Verletzungen und Beschwerden zwischen den verschiedenen Konfessionsgemeinschaften, die nahe bei- und nebeneinander leb-

---

8 *Kosáry, Domokos*: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon* [Kulturgeschichte Ungarns im 18. Jh.]. 2. Aufl. Budapest 1983, S. 83–89, S. 386–396; *Bahlcke, Joachim*: *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790)*. Stuttgart 2005; *Bendel, Rainer/ Spannberger, Norbert* (Hg.): *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands; 48.)* Köln/Weimar/Wien 2015.

9 *Kosáry* 1983 (wie Anm. 8), S. 89–93.

ten. So beschwerten sich beispielsweise die römisch-katholischen Dörfler in einem Visitationsbericht von 1767 über die Orthodoxen, da diese sich in ihren Augen nicht angemessen an katholischen Festen beteiligten und sogar am Karfreitag Glocken läuten ließen. Im gleichen Jahr lässt sich eine Aufzeichnung finden, nach der es in der kommunalen Ratsversammlung einer Stadt Repräsentanten für die orthodoxen Einwohner gab, obwohl diese sich in einer Minderheitenposition befanden: Der lokale Magistrat war orthodox, das Notariat war römisch-katholisch, und von vier Räten waren drei ebenfalls römisch-katholisch und einer orthodox. Die Mitglieder des Gemeinderates wechselten von Jahr zu Jahr. Zu Zeiten, in denen der Kommunalrat römisch-katholisch war, wurde die Anzahl der orthodoxen Berater verdoppelt; hierdurch wurde dann eine katholische Mehrheit in der Stadtregierung gewährleistet. Dennoch war auch bei diesem System nicht auszuschließen, dass Konflikte entstanden, oder besser gesagt, ein Potential entstand, in dem jeder kontroverse Vorfall in einem religiösen Kontext gesehen werden konnte. Dies kann in Kommentaren wie diesen beobachtet werden: Der orthodoxe Rat sperrte den Kantor der römisch-katholischen Kirche in den „Stock“ (den Arrest) wegen einiger unwichtiger und unbedachter Bemerkungen und ließ ihn dort für eine ganze Nacht.<sup>10</sup>

In Bezug auf die religiösen Praxen des 18. Jahrhunderts in dieser Region habe ich Forschungen seit mehr als fünfzehn Jahren unternommen; dabei habe ich die Methodik der Mikro-Historie und Historischen Anthropologie angewendet. Meine Forschung basiert vorwiegend auf kirchlichen und zu einem geringeren Teil auf administrativen Quellen weltlicher Behörden. Es ist unvermeidlich, dass diese eher kurze Darlegung nur einen kleineren Teil der Forschungen wiedergeben kann. Nach meinen Erfahrungen muss ich festhalten, dass diese Thematik noch jahrzehntelanger weiterer Forschung bedarf. Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass diese historische Forschung unser Verständnis für die chaotischen Verhältnisse der jüngeren Vergangenheit in dieser Region fördern kann.

Der untersuchte Zeitraum war jedoch ein relativ *friedlicher*. Die Koexistenz verursachte selbstredend einige Konfliktsituationen wechselseitiger Wirkung. Aber die Konflikte im 18. Jahrhundert waren nicht die eines größeren Ausmaßes. Andererseits waren auch die gegenseitigen Beeinträchtigungen und Einwirkungen nicht wirklich spektakulär, doch mikro-historische Untersuchungen können dabei helfen, solche sichtbar zu machen. Im

---

10 Bárh, Dániel: Bácskai népszokások a XVIII. századi egyházi források tükrében [Volksbräuche von Batschka im Spiegel der kirchlichen Quellen aus dem 18. Jh.]. In: Bárh, János (Hg.): Bács-Bodrogtól Bács-Kiskunig. Baja/Kecskemét 2003, S. 27–45.

Folgenden möchte ich einige Einzelfälle in Verbindung mit der Beziehung zwischen östlichem und westlichem Christentum darlegen.

Es gibt einige sozusagen ‚*selbstverständliche*‘ Parallelen in den orthodoxen und römisch-katholischen Praktiken. Um welche es sich dabei handelt, kann im Hinblick auf Dogma, Liturgie und religiöse Institutionen genau beantwortet werden: Wenn wir an dem Phänomen der populären Religiosität und der alltäglichen religiösen Praxis und Frömmigkeit interessiert sind, sollten wir die Ebene unter dem offiziellen elitären Religionssystem unter Zuhilfenahme von entsprechenden Quellen genauer untersuchen. An dieser Stelle ist hinzuzufügen, dass die Erforschung der archaischen oder apokryphen *Volksgebete* in der ungarischen Folklore in den letzten Jahrzehnten einen starken Zuwachs erfahren hat. Bei diesen Untersuchungen wurden aufgrund von populären Gebeten, die in der Batschka gesammelt wurden, auch vergleichende Aspekte integriert. Die vergleichende Analyse der ungarischen und südslawischen Volksgebete hat nicht nur die interethnischen Austauschmechanismen zu Tage gebracht, sondern auch einen möglichen interkonfessionellen Austausch angedeutet. In diesem Prozess sind die nicht oder kaum vorhandenen sprachlichen Hindernisse zwischen den Serben und den römisch-katholischen Südslawen ein signifikanter Faktor.<sup>11</sup>

Die umfassende Untersuchung der verschiedenen Gnadenorte aus diesem Gesichtspunkt heraus wäre also von Interesse, aber in dieser Beziehung sind nur einige Anfangsschritte unternommen worden. Jüngst wurde die Aufmerksamkeit der Forschung auf diejenigen kleineren heiligen Wasserquellen lokaler oder mikroregionaler Bedeutung gelenkt, die einerseits keine offizielle Anerkennung und Billigung erreicht haben, andererseits aber von den Menschen der Region gepflegt wurden; sie führten dort ihre paraliturgischen Handlungen und Zeremonien über Jahrzehnte, ja sogar über Jahrhunderte weiter fort. Entlang eines der Nebenflüsse der Donau, des Flüsschens Mosztonga, wurden 14 solcher so genannter „Heiligtümer“ gezählt. Unter diesen waren nur zwei offiziell anerkannt und wirkten als Pilgerort und Wallfahrtsziel, aufgesucht von zehntausenden von Menschen. Im Falle der anderen zwölf „Gnadenorte“ kann das Anbeten von Bäumen, Ikonen und Marienbildern festgestellt werden, genauso wie der Glaube an die heilende Kraft von „heiligen“ Wasserquellen. Dieses archaische religiöse Phänomen hat einen ganz offensichtlichen interkonfessionellen Charakter. Einige „heilige“ Quellen können als *gemeinsame*, sowohl von Orthodoxen wie auch von

---

11 Silling, István: Magyar és délszláv népi imádságok párhuzamai [Die Parallelen von ungarischen und südslawischen Volksgebeten]. In: Beszédes, Valéria (Hg.): A jó Isten dicsőségére. Írások a vajdasági magyarság népi vallásosságáról. Szabadka 2000, S. 113–124.

Katholiken besuchte Orte aufgefasst werden. Die Anhänger verschiedener Konfessionen strömten sowohl zu unterschiedlichen Zeiten als auch *gleichzeitig* heran. Der letztere Fall war nur möglich, weil die Anbetung und der Kult üblicherweise ohne Priester vonstattengingen.<sup>12</sup>

Neben den oben genannten Beispielen des gemeinsamen Austausches von sakralen Texten und sakralen Plätzen können wir zudem historische Daten über den wechselseitigen „Austausch“ geistlicher Personen und wechselseitige Nutzung ihrer Dienste finden.

Die Stadt Zombor (Sombor), eines der Zentren unserer Region, war der Schauplatz einer Serie von Exorzismen, die, stattfindend zwischen 1766 und 1769, mit den Aktivitäten eines Franziskanermönchs zusammenhängen.<sup>13</sup> Die Bevölkerung von Zombor im 18. Jahrhundert war, in den Begriffen von Ethnizität und Religion betrachtet, in hohem Grade verschiedenartig und gemischt. Römisch-katholische und orthodoxe Religion waren ungefähr in derselben Proportion repräsentiert (etwa 50%–50%). Die überwiegende Mehrheit der Römischen Katholiken waren Südslawen, ein kleinerer Teil bestand aus Deutschen und Ungarn. Die Anzahl der Ungarn stieg, aus Gründen der Einwanderung und der kontinuierlichen Assimilation der römisch-katholischen Südslawen, graduell an. In dieser Tendenz der Assimilation war es der religiöse und nicht der sprachliche Aspekt, der die entscheidende Rolle spielte. Im Jahr 1767 lebten etwa 2.200 römisch-katholische Südslawen und 200 römisch-katholische Deutsche in der Stadt. Die katholischen Pfarrgemeinden wurden vom Franziskanerorden geführt. Die Bedeutung der ähnlich großen Kommunität der Serben zeigt sich in der Tatsache, dass sie 12 Popen und zwei Kirchengebäude in der Stadt unterhielten.<sup>14</sup>

12 *Beszédes, Valéria*: Szentkutak a Mosztonga mentén [Heilige Brunnen entlang der Mosztonga]. In: Dies. (Hg.): A jó Isten dicsőségére. Írások a vajdasági magyarság népi vallásosságáról. Szabadka 2000, S. 125–136.

13 *Bárh, Dániel*: Ördögűző Rókus testvér. Képek egy XVIII. századi zombori ferences életéből [Pater Rochus, der Exorzist. Lebensbilder eines Franziskaners von Sombor im 18. Jh.]. In: Óze, Sándor/Medgyesy-Schmikli, Norbert (Hg.): A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára. 1/1. Piliscsaba/Budapest 2005, S. 271–287; *ders.*: Papok és démonok viadala: exorcizmus a kora újkori Magyarországon [Duelle zwischen Priestern und Dämonen: Exorcizmus im frühneuzeitlichen Ungarn]. In: Pócs, Éva (Hg.): Démonok, látók, szentek. Vallásnéptudományi fogalmak tudományos megközelítésben. Budapest 2008, S. 59–68; *ders.*: Pater Rochus, der ungarische Gassner. Exorcizmus, Volksfrömmigkeit und Katholische Aufklärung in Südungarn zur Mitte des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Europäische Ethnologie. 3. Folge 8 (2013), S. 85–100; *ders.*: A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása [Der Exorzist von Sombor. Die Mentalität eines Franziskaners aus dem 18. Jh.]. Budapest 2016 (im Druck).

14 *Muhi, János*: Zombor története [Die Geschichte von Sombor]. Zombor 1944; *Bárh* 2005 (wie Anm. 13), S. 273–275.

Im Jahr 1766 kam ein kroatischer Franziskanermönch, Rochus Szmendrovič (1727–1782) nach Zombor. Die Art, wie er sich um die Gläubigengemeinde kümmerte, genauso wie seine Art des Predigens und seine Aktivitäten als Heiler, machten ihn bald zum weitaus populärsten Priester in der Stadt. Über die Exorzismen dieses Franziskanermönchs, die er fast drei Jahre ausübte, ist eine beträchtliche Anzahl an Dokumenten in den Archiven der Diözese Kalocsa aufbewahrt worden.

Die aufsichtführenden kirchlichen Autoritätsinstanzen empfanden die Exorzismusaktivitäten aus verschiedenen Erwägungen heraus als beunruhigend, und nach drei Jahren veranlassten sie den Mönch, die Stadt zu verlassen. Für unseren Fragezusammenhang sind die Exorzismen, die er an orthodoxen Christen vornahm, von außerordentlicher Bedeutung. Der Franziskanermönch begann den ersten Exorzismus am Ende des Jahres 1766, ein Unterfangen, das sich sofort in der Stadt und im Umland herumsprach. Unter den Menschen, die anlässlich dieses Rituals zusammenkamen, waren auch einige orthodoxe Serben. Die Anwesenheit von Gläubigen einer anderen Konfession in einer römisch-katholischen Kirche und ihre Teilnahme an einer römisch-katholischen Liturgie gab Anlass zur Besorgnis, weshalb der Mönch bei den kirchlichen Behörden bald darauf angezeigt wurde. Rochus behandelte insgesamt 19 orthodoxe Personen, von denen angenommen wurde, sie seien vom Teufel besessen. Die Hälfte dieser Leute lebte in Zombor, die anderen kamen von benachbarten serbischen Dörfern in die Stadt. Hier sollten wir bemerken, dass alle diese 19 Personen Frauen waren. Im Verlauf des Gerichtsverfahrens führte Rochus zu seiner Verteidigung aus, dass, nachdem sich die Nachrichten über seinen ersten Exorzismus verbreitet hatten, ihn mehr und mehr Andersgläubige aufgesucht hätten, die an den verschiedensten Krankheiten litten, und dass er etwa dreißig untersucht hätte und dabei unter allen diesen an neunzehn Frauen Zeichen von realer teuflischer Besitzergreifung diagnostiziert hätte. Vergeblich hätte er diese Leute zum Weggehen aufgefordert, damit sie ihre eigenen Popen und Mönche konsultieren; sie hätten geantwortet, dass sie in dieser Richtung bereits mehrere, aber fehlgeschlagene Versuche unternommen hätten. Später konvertierten einige von diesen Personen, die von Dämonen oder sogar vom Teufel befreit worden seien, zum römischen Katholizismus – genauso wie auch einige anteilnehmende Zuschauer. Die Mitglieder der Städtischen Ratsversammlung, die während der drei Jahre der exorzistischen Aktivitäten den populären Pater Rochus unterstützten, nahmen auf diese Konversionen von Orthodoxen in ihrer Verteidigungsargumentation Bezug. Die zu Konversionen führende Kraft des Franziskanerpaters wurde nicht nur während der Exorzismen nutzbar gemacht: In den *Historia-domus*-Berichten des Konvents von Zombor

wurde aufgezeichnet, dass Rochus Szmendrović im Jahr 1767 einem orthodoxen Sträfling geistlichen Trost gesendet hatte – mit der Folge, dass der Mann vor seiner Exekution zum römischen Katholizismus konvertierte.

Wenn wir einen Blick auf das ziehlich *verspätete* Datum dieser Ereignisse werfen, können wir vielleicht auf das Problem zu sprechen kommen, wie die spektakulären exorzistischen Handlungen, die zu derselben Zeit in Westeuropa fast zur Gänze zurückgedrängt worden waren,<sup>15</sup> in dieser klassischen Grenzregion der westlichen (römischen) und östlichen (orthodoxen) Christenheit überlebten, in dieser Marktstadt der Bácska, die zwei religiöse und kulturelle Lebensformen in sich inkorporierte. Eine umgekehrte parallele Tendenz kann gezeichnet werden zwischen der Mentalität der Serben in Zombor, die, enttäuscht über die ‚magischen‘ Fähigkeiten ihrer eigenen Popen, sich einem katholischen Mönch zuwandten, und den römisch-katholischen und calvinistischen Ungarn in Transsilvanien, die *rumänische* Priester besuchten, um mit ähnlichen Dienstleistungen versorgt zu werden.<sup>16</sup>

Der Protagonist dieser Geschichte könnte auch interpretiert werden als einer der Übermittler und Überträger (Transmitter) *mittelalterlicher* kirchlicher Praktiken in die frühe moderne Zeit. Es war der Franziskanerorden, der mittelalterliche kirchliche Benediktionen und Exorzismen in Ungarn am längsten tradierte und am Leben erhielt. Diese Praxis der Franziskaner während des 17. und 18. Jahrhunderts wurde – aufgrund der graduell veränderten christlichen Geisteshaltung – *inoffiziell* und nur klandestin erlaubt.<sup>17</sup> Infolge dieses Wandels der Geisteshaltung des 18. Jahrhunderts wendeten sich nicht nur die kirchlichen Amtsträger, sondern auch ein Teil der Franziskaner in Zombor gegen diese charismatische Persönlichkeit.

Diese Geschichte hat aber auch solche mitteleuropäische Analogien, wo wir keine direkten Zusammenhänge mit den Franziskanern finden. Die wichtigste Parallele besteht im Wirken von Johann Joseph Gassner (1727–1779), der berühmteste Exorzist des 18. Jahrhunderts. Der aus Vorarlberg stammende, in den Diözesen Chur, Konstanz, Augsburg und Regensburg tätige

15 Vgl. *Levack, Brian P.*: The Devil within. Possession and exorcism in the Christian West. New Haven/London 2013.

16 *Keszeg, Vilmos*: A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban [Der rumänische Priester und sein Aberglaube in Folklore von Mezőség]. Ethnographia 107 (1996), S. 335–369; *Czégényi, Dóra*: A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek [Der Priester mit magischer Kraft. Rollen und Situationen]. Kolozsvár 2014.

17 *Bárth, Dániel*: Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon [Benediktion und Exorzismus im frühneuzeitlichen Ungarn]. (= Fontes Ethnologiae Hungaricae; IX.) Budapest/Pécs 2010.

Weltpriester löste vielleicht den größten europäischen Skandal der 1770er Jahre aus, der uns eine beträchtliche Menge an zeitgenössischen handschriftlichen und gedruckten Quellen hinterließ.<sup>18</sup> Gassner und Szmendrović, „der kleine ungarische Gassner“, sind jahrgenau zur gleichen Zeit geboren. Freilich kannten sie einander nicht. Beide gehörten zu den enthusiastischen Priestercharakteren. Als Pfarrer pflegten sie mit allen möglichen Mitteln ihre Gemeindeglieder. Ihre charismatische Persönlichkeit machte sie zu beliebten Priestern. Im Hintergrund ihrer unheimlichen Popularität standen die Heilmethoden, mit denen sie die menschlichen Krankheiten behandelt haben. In ihrer Interpretation steckte hinter der Krankheit in den meisten Fällen ein Teufel/Dämon. Diese Auffassung war ein wichtiger Faktor ihres Erfolgs. Das andere bedeutende Moment ist, dass sie sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schon als veraltet geltende dämonologische Lehren zueigen gemacht haben. Gegen Empirie und Rationalismus argumentierten sie damit, dass der Teufel durchaus imstande ist, die Besessenheit als natürliche Krankheit zu tarnen. Die Geschichte der beiden Exorzisten bietet auch die Möglichkeit, die unterschiedlichen Mentalitäten der verschiedenen kirchlichen Schichten der Epoche näher zu untersuchen. Besonders im Zusammenhang mit der Entfaltung der *katholischen Aufklärung* ist es aufschlussreich – unter anderem –, die Divergenz der Attitüden bezüglich der Dämonologie, der Sakramentalien, der Mirakel usw. zu beobachten. In der Geschichte von Pater Rochus ist es eindeutig zu sehen, dass der Erzbischof, der die Diözese in den 1760er Jahren leitete, im Sinne der Frühaufklärung agierte. Unter den beiden Leitbegriffen der katholischen Aufklärung: dem Rationalismus und der Toleranz, hat er eindeutig den ersten bevorzugt.<sup>19</sup> In dieser Hinsicht ist mit ihm der auf der untersten Stufe der kirchlichen Hierarchie stehende Franziskaner in Konflikt geraten, der anhand seiner Gesinnung als ein ungarischer Vertreter der *Gegenaufklärung* betrachtet wer-

---

18 *Hanauer, Josef*: Der Teufelsbanner und Wunderheiler Johann Joseph Gassner (1729–1779). Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, 19 (1985), S. 303–545; *Midelfort, H. C. Eric*: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany. New Haven 2005; *Drascek, Daniel*: Wie der Wunderheiler und Exorzist Johann Joseph Gaßner (1727–1779) den Teufel austrieb und dadurch die Gemüter seiner Zeitgenossen erhitze. Vom Vordringen der Aufklärung und dem wankenden Glauben an die Macht des Bösen. In: Unger, Klemens/ Geiger, Karin/ Tausch, Sabine (Hg.): Brücke zum Wunderbaren. Von Wallfahrten und Glaubensbildern. Ausdrucksformen der Frömmigkeit in Ostbayern. Regensburg 2014, S. 273–279.

19 *Bendel, Rainer/ Spannenberger, Norbert* (Hg.): Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa. (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands; Bd. 48.) Köln/Weimar/Wien 2015.

den kann. Die augenscheinliche Schwankung zwischen Wunderglaube und Skepsis betont wiederum den Übergangscharakter der Epoche.

In einem Fazit – ein Fazit, das nicht nur auf den hier präsentierten Belegstellen und Geschehnissen, sondern auch auf meinen früheren Untersuchungen beruht – möchte ich behaupten, dass in der Region Bácska während des 18. Jahrhunderts eine *relativ harmonische religiöse Koexistenz* beobachtet werden kann. Diese mehr oder weniger idyllische Situation kann besonders aus dem Blick einer Retrospektive ästiniert werden, die um die blutgetränkte und schmerzerfüllte Geschichte des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts weiß. Diese Periode lag vor der generellen Ausbreitung der Idee des Nationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts, der, zumindest in dieser Region, notwendigerweise immer mit religiösen Inhalten verbunden war. Der Zustand religiöser Toleranz kann durch die Tatsache begünstigt worden sein, dass diese Region im 18. Jahrhundert neu besiedelt und wiederbesiedelt worden ist, es waren keine oder kaum „Einheimische“ vorzufinden, es gab keine dominierende ethnische Gruppe, keine dominierende Nationalität, keine dominierende Konfession, die Bevölkerung war aus Neusiedlern zusammengesetzt. So lange wie das Bewusstsein, ein Neuankömmling zu sein, erhalten und lebhaft blieb, so lange blieb das religiöse Leben dieser – relativen – Toleranz unterstellt. Als aber dieses Bewusstsein und dieses Selbstverständnis verschwanden, begannen ganz andere Sichtweisen und Werte zu herrschen. Jedoch befindet sich all dieses jenseits der Thematik meines Beitrags hier und jenseits meines Kompetenzbereichs.

*Juliane Brandt*

## Religionsausübung als Gemeinschaftspraxis höriger Untertanen. Die Reformierten in Tata in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts

In seiner Darstellung des *Protestantismus in Ungarn* resümierte Mihály Bucsay zum kirchlichen Leben des in der Überschrift genannten Zeitraums:

„In den wenigen Gemeinden, deren Kultfreiheit vom Staat anerkannt wurde, lebten, stärker oder schwächer vom Geiste des Barock berührt, die im 16. und 17. Jhdt. [sic] herausgebildeten Formen der Frömmigkeit weiter. [...] Im weitaus größeren Teil der Kirchengemeinden wurden dagegen kein Geistlicher, kein Gotteshaus, keine Gottesdienste zugelassen. Man nannte sie ‚verwaiste Kirchen‘.“ Jedoch: „Auch unter den kümmerlichsten Verhältnissen erlagen diese Gemeinden nicht dem römisch-katholischen Druck, sondern lebten rasch und kräftig wieder auf, als dies nach dem Toleranzpatent möglich wurde. 1781–1784 machten nicht weniger als 1015 ‚verwaiste‘ Gemeinden, darunter 267 ehemalige Mutter- und 748 Filialgemeinden vom Recht des freien Kultes Gebrauch.“<sup>1</sup>

Der Druck war beträchtlich, Bucsay liefert dazu viele Details. Umso bemerkenswerter ist der Vorgang des Wiederauflebens dieser Gemeinden, die ja vielfach nicht aus Städtern – mit deren spezifischen Möglichkeiten und Traditionen von Bildung, Selbstverwaltung, wirtschaftlicher Position und rechtlichen Aktionsmöglichkeiten innerhalb einer ständischen Gesellschaft – bestanden, sondern aus hörigen Untertanen, vielfach aus Bauern. Nach den Einsichten, die kulturgeschichtliche, insbesondere mikrogeschichtliche und anthropologische Ansätze in jüngster Zeit erbracht haben, und angesichts der großen regionalen Vielfalt Ungarns, wo im 18. Jahrhundert im Zuge der Neuansiedlung in weiten Landesteilen Herrschaftsverhältnisse neu und damit um so stärker beeinflusst von lokalen sozialen Gefügen zu etablieren waren,<sup>2</sup> ist davon auszugehen, dass erst eine Vielzahl von Einzelstudien die Grundlage dafür geben wird, diese Persistenz und das

---

1 *Bucsay, Mihály*: Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978: Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart. 2 Bde. Wien 1977–1979, hier Bd. 2, S. 32, 34.

2 Vgl. neuerdings *Vári, András* et al.: Herrschaft an der Grenze. Mikrogeschichte der Macht im östlichen Ungarn im 18. Jahrhundert. Köln 2014, bes. Kp. III–VII.

„Wiederaufblühen“ verwaister Gemeinden in Ungarn in ihren wesentlichen Faktoren zu erschließen. An dieser Stelle soll *eine* solche Geschichte in wichtigen Punkten nachvollzogen werden, die auf dem gegenwärtigen Stand ihrer Erschließung zumindest einen Eindruck davon vermittelt, wie eine untertänige Gemeinde an ihrer Konfession und ihrer protestantischen, hier reformierten, Religionsausübung festzuhalten versuchte bzw. nach ihrem „Verweisen“ auf die erneute Zulassung eines Pfarrers und anderer gemeindlicher Einrichtungen vor Ort hinarbeitete.

Damit wird ein Fall wieder aufgegriffen, der an anderer Stelle als Beispiel für *konfessionelle Existenz in einem rechtlich abgestuften Raum und Religionsausübung als Raumerfahrung* untersucht worden war.<sup>3</sup> Dort war es darum gegangen, „wie Menschen in Ungarn im späten 17. und im 18. Jahrhundert aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit in einem von spezifischen Trennlinien durchzogenen Raum lebten, in dem ihre Existenz an bestimmten Orten auf besondere Schwierigkeiten stieß bzw. zusätzliche Hürden im Vergleich zu ihren Mitmenschen einschloss, [...] mit anderen Worten, wie Religionsausübung unter derartigen Bedingungen Raum formte und als Raumerfahrung wirksam wurde.“<sup>4</sup> Einige der dort mit Blick auf einen relativistisch-relationalen Raumbegriff genauer vorgestellten Rahmenbedingungen sind in ihren Grundzügen auch hier von Bedeutung. Das sind die im untersuchten Zeitraum geltende Unterscheidung von öffentlicher und privater Religionsausübung und deren Bindung an bestimmte Orte und die Zonen unterschiedlicher rechtlicher Regelungen für öffentliche protestantische Religionsausübung, wie sie in Ungarn nach den Türkenkriegen bestanden. Im Folgenden werden erstens hier maßgebliche Punkte der rechtlichen Entwicklung vorgestellt und zweitens kurz der Schauplatz Tata in Bezug auf seine Stellung, die Einwohner und ihre Konfession beschrieben, um dann drittens die Konflikte um die Religionsausübung der Reformierten vor Ort bis zur Einstellung des Gottesdienstes 1759 vorzustellen und viertens kurz auch das Wiederaufleben der Gemeinde nach dem Toleranzedikt zu beschreiben.

---

3 Brandt, Juliane: Konfessionelle Existenz in einem rechtlich abgestuften Raum und Religionsausübung als Raumerfahrung. Ungarn im späten 17. und im 18. Jahrhundert. In: Wetter, Evelin (Hg.): Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa. Stuttgart 2008, S. 297–319.

4 Ebd., S. 297.

## Rechtliche Entwicklung

Die Geschichte der Gesetzgebung zur Religionsausübung und die ihrer faktischen Anwendung bzw. des Einwirkens des Herrschers und seiner Amtsträger auf gegebene lokale konfessionelle Verhältnisse über andere Regelungen und Instrumente des ständischen Rechts zeigen, wie sehr der faktische Rechtszustand von den Machtmitteln der interessierten Parteien abhing, religiöse Interessen (inmitten sonstiger Interessen) über ständische Gremien oder notfalls auch mit Gewalt geltend zu machen.<sup>5</sup> Der Wiener Frieden zwischen Bocskai und seinen Anhängern respektive dem Herrscher hatte 1606 Religionsfreiheit für den Adel, die Städte und die Soldaten der Grenzbürgen verfügt. In den Krönungsartikeln von 1608 waren auch die Dörfer in die Regelung mit aufgenommen worden.<sup>6</sup> Die Aufstände des 17. Jahrhunderts

5 Vgl. dazu *Brandt, Juliane*: Verfolgung, Minderheitenposition und langfristige Formulierung konfessioneller Identität. Analyse und Auswirkungen dieser Entwicklung am Beispiel der ungarischen Protestanten im 19. Jahrhundert. In: Bahlcke, Joachim (Hg.): Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Folgen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa. Stuttgart 2008, S. 373–401. (Zur Entwicklung rechtlicher Regelungen: *Bucsay*, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978, Bd. 1 (wie Anm. 1); *Zsilinszky, Mihály* (Hg.): A magyarhoni protestáns egyház története [Geschichte der ungarländischen protestantischen Kirche]. Budapest 1907; *Fata, Márta*: Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700. Münster 2000.) Allgemeines über das Funktionieren von Recht, die Durchsetzung staatlicher rechtlicher Normen in Abhängigkeit von lokalen Herrschaftsverhältnissen s. bei *Vári* u.a., Herrschaft an der Grenze (wie Anm. 2), S. 143–182 (federführend für das Kapitel: *Judit Pál*).

6 GA 1/1608. Corpus Iuris Hungarici. [Druckfassung lat.-ung.:] Corpus Iuris Hungarici. Magyar törvénytar. Millenniumi emlékkiadás. [im Folgenden als: CIH] Übers. und hg. von Kálmán Csiky, Sándor Kolosvári, Gyula Nagy, Kelemen Óvári, Lőrinc Tóth, Dezső Márkus. Budapest 1899–1948. Vgl. (in ung. Sprache): [www.ezerev.hu](http://www.ezerev.hu).

Umstritten ist, ob diese Regelung, erlassen auf bzw. kurz nach einem Höhepunkt protestantischer Macht in Ungarn, subjektives Recht der Bewohner setzen sollte, oder aber bedeutete, dass der König sich auch in Religionsfragen nicht in die Rechte der Grundherren über ihre Dörfer einmischen dürfe. Die Interpretation zu dem Punkt der Ausdehnung der Religionsfreiheit auf die Leibeigenen und die Deutung, man habe so auch die Untertanen der katholischen Kirche gewinnen wollen, ist weit verbreitet (vgl. *Bucsay*, Protestantismus in Ungarn (wie Anm. 1), *Szabó, István*: A jobbágy vallásügye [Die Religionssache des Bauern]. In: ders., Tanulmányok a magyar parasztság történetéből [Studien aus der Geschichte der ungarischen Bauern]. Budapest 1948, S. 203–264). Eine andere Lesart als ständische Auseinandersetzung präsentiert *Péter, Katalin*: Az 1608. évi vallásügyi törvény és a jobbágyok vallászsabadsága [Das Religionsgesetz von 1608 und die Religionsfreiheit der Bauern]. In: dies.: Papok és nemesek [Priester und Adlige]. Budapest 1995, S. 129–151. Diese Interpretation auch in *dies.*: A jobbágy házasodási szabadsága az örökös jobbágyok korában. In: Fodor, Pál/Páffy, Géza/Tóth, István György (Hg.): Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére. Budapest 2002, S. 333–352.

hatten immer wieder auch religiöse Forderungen auf ihre Fahnen gesetzt, die im Wesentlichen zu einer Bekräftigung der Artikel von 1608 führten.<sup>7</sup> Dieses Recht wurde allgemein formuliert, betraf in der Anwendung aber das königliche Ungarn – das Eroberungsgebiet war für den Herrscher unzugänglich, und das Großfürstentum Siebenbürgen im 17. Jahrhundert hatte eigene Regelungen.

Auch GA 26/1681 des Soproner Landtags war das Ergebnis eines Aushandelns und Nachverhandelns zwischen Ständen und Herrscher unter dem Eindruck einer laufenden Erhebung, nämlich des Thököly-Aufstandes. Der Artikel regelte, dass die Protestanten in bestimmten Komitaten als Ersatz für bereits weggenommene und neugeweihte Kirchen in jeweils zwei bis drei Orten sowie zusätzlich in einigen Grenzorten und königlichen Freistädten freie Bauplätze für Kirchen erhalten sollten. Nach der Niederlage der Osmanen vor Wien, der Rückeroberung Budas und dem Zusammenbruch des Thököly-Aufstandes entstanden aber bald neue Kräfteverhältnisse. Auf dem Preßburger Reichstag von 1687 erkannten die Stände bekanntlich das Erbfolgerecht der Habsburger an und verzichteten auf das adlige Widerstandsrecht gegen Entscheidungen des Herrschers aus der Goldenen Bulle. Zudem wurde festgesetzt, dass die bisherigen Rechte der Protestanten nur noch aus königlicher Gnade gelten sollten.<sup>8</sup> Die Explanatio Leopoldina – nicht ein Gesetz, sondern eine Erklärung des Herrschers – verfügte 1691, wie diese Gesetze zur Religionsausübung künftig zu deuten waren. Sie brachte insbesondere eine neue Lesart für GA 26/1681, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Möglichkeiten protestantischer Religionsausübung maßgeblich bestimmte.<sup>9</sup>

- 
- 7 So nach Gábel Bethlens Erhebung auf den Frieden von Nikolsburg 1622 und dann in den Krönungsartikeln desselben Jahres, und nach dem Aufstand Georg Rákóczi im Linzer Frieden von 1645 und in den Gesetzen von 1647 (GA 2/ 1622, GA 29/1635 sowie GA 1/1638, GA 33/1639, GA 5 und 6/1647). Vgl. *Zsilinszky, Mihály*: A magyar országyűlések vallásügyi tárgyalásai [Die Verhandlungen des ungarischen Reichstages zu Fragen der Religion]. 1.–4. Budapest 1881–1897. Hier Bd. 2. A bécsi békekötéstől a linczi békekötésig. 1608–1647 [Vom Wiener Frieden bis zum Linzer Frieden]. Budapest 1891, S. 244–274. Vgl. *ders.*: A Linczi békekötés és az 1647-ki vallásügyi törvénycikkek története [Der Linzer Friedensschluss und die Geschichte der Religionsartikel von 1747]. Budapest 1890.
- 8 CIH, GA 21/1687, dazu *Bucsay*, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978 (wie Anm. 1); *Zsilinszky* (Hg.), A magyarhoni (wie Anm. 5) bzw. *Zsilinszky, Mihály*: A magyar országyűlések vallásügyi tárgyalásai 3. 1647–1687. Budapest 1893, S. 537–574.
- 9 *Kuzmány, Karl*: Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht. Wien 1856, S. 127–129; *Bucsay, Mihály*: Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns. In: Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift, hg. Peter F. Barton. Wien 1981, S. 59–104, bes. S. 69–71.

Der ursprüngliche Artikel hatte über – einzeln aufgeführte – Bauorte für Kirchen in je zwei Orten im Komitat, in Städten und Grenzorten – nämlich Festungen an der Grenze zum osmanischen Eroberungsgebiet – verfügt. Entsprechend der damaligen Ausdehnung des Königreichs Ungarn waren die Komitate Vas, Sopron, Pozsony, Nyitra, Bars, Trencsén, Zólyom, Turóc, Liptó, Árva, Szepes betroffen.<sup>10</sup> Die *Explanatio Leopoldina* nahm nun eine Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religionsausübung vor, welche das ungarische öffentliche Recht bislang nicht gekannt hatte, und ließ öffentliche protestantische Religionsausübung nur noch in den im Artikel aufgeführten Orten, den sogenannten Artikularorten, zu. Außerhalb dieser Artikularorte waren Gottesdienst oder kirchliche Handlungen verboten. Dort durfte ein protestantischer Pfarrer die Gläubigen auch nicht aufsuchen, durfte keine Schule betrieben werden, und die Gläubigen unterstanden der Jurisdiktion des katholischen Pfarrers und mussten ihm Abgaben zahlen.

Für das einstige Eroberungsgebiet konnte diese Regelung nicht herangezogen werden. Hier mussten neue Vorgaben eingeführt werden. Zum einen versuchten der Staat wie auch die – vielfach neuen – Grundherren, die Bevölkerung möglichst durch die Ansiedlung katholischer Bauern aufzustocken und das Land dadurch wirtschaftlich umfassender zu erschließen. Mitunter erhielten allerdings auch im früheren Eroberungsgebiet im 18. Jahrhundert Protestanten Siedlungsprivilegien.<sup>11</sup> Zum anderen war dieses Gebiet keinesfalls menschenleer, u.a. waren hier viele magyarische Reformierte in Dörfern und Marktflecken verblieben. 1701 erließ der Herrscher eine weitere Verordnung, nach der in den wiedereroberten Gebieten, in denen 1681 keine Artikularorte benannt worden waren, allein das römisch-katholische

---

10 Neben den königlichen freien Städten bzw. den Bergstädten betraf das im Komitat Vas Dömölk und Nemesó bzw. Felsőőr für die Reformierten, im Komitat Sopron Vadosfa und Nemeskér, im Komitat Pozsony Réte (ref.) und Pusztafödemes, im Komitat Nyitra Nyitraszerdahely und Stráza, im Kom. Bars Simonyi und Szelezsény, im Kom. Zólyom Osztróluka und Garamszeg, im Kom. Turóc Necpál und Ivánkafalva, im Kom. Liptó Hibbe und Nagypalugya, im Kom. Árva Felsőkubin und Isztebnye, im Kom. Trencsén Szujó und Zay-Ugróc und in der Zips Görgő, Toporc und Batizfalva. Als Grenzorte wurden Szentgrót, Tihany, Vázsony, Pápa, Veszprém, Győr, Komárom, Léva, Korpona, Füleik, Putnok, Ónod, Szemdrő, Tokaj, Kálló und Szatmár aufgeführt. (Eine Karte dieser Orte ist zu finden bei *Csepregi, Zoltán*: *Magyar pietizmus 1700–1756 [Ungarischer Pietismus]*. Budapest 2000, S. 321.)

11 Vgl. u.a. neuerdings *Fata, Márta*: Zwischen habsburgischer Konfessionalisierungs- und Siedlungspolitik. Reformierte deutsche Kolonisten im Königreich Ungarn im 18. Jahrhundert. In: dies./ Schindling, Anton (Hg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen*. Münster 2010, S. 173–200; *dies.*: *Migration im kame-ralistischen Staat Josephs II: Theorie und Praxis der Ansiedlungspolitik in Ungarn, Siebenbürgen, Galizien und der Bukowina von 1768 bis 1790*. München 2014.

Bekenntnis frei sein sollte. In den Grenzburgen, die einst ebenfalls das Recht zur öffentlichen protestantischen Religionsausübung besessen hatten, galt diese nun ebenfalls nicht mehr.<sup>12</sup> Diese letzte Regelung gelang es jedoch nicht vollständig und konsequent umzusetzen.

De facto bildete sich neben der gesetzlichen Regelung, die man 1691/1701 einzuführen versucht hatte, eine etwas andere Zonengliederung heraus. Als sich Joseph II. zur Vorbereitung des Toleranzpatents Bericht über die rechtliche Lage und Praxis erstatten ließ,<sup>13</sup> ergab sich folgendes Bild: Auch in den im Artikel 26/1681 aufgeführten Komitaten hatte man die *Explanatio Leopoldina* nicht überall durchsetzen können. Gelungen war dies nur in sechs von ihnen, nämlich in Pozsony, Nyitra, Bars, Trencsén, Sopron, und Vas.<sup>14</sup> In den übrigen Komitaten hatte es zumindest bis 1749, als Maria Theresia sich intensiver kirchenpolitisch einzumischen begann, auch in anderen Orten Gottesdienste gegeben, und hatten protestantische Pfarrer weiterhin Gläubige außerhalb ihres eigenen Sitzes aufgesucht und versorgt. In einer weiteren Zone, nämlich in den Komitaten Zala, Veszprém, Győr, Komárom, Abaúj, Sáros, Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Tolna, Gömör, Borsod, Hont, Nograd, Heves (mit Külső-Szolnok), Pest-Pilis-Solt, Szabolcs, Szatmár, kam den Protestanten Kultfreiheit in allen Gemeinden zu, die 1681 Kultfreiheit besessen hatten.<sup>15</sup> Das große Problem bestand darin, dies trotz der zahlreichen Feldzüge und damit verbundenen Fluchtbewegungen praktisch nachzuweisen. In einer dritten Zone, in dem gesamten ehemals eroberten Tiefland, war das Stichjahr 1731. Alle Gemeinden, die nachweisen konnten, dass sie im Jahre der Bekanntgabe der ersten *Carolina Resolutio* 1731 freie Religionsausübung besessen hatten, blieben im Besitz dieses Privilegs. Freilich arbeiteten auch hier Grundherren und Komitatsverwaltungen vielfach dagegen an.<sup>16</sup>

12 *Bucsay*, Toleranzpatent (wie Anm. 9), S. 70–71.

13 Ebd., zu dem Bericht im Überblick. Der Autor verweist dort auf Archivquellen (MOL Budapest: Schriften der ungarischen Kanzlei 3521/1781, Sect. I. § 5f., vgl. ebd., S. 69). Seltsamerweise verweist Bucsay jedoch nicht auf die gedruckt vorliegende Quellenedition von Mályusz, die die angeführten Texte ebenfalls enthält, anders als die Darstellung des Themas auch in Ungarn allerdings nur in sehr wenigen Bibliotheken zugänglich ist. (*Mályusz, Elemér*: Iratok a türelmi rendelet történetéhez [Schriften zur Geschichte des Toleranzpatents]. Budapest 1940, hier S. 1–29; weiter *ders.*: A türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus [Das Toleranzpatent. Joseph II. und der ungarische Protestantismus]. Budapest 1939.

14 Bericht Sect. I. § 5, bzw. *Mályusz*, Iratok a türelmi rendelet történetéhez (wie Anm. 13), S. 11; dort zuvor auch ein Überblick zu den früheren Gesetzen und Erlassen.

15 *Mályusz*, Iratok a türelmi rendelet történetéhez (wie Anm. 13), S. 11.

16 *Bucsay*, Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns (wie Anm. 9), S. 70–71, weiteres zur Praxis und zur Ausgestaltung dieser Zonen in *Brandt*, Konfessionelle Existenz (wie Anm. 3). Zur *Carolina Resolutio*: *Kuzmányi*, Urkundenbuch (wie Anm. 9), S. 133–135, 137–138.

Hier soll nun am Beispiel des Marktfleckens Tata (lat.: *Dotis*; deutsch: *Totis*) ansatzweise vorgestellt werden, wie protestantische Glaubenspraxis an einem Ort funktionierte, dessen Einstufung als Ort zweifellos zulässiger öffentlicher Religionsausübung nicht gegeben war, an dem diese öffentliche Praxis schließlich eingestellt werden musste und an dem nach 1781 wieder eine Gemeinde mit Pfarrer und Kirche entstand. Ganz lässt sich diese Geschichte nicht erzählen, einiges an Forschung wäre noch zu leisten. Hier wird ein Zwischenstand auf der Grundlage früherer Materialsammlungen gegeben.

### *Der Schauplatz – Tata im heutigen Komitat Komárom-Esztergom*

Das Oppidum Tata lag in einem der in GA 26/1681 aufgeführten Komitate, aber in dessen südlichem Teil. Der Ort hatte eine Burg, die in Berichten aus dem 17. Jahrhundert vielfach als Grenzfestung kolportiert worden war,<sup>17</sup> die freilich nicht zu den im Artikel erwähnten Grenzburgen gehörte. Im 16. und 17. Jahrhundert hatte Tata in den Kriegen mit dem osmanischen Reich mehrfach den Besitzer gewechselt, war aber den größten Teil der Zeit Grenzburg des königlichen Ungarns. Ab 1541 lag der Ort in einem Kriegsgebiet. 1594 geriet es an die Türken, wurde aber 1597 ein erstes Mal zurückerobert, ab 1598 blieb es im Besitz des königlichen Ungarn.<sup>18</sup> 1683 wurde die Grenzburg von Kara Mustafa auf dem Weg nach Wien erobert, 1685 jedoch zurückgewonnen. 1705 geriet Tata an die Kuruzten, jedoch nicht für lange Zeit.<sup>19</sup> Nach der Niederschlagung des Rákóczi-Aufstandes sank die Bedeutung der Burg endgültig.

---

17 Vgl. z.B. *Gerlach, Stephan*: Tagebuch [...] an die Ottomanische Pforte zu Constantinopel [...]. Frankfurt 1674, 8 (zu der Gesandtschaft unter David Ungnad ab 1573); *Dillich, Wilhelm*: Ungarische Chronica: Darinnen ordentliche, eigentliche, kurtze beschreibungen des Ober und Nieder Ungern, beneben seinen Landtaffeln, und vieler fürnemen Festungen, Stätte und Lageren verzeichnuß, [...]. Kassel 1600 (ungez. Seiten); *Zeiller, Martin*: Descriptio Hungariae oder Neue Beschreibung des Königreichs Ungarn / und der darzu gehöriger Landen / Stätten / und vornehmster [...]. Ulm 1646, S. 248–249: „Festung und altes Castell“, jedoch zerstört und in türkischem Besitz; *von Birken, Sigmund*: Der Donau-Strand: in dreyfacher Land-Mappe vorgestellt. Nürnberg 1664, S. 57: „die Vestung Dotis oder Tata“, gegenwärtig „noch in der Christen Händen“.

18 *Biró, Endre*: Tata története 1526-tól az Esterházy uradalom létrejöttéig [Die Geschichte Tatas von 1526 bis zur Entstehung des Esterházy-Gutes]. In: *Biró, Endre* (Hg.): Tata története I. Az őskortól 1727-ig [Die Geschichte Tatas. I. Von den Anfängen bis 1727], Tata o.J., S. 187–219, bes. S. 197–198; *Szabad, György*: A tatai és gesztesi Esterházy uradalom áttérése a robotrendszerrel a tőkés gazdálkodásra [Der Übergang des Esterházy-Guts Tata und Gesztes vom Fronsystem zur kapitalistischen Wirtschaft]. Budapest 1957, S. 17–18.

19 *Biró*, Tata története (wie Anm. 18), S. 199–200.

Tatas Stellung als Oppidum oder grundherrlicher Marktflecken bedeutete, dass seine Einwohner dem Grundherrn abgabepflichtig und zu Robotdiensten verpflichtet waren. Geldleistungen wurden von der Gemeinde insgesamt erbracht, Robotleistungen waren nach Leistungsfähigkeit der Einzelnen bemessen (Spann- oder Handdienste).<sup>20</sup> Gleichzeitig hatte Tata eine Selbstverwaltung nach städtischem Vorbild mit Richter (*bíró*, als Bürgermeister) und Geschworenen. Aufstellung und Wahl der Kandidaten unterlag der Aufsicht des Grundherrn.<sup>21</sup> Die Mehrzahl der Einwohner waren Landwirte, daneben gab es zahlreiche, in privilegierten Zünften organisierte Handwerker, was der Zentrumsfunktion entsprach, die diese Oppida in dem kaum über königliche freie Städte (*civitas*) verfügenden Zentralungarn innehatten.

Die Gutsherrschaft. Von 1646 bis 1697 hatte das Gut Tata László Csáky gehört. Ab 1697 war es faktisch bereits im Besitz mehrerer Pächter. 1698 wurde es von Franz Joseph Krapff erworben. Dieser verpachtete es 1715 und vererbte es 1726 seinem Sohn Gáspár, der es 1727 für 343 524 FT. an Graf Joseph I. Esterházy verkaufte.<sup>22</sup> Nach dessen Tod ging es an seinen Sohn Josef II. über.<sup>23</sup> Dieser verstarb 1762 kinderlos.<sup>24</sup> Der als Fideikomiß geführte Besitz ging an seinen Cousin Graf Miklós Esterházy über.<sup>25</sup> Miklós Esterházy I. starb 1765 (1711–1765)<sup>26</sup>, ihm folgte als Besitzer Ferencz I. (1746–1811), der auch zur Zeit des Toleranzedikts dem Familienbesitz vorstand. 1811 trat dessen Neffe Miklós II. (1775–1856) den Besitz des Gutes an, diesem folgte sein Sohn Miklós III. Esterházy (1804–1885).

Die Bevölkerungsentwicklung in dem Ort vom 16. bis ins 18. Jahrhundert war durchaus wechselhaft. Die mittelalterliche Einwohnerschaft fiel bis zum Ende des 16. Jahrhunderts den Kampfhandlungen zum Opfer bzw. wan-

20 Ein Vertrag von 1728 umfasste neben Geldleistungen hohe Robotverpflichtungen, von Letzteren wurden 1747 große Teile durch Geldleistungen abgelöst. Im Überblick: *Körmendi, Géza*: Tata története 1727-től a polgári forradalomig [Die Geschichte Tatas von 1727 bis zur bürgerlichen Revolution]. In: *Körmendi, Géza* (Hg.): Tata története II. 1727–1970 [Die Geschichte Tatas]. Tata 1984, S. 7–105, hier S. 7–9, 11–14.

21 *Körmendi*, Tata története (wie Anm. 20), S. 40.

22 *Bíró*, Tata története (wie Anm. 18), S. 213–214, vgl. OL. – Tata Esterházy, Tata f. 31 no. 592 (Kauf durch Krapff), no. 596, 597 (Kauf durch Esterházy); *Szabad*, A tatai és gesztesi Esterházy uradalom (wie Anm. 18), S. 17–18. Szabad gibt dort auch eine eindrucksvolle Beschreibung vom Erscheinungsbild des Gutes.

23 *Mohl, Adolf*: Tatai plébánia története. Győr 1909, S. 74–75.

24 Ebd., S. 75.

25 Ebd.

26 Hier und im Folgenden nach *Mohl*, Tatai plébánia története (wie Anm. 23), S. 192 (A galanthalai és fraknói gróf Esterházyak nemzetségi táblája), wo die Besitzer des Gutes innerhalb der Familie jeweils hervorgehoben sind. Vgl. ebd., S. 190–191 (Text).

derte auf der Flucht davor ab. Jedoch strömten am Ende des Jahrhunderts Einwohner der Umgebung in die Nähe der Grenzburg. Quellen vom Anfang des 17. Jahrhunderts belegen die Diskontinuität: Die nunmehr hier Ansässigen hätten die Bräuche und Pflichten des alten Tata nicht mehr gekannt.<sup>27</sup> 1608 und 1614 gab es eine erste Neuansiedlungswelle, aber bereits 1623 waren nur noch acht bewohnte Häuser (porta) zu finden, was auch das extreme Auf und Ab der Bevölkerungsentwicklung illustriert.<sup>28</sup> Wegen der Nähe zum Kriegsgebiet hatte es hier bis zum späten 17. Jahrhundert unbehindert und auch danach faktisch weiterhin eine reformierte Gemeinde gegeben.<sup>29</sup> 1695 waren bereits 223 Familien in Tata ansässig.<sup>30</sup> Eine Inskription von 1700 verzeichnete 274 Familien, von denen 101 als neue Anwohner ausgewiesen werden.<sup>31</sup>

1727 lebten allein in Tata 418 Familien, weitere 34 in Váralja und 66 in Tóthváros (sic).<sup>32</sup> Nachdem das Gut 1727 in den Besitz der Esterházy gelangt und zugleich die kriegerische und von einer Pestepidemie begleitete Zeit des Rákóczi-Aufstandes zu Ende gegangen war, wurde auch in Tata mit der Ansiedlung von Siedlern von außerhalb Ungarns begonnen. In den Jahren 1733 bis 1750 ließen sich 50–60 deutsche Familien hier nie-

---

27 Ebd., S. 209–210.

28 Ebd.

29 *Szentkúti Kiss, Károly*: Töredékek Nagy-Igmánd és vidéke multjából [Bruchstücke aus der Vergangenheit Nagy-Igmánds und seine Umgegend]. Komárom 1892, bes. S. 108–111. Szentkúti Kis hatte als reformierter Pfarrer in Igmánd Zugang zu lokalem Material. Vor allem auf der Grundlage von „Tatai V. Tractus Protocolluma. I-só Tómus, 1711–1791“, einem nach seinen Angaben 529 Seiten starken, seitdem leider verlorengegangenen Manuskript, das 1711–1791 von den Seniores des Dekanats angefertigt wurde, gibt er in dem kleinen Büchlein mit dem ein wenig irreführenden Titel einen Überblick über die Entwicklung in Tata wie in dem umliegenden Gebiet. (Für diesen Hinweis danke ich László Kósa, der zudem den Kontakt zu dem in Tata tätigen Lokalhistoriker Géza Körmendi vermittelte.) Ein Schwergewicht in Szentkúti Darstellung bildet die Kirchengeschichte. Szentkúti Kiss liefert zugleich ein Beispiel für ein eindeutig protestantisches Narrativ zur Ortsgeschichte – das katholische Gegenstück liegt vor in Gestalt von *Rohrbacher, Miklós* (Rédey): Tata története. Az alapítástól 1848-ig [Die Geschichte Tatas. Von der Gründung bis 1848]. Tata 1888.

30 *Biró*, Tata története (wie Anm. 18), S. 211, dort nach OL – tatai Esterházy, Tata f. 24 no. 383. Vgl. weiter: OL – tatai Esterházy, Tata f. 24 no. 280; no. 281.

31 Ebd., S. 211, nach OL – tatai Esterházy, Tata f. 24 no. 384. Tata und Tóváros wurden hier noch nicht unterschieden.

32 *Biró*, Tata története (wie Anm. 18), S. 212, nach OL Tata Esterházy f. 24 no. 384 (Adókönyv). Wie Kring bemerkt (in *Emlékkönyv*, 391), wird der vor Mitte des 18. Jh. als Tóthváros bezeichnete Stadtteil ab diesem Zeitpunkt Tóváros genannt. Rohrbacher teilt für 1727 ohne Angabe der Quelle mit: in Tata 217 Hörige mit Parzelle, 287 abgabenpflichtige Häusler und 117 abgabenpflichtige Einlieger, in Tóváros 433 abgabenpflichtige Häusler mit Pachtvertrag sowie 70 Einlieger.

der. Ihre Häuser lagen außerhalb des von den bisherigen protestantischen Einwohnern bewohnten Ortsteils, im sogenannten Neustift (Újtelep), nach Kocs hin.<sup>33</sup> Eine Inskription von 1768 verzeichnete in Tata 157 Hörige mit eigener Parzelle (davon sechs auf einer ganzen Parzelle), 77 mit freiem Abzug (allesamt von Esterházy angesiedelte Deutsche), 55 Häusler und 10 Einliegerfamilien. Das sind 299 Familien, zusammen ca. 1495 Einwohner. In Tóváros waren zu diesem Zeitpunkt keine Leibeigenen auf eigener Parzelle oder mit freiem Abzug zu finden, dafür 41 Häusler und 33 Einlieger, zusammen circa 370 Personen. Diese Zahlen spiegeln jedoch nur die untertänige abgabepflichtige Bevölkerung wider.

Alle Einwohner erfasste erst die Volkszählung Josephs II. von 1784/87. Danach waren in Tata, Tóváros und Váralya 1.670 Familien bzw. 7.324 Personen ansässig. Insgesamt dürfte die Bevölkerung auch im 18. Jahrhundert sehr instabil bzw. auch eine konstante und allmählich wachsende Einwohnerzahl mit einer erheblichen Ab- und Neuzuwanderung verbunden gewesen sein. Erst Mitte des Jahrhunderts stabilisierten sich die Verhältnisse.<sup>34</sup> In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nahm die Bevölkerung dann deutlich zu.<sup>35</sup>

### *Konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung.*

Im 16. Jahrhundert war Tata von Reformierten bewohnt. Nach Auffassung Szentkúti Kiss' war dies eine Blütezeit der Gemeinde gewesen, deren Niedergang unter äußerem Druck er ab 1670 ansetzte. Trotz Behinderung durch die Grundherren war Ende des 17. Jahrhunderts die Bevölkerung jedoch praktisch ausschließlich reformiert: 1697, als Krapff das Gut in Besitz nahm, lebten nur 7 katholische Familien in dem Ort.<sup>36</sup> Die genaue Zahl der Protestanten in Tata ist erst für die 1760er Jahre feststellbar. In einem Bittbrief an den Gutsherren 1768 vermerkten sie, dass sie 1.374 an Zahl seien.

33 *Körmendi*, Tata története (wie Anm. 20), S. 9; *Mohl*, Tatai plébánia 1909 (wie Anm. 23), S. 67, 110, 120–121.

34 Dies belegen die Beobachtungen von Kring, der die personelle Zusammensetzung der Walkemeister geprüft hat und bei allgemeinem Zuwachs hohe Fluktuation nachweist. Vgl. *Kring, Miklós*: A tatai csapó mesterek. (Helytörténeti adatok a magyar posztószövőipar múltjából.) [Die Tataer Walkemeister]. In: *Emlékkönyv Domanovszky Sándor születése hatvanadik fordulójára ünnepére* [Festschrift zum 60. Geburtstag Endre Domanovszkys]. Budapest 1937, S. 387–421, hier S. 406.

35 *Körmendi*, Tata története (wie Anm. 20), S. 9.

36 *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 165; mit Verweis auf *Wenzell, Károly*: *Tata egyházi múltja* [Die kirchliche Vergangenheit Tatas]. Magyar Sion 1877, S. 336–345.

Frühere Visitationsprotokolle hatten sich dafür nicht interessiert.<sup>37</sup> Auch ältere Eingaben wiesen bestenfalls darauf hin, dass man „major pars“ sei. Sechs Jahre später waren sie 1.428 an Zahl.<sup>38</sup>

Bis 1670 waren die Reformierten im Besitz der Kirche – der aus Stein gebauten einstigen Benediktinerkirche auf dem Marktplatz des Ortes. László Csáky als Grundherr des Dominiums Tata nahm sie ihnen 1670 weg. Da daran kein Verbot des Gottesdienstes geknüpft war, errichteten sie ein Gebäude aus Holz, in dem der Gottesdienst stattfand. 1679 konnten sie die Kirche für 600 Ft. von dem in Geldnöten befindlichen Grundherren zurück-erwerben.<sup>39</sup> Bis 1721 blieb sie in ihrem Besitz. Dann übereignete der neue Grundherr Krapff die Kirche den Katholiken, und die Protestanten errichteten erneut ein Oratorium, das sich in der Nachbarschaft der Kirche, ebenfalls auf dem Markt, befand.<sup>40</sup> Die Gemeinde unterhielt auch eine Schule, die traditionell eine Partikula von Debrecen, also eine mit Absolventen der dortigen reformierten Hochschule besetzte Einrichtung war. Vermutlich bestand sie kontinuierlich. 1754 hatte diese Schule neben dem Schulmeister auch drei Praeceptoren und ging weit über die Elementarklassen hinaus. 1744 wurden Philologie, Logik und Redekunst unterrichtet.<sup>41</sup>

Wenngleich die Zahl der katholischen Einwohner gering war, richtete bereits Krapff als Grundherr eine Pfarrersstelle ein.<sup>42</sup> Seitdem wurde die Pfarrstelle ständig besetzt.<sup>43</sup> Ab 1781 wurden in der katholischen Pfarre auch Matrikel

37 A' VISITATIONAK RENDI Mellyet szokott gyakorolni az Ekklesiák visitatio-jában. Komáromi Pál A' TATAI Venerabilis Tractus~k akkorbeli Seniora ANNO MDCCXXXVI. 17. Januarii A' Nagy Györi Helv. Confession levő Ekklesiában valo Predikátorságának egyedik esztendejéb~ E t. Sua 54. DREL Pápa II. (A tatai egyházmegye iratai), (0. 1052), Tata: Blatt 16 VS, 1737: 28 RS; *Hudi, József Jakab, Réka*: Bevezető tanulmány [Einführung]. In: Dunántúli egyházleírások a XVIII. századból. A Dunántúli Reformatus Egyházkerület 1774-ben [Transdanubische Kirchenbeschreibungen aus dem 18. Jahrhundert. Der transdanubische reformierte Kirchendistrikt 1774]. Hg. József Hudi. Pápa 2002 [=Forrásközlések [Quellenpublikationen]; 5], S. 7–28.

38 *Hudi/ Jakab*, Bevezető tanulmány (wie Anm. 37), S. 441.

39 *Szentkúti*, Töredékek Nagy-Igmánd és vidéke multjából (wie Anm. 29), S. 109.

40 Ebd., S. 109; *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 165.

41 Dies wird berichtet im Zusammenhang mit dem Eingreifen Esterházy 1744. Hier wird angenommen, dass eben der höhere Unterricht das Missfallen des Grundherren erregte: A' Tatai Ref. Sz. Ekklesia[nak] 1744dik eszt[endőtől] való Fatuma. [Im Folgenden: Fatuma] DREL Pápa III. A tatai egyházközség iratai, Gyülekezeti vegyes jegyzőkönyv; II. k. S. 5, 10.

42 *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 166.

43 Zu den Amtsinhabern bis zu Beginn der Esterházy-Ära: *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 166–167, weitere bis ins 19. Jahrhundert ebd., S. 175–176.

geführt.<sup>44</sup> Joseph Esterházy verbesserte mit der Inbesitznahme des Gutes 1727 die wirtschaftliche Basis dieser Stelle, indem er sie mit einer Pfründe versah. Die katholische Pfarre von Tata unterstand dem Bistum Győr. Weiter förderte die Herrschaft die Ansiedlung von Orden. 1733 wurden die Kamaldulier nach Majk geholt.<sup>45</sup> 1743 ließen sich die Kapuziner in Tóváros nieder, wo ihnen Esterházy 1843–46 eine Kirche errichtete.<sup>46</sup> 1765 kamen die Piaristen nach Tata und erbauten dort 1767–1806 ein Ordenshaus.<sup>47</sup>

1725 lebten in Tata einer Zählung des Komitats zufolge auch 18 jüdische Familien. Weitere Familien folgten unter Joseph I. Esterházy in den 1730er und 1740er Jahren. Nach einer Zählung des Statthaltereirates gab es 1738 in Tata 15 Familien, was „mit Familienmitgliedern und Dienern etwa 65 Personen bedeuten konnte“.<sup>48</sup> 1770 waren es 310 Personen. Nach einem 1758 mit dem Grundherrn geschlossenen Vertrag durften sie einen Rabbiner, einen Schulmeister, einen Kantor, einen Schächter und einen Schulbedienten wählen bzw. unterhalten.<sup>49</sup>

### *Konflikte um die Religionsausübung*

1727 also ging das Gut in den Besitz des Grafen Joseph Esterházy über. Er war erprobter Offizier, u.a. Kapitän der Burg Tata und kommandierender General des transdanubischen Militärbezirks; im Zivilbereich wahrer Geheimer Rat, Mitglied des Statthaltereirates, Mitglied des Septemviratgerichts, und nicht zuletzt Obergespan des Komitats, in dem sein Gut lag. Diese Position stellte er im Verhältnis zu seinen Untertanen auch aus-

---

44 *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 175–176. Der erste Pfarrer, Gergely Újváry, ein entschiedener Vertreter der Gegenreformation, vermerkte im ersten Matrikelbuch die Taufe von 5.011 Personen. Rohrbacher, der dies im Sinne einer Rekatholisierung mitteilt, bemerkt, dass hierzu auch Einwohner von Tóváros, Szomod, Bánhid und Szőlös gehörten. Újváry verließ Tata 1695.

45 *Körmendi*, Tata története (wie Anm. 20), S. 10, vgl. *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 168. In Tata erhielten sie vom Gut 1747 ein Haus und ein Grundstück am Seeufer. Dort errichteten sie 1748 auch ein Wirtschaftsgebäude.

46 *Körmendi*, Tata története (wie Anm. 20), S. 10; *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 169. Zur Versorgung von 16 Ordensleuten wurde von Esterházy eine Pfründe eingerichtet. Zur Ausstattung vgl. *Rohrbacher*, Tata története (wie Anm. 29), S. 169.

47 *Körmendi*, Tata története (wie Anm. 20), S. 10.

48 *Gyüszí, László jun.*: Zsidóság a gróf Eszterházy család tatai uradalmában [Juden auf dem Tataer Esterházy-Gut]. In: Fatuska, János/ Fülöp, Éva Mária/ Gyüszí, László jun. (Hg.): A mezőváros mint uradalmi központ [Der Marktflecken als Gutszentrum]. Tata 2001, S. 35–82, hier S. 37.

49 Ebd., S. 39, 38.

drücklich heraus, z.B. in einer Anordnung von 1746.<sup>50</sup> Er war überzeugter Katholik und einer der unerbittlichsten Vertreter der katholischen Seite in der Pester Kommission 1721–1722.<sup>51</sup> Wegen seines intransigenten Verhaltens auch im Landtag fiel er zwischenzeitlich Anfang der 1730er Jahre in Ungnade und verlor etliche Ämter, bis zu seinem Tode blieb er aber Obergespan des Komitats. Danach ging dieses Amt an die Familie Nádasdy über. Einer der ersten Schritte des Grafen auf seinem Gut war, wie schon erwähnt, die Ausstattung der katholischen Pfarre im Gutszentrum Tata mit einer Pfründe. Die Ansiedlung katholischer Kolonisten stärkte Ansatzpunkte für gegenreformatorische Bemühungen – im Namen des katholischen Pfarrers ließen sich nach andernorts praktiziertem Muster Einkünfte von den Protestanten fordern, im Namen einer wachsenden katholischen Gemeinde konnte man Nutzungsrechte an Kirchengebäuden fordern.

In den 1740er Jahren erreichte das Vorgehen gegen die Protestanten auf dem Gut einen ersten Höhepunkt. Um 1741 trat Ferencz Balogh von Galantha<sup>52</sup> seinen Dienst als Gutsverwalter bei Esterházy an. Die Bestellsurkunde datiert vom Februar 1744<sup>53</sup>, aber seine Tätigkeit beginnt mindestens 1741.<sup>54</sup> Katholischer Pfarrer in Tata war schon ab 1737 Gábor Schmidt (oder Schmied).<sup>55</sup> Schmidt hatte vermutlich Förderer in Wien: Er war nicht erst Kaplan, sondern erhielt nach seinem Studium und zwei Jahren als kaiserlicher Administrator unmittelbar die Tataer Pfarre sowie das Amt des Subdiakons von Komárom. 1755 ging er als Domherr nach Győr, wo er ein hohes Alter erreichte.<sup>56</sup> Anzunehmen ist, dass er im Hintergrund auch später auf dem Tataer Gut eingriff. Das Wirken beider im Dienste des Grundherren

50 „Esterházy József gróf engedélyezi a tatai protestánsok vallásgyakorlatát“. Tata 1746. DREL Pápa, kéziratár 207/564. (Miscellanea. 1545–1946. 0.794.) [Die Urkunde ist irrtümlich klassifiziert, eigentlich enthält sie den Befehl zur Übergabe der Kirchen in Kocs und Igmánd an die Katholiken und die Erlaubnis, Oratorien zu errichten.]

51 Die Pester Kommission war eine aus Katholiken und Protestanten besetzte Arbeitsgruppe, die Religionsstreitigkeiten überprüfen und schlichten sollte. Aufgrund der Gegensätze zwischen beiden Seiten blieb ihr Wirken ergebnislos. Vgl. u.a. *Zoványi, Jenő*: Magyar protestáns egyháztörténeti lexikon [Ungarisches protestantisches kirchengeschichtliches Lexikon]. Budapest 1977, S. 469, bzw. <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=2186> (besucht am 15.07.2016).

52 So in e. Brief des Pfarrers (de Galantha); P. 198 Fasc. 34. Bl. 124–125.

53 OL P 198, 17. cs. Fasc. 60, Bl. 81.

54 P. 197, 49. cs. Fasc. 103; E. József generális levelei Balog Ferenc uradalmi regenshez; P. 197, 50. cs. Fasc. 104; E. József országbíró Balog Ferenc uradalmi regenshez. 1741–1748, ab: 30. Nov. 1741.

55 17. cs. P. 198 Fasc. 60, Bl. 69/70; Brief des Kaplans Gabriel Schmidt anl. seiner Amtseinführung, 1. Juni 1737.

56 *Mohl*, Tatai plébánia története, (wie Anm. 23), S. 199. In der Gliederung der katholischen Kirche gehörte Tata zum Bistum Győr.

ging so weit, dass in dem Dorf Környe 1746 die Reformierten regelrecht vertrieben wurden<sup>57</sup> – trotz des allgemeinen Bedarfs an Arbeitskräften. Die Kirche wurde zerstört und aus dem Material später eine katholische gebaut.<sup>58</sup> Später kamen einzelne Personen allerdings zurück.<sup>59</sup> Auch an anderen Orten auf dem Gut kam es zu Kirchenwegnahmen. In den meisten Fällen wurden jedoch „nur“ die alten Kirchen weggenommen und den neuen katholischen Siedlern übergeben, während die Protestanten, mit Unterstützung der Herrschaft in Form von Baumaterial, neue Oratorien errichten durften.<sup>60</sup> Über die Fortschritte beim derartigen Gewinn katholischer Kirchen, bei deren baulicher Sanierung und Ausstattung wurde auch dem Győrer Bischof Bericht erstattet, zumal dieser wiederum Zuwendungen für letzten Zweck aus der *Cassa Parochorum* vermittelte.<sup>61</sup>

In Tata selbst kam es 1744 zu dem ersten Zusammenstoß. Vom 7. April 1744 datiert eine Anweisung Esterházy an Balogh zum Verfahren gegenüber den Reformierten. Ihnen wurde weiterhin, jedoch nur aus Gnade, die Religionsausübung, das Betreiben der Schule und die Nutzung der zu Schule und Pfarre gehörigen Grundstücke gestattet. Künftig sollten sie jedoch bei allen Schritten um Erlaubnis bitten, neue Pfarrer oder Schulmeister ihm als Patron präsentieren und an den katholischen Pfarrer Abgaben zahlen. Esterházy äußerte außerdem Entrüstung darüber, dass sie ihre „Privilegien“ bisher ohne seine Erlaubnis genutzt hatten. Zur Strafe dafür sollten sie den Rand des Sees von der Burg bis nach Tóváros und den noch nicht fertiggestellten Teil des Damms hinter der Mühle auffüllen.<sup>62</sup>

Szentkúti Kiss kolporiert zwar diesen Akt als Ungerechtigkeit gegenüber den Protestanten, aber nach internem Bericht wurde die Strafarbeit nicht tatsächlich geleistet. Ein derartiges Vorgehen wäre im Ungarn des 18. Jahrhunderts, im Kontext einer sich etablierenden Gutswirtschaft mit abwesenden Herren, kein Einzelfall. Für die Szatmarer Károlyi-Herrschaft sind zahlreiche vergleichbare Fälle belegt, die aus dem Handlungsspielraum der Verwalter, der Eigenart ihrer Position zwischen angestelltem Bediensteten ohne Dauerstellung, Vertrautem der Herrschaft, aber auch privatem Unternehmer

---

57 *Szentkúti Kiss*, Töredékek Nagy-Igmánd (wie Anm. 29), S. 94–95. Vgl. den Briefwechsel Balogh an Esterházy 3. Juli 1745, OL 50. cs. P. 197, Fasc. 105 No. 1. Balog Ferenc regens levelei E. József országbiróhoz, 1741–1748, 164–167, S. 164 RS. (Der Verwalter spricht hier abwechselnd von Calvinisten bzw. „Ungarn“.)

58 *Szentkúti Kiss*, Töredékek Nagy-Igmánd (wie Anm. 29), S. 94–95.

59 Dunántúli egyházleírások (wie Anm. 37), S. 427–443, hier S. 349–340.

60 Vgl. z.B. Esterházy József gróf 1746 (wie Anm. 50).

61 Z.B.: 50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 346–347: Balogh an Esterházy, Tata 27. Jan. 1748, darin: S. 346–347 (in Abschrift).

62 *Szentkúti Kiss*, Töredékek Nagy-Igmánd (wie Anm. 29), S. 85.

in wirtschaftlichen Dingen wie in Sachen des Ausbaus der eigenen Position resultierten. Sie lassen sich als Moment eines Prozesses deuten, in dem sich „Mikrostrukturen der Macht“ formierten und reformierten.<sup>63</sup>

„Solch eine große Strafe war dies, die uns auferlegt wurde, dass die reformierte Gemeinde von Tata mit allen ihren Leuten Tag und Nacht gearbeitet hätte, und trotzdem hätte sie diese Arbeit nicht vollenden können. Woraufhin wir uns berieten, wie man dem Wunsch der Herrschaft Genüge tun könnte, unsere Leute zum Plenipotentiarius schickten, und ihm unter Diskretion 12 Goldstücke versprochen und gaben, der Herrschaft jedoch 4 Ochsen mit Gespann, die wir für 100 Taler gekauft hatten. Aber dies wurde nicht anders akzeptiert, als dass wir zu den Ochsen noch ein halbes Jahr lang zwei Lohnknechte stellten, deren Bezahlung mehr als 50 Forint kostete.“<sup>64</sup>

Weiter versuchte der Gutsverwalter, die Einwohner zu missionieren. Im Herbst 1747 bot sich die Möglichkeit, missionierende Jesuiten auch nach Tata zu bitten und die Bevölkerung einschließlich der reformierten Gemeinde und ihres Pfarrers per Befehl zum Anhören der Predigten zu zwingen. Aus dem Briefwechsel zu diesem Anlass ist ersichtlich, wie sehr aktiv Balogh dabei war. Er skizzierte Esterházy seine Pläne und erbat sich einen Befehl in diesem Sinn, den er selbst entwarf, um ihn den Bauern vorlegen zu können.<sup>65</sup> Am 29. September 1747 trafen Pater Keltz und ein anderer Jesuit in Tata ein und begannen zu predigen. Alle Reformierten, bzw. in Baloghs Worten „die

63 *Vári* u.a., Herrschaft an der Grenze (wie Anm. 2). „Mikrostrukturen der Macht“: Untertitel des Werks. Gemeint ist hier in erster Linie der Prozess, in dem sich Herrschaftsstrukturen neu etablierten bzw. allmählich zu solchen von klarer Unterstellung und Kompetenzabgrenzung wandelten. Parallel dazu erfolgte die Ausdifferenzierung staatlicher und regionaler Strukturen, die allmähliche Abgrenzung von Rechtssetzung, -verwaltung und Rechtspflege und ihre vorsichtige fachliche Fundierung bzw. schließlich „Professionalisierung“, was auf dieser lokalen Ebene als Vielzahl von Aushandlungsvorgängen vor allem praktischer Art zu verstehen ist. Diese Logik des eigenmächtigen Handelns der Verwalter im Dienste der Herrschaft, aber auch zum eigenen Vorteil, lässt sich in diesem Kontext auch beschreiben als „Modi der Kooperation“ zwischen den „Maklern der Macht“ und den ihnen Untergebenen, von deren mindestens teilweiser Kooperation jedoch der Erfolg der Herren wie der Vermittler abhing. Vgl. insbesondere die Ausführungen zur Herrschaftspraxis während der Zeit des Wiederaufbaus (ebd., S. 96–121) und zu den „Klienten in der Wildnis“ (S. 122–142, dort bes. S. 132–134, 136), beide Kapitel verantwortet von *András Vári*, sowie die „Vergleichenden Perspektiven“ auf diese „Befunde intermediärer Herrschaft“ (S. 339–344).

64 *Fatuma*, A' Tatai Ref. (wie Anm. 41), S. 7.

65 50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 318 – 320: Balogh an Esterházy, 26. Sept. 1747, S. 318.

Ketzer<sup>66</sup>, einschließlich des Pfarrers, waren bei den mehrere Tage währenden Predigten anwesend. Anfänglich berichtete Balogh hoffnungsvoll: „/wie mir meine Spione referieren:/ sagen sie alles Gute über die Belehrungen des Herrn Pater Keltz, dass sie nämlich schönere, bessere, andachtsvollere, und mehr zu Gott anstachelnde Predigten noch nie gehört hätten.“<sup>67</sup> Noch einen Monat später waren die Belehrungen Gesprächsthema im Ort, wie der gut-unterrichtete Verwalter zu berichten wusste.<sup>68</sup> Zwar hatte der Auftritt der Jesuiten in Tata Eindruck gemacht, aber an der Glaubenszugehörigkeit der Angesprochenen nichts geändert.<sup>69</sup> Der die individuelle Glaubensmotivation ansprechende Vortrag der Jesuiten hatte offenkundig in der sich als reformiert betrachtenden Gemeinschaft, die sich sonst, wie einschlägige Anweisungen des Gutes belegen, zudem als Gruppe gegen den Grundherren behaupten musste, keine Wirkung erzielt.

1747/1748 zwang Esterházy über Balogh den Zünften in Tata neue Zunftordnungen auf.<sup>70</sup> Ziel war deren tatsächliche Unterstellung unter den Gutsherren und ihre Katholisierung. Die Zünfte sollten Fahnen anfertigen, die in der katholischen Kirche zu deponieren waren, sie sollten an Prozessionen teilnehmen, was die Mitwirkung von Protestanten implizit ausschloss, und „ihre Pflichten beim Gottesdienst“ – der stillschweigend der katholische war – erfüllen.<sup>71</sup> Unter Androhung von 100 Ft. Strafe sollte dies bis Ostern 1748 geschehen. Auf der dann fälligen Prozession hatten alle zu erscheinen<sup>72</sup>. Die Zunftladen dürften nur in Tata deponiert werden. Binnen acht Tagen seien der Gutsherrschaft vollständige Listen der Mitglieder, ihrer Wohnorte, Religion, dies alles unterzeichnet vom Zunftmeister, sowie die Zunftsigel vorzulegen.<sup>73</sup> Niemand dürfe mehr ohne Erlaubnis der Herrschaft

66 50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 321–322: Balogh an Esterházy, Tata, 7. Okt. 1747, S. 321–322, 321.

67 50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 321–322: Balogh an Esterházy, Tata, 7. okt. 1747, hier S. 321.

68 50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 325–327: Balogh an Esterházy, Tata, 28. Okt. 1747, hier S. 325. Allerdings scheitert das Unternehmen, die Jesuiten auch nach Igmánd, Kocs und Császár zu schicken, weil ihnen dort „keine Privatquartiere assigniert werden konnten“, in Kocs gab es nicht einmal eine benutzungsfähige katholische Kirche, weil die hörigen reformierten Untertanen ihren Auszug aus der Kirche und den Bau ihres Oratoriums hinzogen. (Ebd.)

69 Ebd., S. 325.

70 50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 346–347: Balogh an Esterházy, Tata 27. Jan. 1748.

71 Ebd. (50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 346–347: Balogh an Esterházy, Tata 27. Jan. 1748.), bes. S. 347–248, hier S. 347.

72 Unter Androhung von 12 Ft. Strafe pro Person, vgl. ebd., S. 347. (50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 346–347: Balogh an Esterházy, Tata 27. Jan. 1748.)

73 Ebd., S. 347. (50. cs. P. 197. Fasc. 105, Bl. 346–347: Balogh an Esterházy, Tata 27. Jan. 1748.)

in eine Zunft aufgenommen werden. Die Listen der Zunftmeister mit Namen, Wohnort und Religion seien zudem jährlich dem Verwalter vorzulegen, damit dieser sie dem Gut präsentieren kann.<sup>74</sup> Balogh berichtete bzw. schlug vor:

„Die Calvinisten reden sich heraus, vor allem indem sie obvertieren, dass sie durch königliche Verfügungen bzw. in den Artikeln ihrer Zunftbriefe dazu nicht verpflichtet seien. Welche Artikel weder der einen, noch der anderen Zunft jedoch weder von Deiner Exzellenz noch von den vorigen Herren confirmiert sind, consequenter kann Deine Exzellenz sie akzeptieren, oder samt Zunft beiseite tun; um ihnen aber Furcht zu inkutieren, mögen Deine Exzellenz – wenn Sie meine Meinung für würdig befinden – in Ihrer Antwort daran erinnern, und einen Termin [...] präfigieren. Wenn sie bis dahin nicht um Confirmation flehen, und ihre Artikel präsentiert haben werden, werden sie von mir publicé für invalid erklärt.“<sup>75</sup>

Bald konnte Balogh berichten, dass sich die Zünfte „dreingefunden haben“, „ja dass mir pro confirmatione die Walker, Weber, Stiefelmacher, Flickschuster, Radmacher und Töpfer ihre Zunftartikel zur Hand gegeben haben, welche ich jetzt protokollieren lasse, und ähnliches von den übrigen verlange [...].“<sup>76</sup>

Noch im selben Jahr starb Joseph Esterházy, und sein Sohn gleichen Namens, Joseph II., übernahm das Gut. Ein neuer Akt in dem Ringen um die Herrschaft über die Religionszugehörigkeit der Untertanen begann nach Ostern 1751 mit dem Tod des bisherigen reformierten Pfarrers Benedek Bertha, der dort seit ca. 20 Jahren tätig gewesen war.<sup>77</sup> Nach dem oben erwähnten Befehl Esterházys waren die Reformierten verpflichtet, den Grundherren als Patron aller seiner Untertanen um Erlaubnis für die Einführung eines neuen Pfarrers zu bitten. Dies taten sie auch, zunächst in einem Brief, der – in untertänigster Weise – diese Sachlage darlegt.<sup>78</sup> Die Bitte wurde, immer flehender, wiederholt.<sup>79</sup> Die bisherigen Bitten an das Gut und den katholischen Pfarrer hatten jedoch nichts erbracht, so dass die Leute –

74 Ebd., S. 347.

75 Ebd., S. 345. Die Übersetzung versucht einen Eindruck von dem von magyarierten lateinischen Wendungen strotzenden Text zu vermitteln. (Obversio = das Hinhalten, Aufstellen gegenteiliger Negativbehauptungen.)

76 Balogh an Esterházy, Tata 6. Feb. 1748, S. 349–350, hier S. 350.

77 1736 wird er nicht mehr als neuer Pfarrer vorgestellt und visitiert. Vgl. o.g. Visitationsprotokoll.

78 OL P. 198 Fasc. 34., Bl. 106/107.

79 P. 198 Fasc. 34. Bl. 108/109; 116/117, 147, 115.

„da es schon tote Menschen gibt, deren Leichname an ihren Gliedern stinken – sehr verbittert sind. Und nicht nur deswegen, sondern überhaupt ist das Volk sehr verbittert, und weiß nicht was es tun soll. Unter Ansehung dessen, und mit großer Untergebenheit uns dem gnädigen Herrn zu Füßen werfend, hoffen wir, dass er, nach seiner herrschaftlichen Autorität, durch seine gnädige Interpolation bitte ein solches Remedium adniresieren (adniresalni) möge, dass unsere Bitte und unser Hoffen nicht nutzlos und vergebens seien.“<sup>80</sup>

Zugleich legte schon am 2. April der katholische Pfarrer Schmidt „in forma Solemnis Protestationis, Contradictionis, Reclamationis & Inhibitionis“ Protest bei Balogh und Esterházy ein. Er äußerte vor allem Bedenken wegen der Stolareinkünfte.<sup>81</sup> Ebenfalls dort legte am 5. April auch der Bischof von Győr, Ferencz Zichy, Beschwerde ein. Tata sei kein Artikularort, die Einführung eines neuen Pfarrers verletze die Rechte der katholischen Kirche.<sup>82</sup>

„Ohne Benachteiligung der römisch-katholischen Kirche“ (absque tamen praeiudicio Catholicae Romanae religionis) war eine Formel, mit der die im Wiener Frieden 1606 festgeschriebene Religionsfreiheit der Protestanten beschränkt geblieben war (CIH GA1/1696). In den Krönungsartikeln von 1608 war sie entfallen (CIH GA 1/1608), die Berufung auf Verletzungen eigener Ansprüche war, zumal in der Rechtssituation nach 1687/1691, ein gern geübtes Verfahren auf katholischer Seite. Während der in den Gutsakten dokumentierte Vorgang hier zu Ende ist, ist aus den Aufzeichnungen der Gemeinde, den Akten der Agenten, des Statthaltereirats und der ungarischen Kanzlei ersichtlich, dass nach weiteren Bemühungen und dem Tätigwerden an höherer Stelle schließlich 1755 doch ein Pfarrer installiert werden konnte.

Zunächst übernahm der Schulmeister die gottesdienstlichen Aufgaben. Da die Ausbildung von Pfarrern und Lehrern in der reformierten Kirche und insbesondere in Debrecen als dem traditionellen Herkunftsort für das kirchliche Personal in Tata weitgehend gemeinsam erfolgte, war das möglich. Lediglich die Sakramente konnte der Schulmeister nicht erteilen, und die Gottesdienste zu den hohen Feiertagen nicht halten. Das Abendmahl erteilten Pfarrer aus Nachbarorten,<sup>83</sup> denn dazu war ein nicht vom Grundherren eingeführter Geistlicher nicht befugt. Die Lage wurde weiter dadurch kompliziert, dass der Schulmeister heiratete. Das war nicht üblich und löste das Missfallen der

80 P. 198 Fasc. 34. Bl. 118/119, zit 118.

81 P. 198 Fasc. 34. Bl. 124/25.

82 P. 198 Fasc. 34. Bl. 120/21.

83 Fatuma (wie Anm. 41), S. 9.

Gemeinde aus. Angeblich mit Erlaubnis der Herrschaft schickten sie jemanden nach Debrecen, um einen neuen Schulmeister zu holen. Dieser wurde jedoch von der Herrschaft nicht akzeptiert und musste zurückgeschickt werden.<sup>84</sup> Gegen Ende 1753 wurde der alte Schulmeister nach diversen Krankheiten, u.a. Schwindsucht, dienstunfähig. Nun wurde János Kertvélesi als neuer Schulmeister aus Debrecen geholt, der am 10. Februar 1754 in sein Amt eingeführt wurde.

Bereits 1752 beauftragen die Einwohner zudem den Agenten der ungarischen reformierten Distrikte in Wien, Gergely Demjén sowie Pál Szücs – vermutlich dessen Mitarbeiter –, sich ihrer Sache anzunehmen. Da Religionsbeschwerden seit 1715 nicht mehr auf dem Reichstag verhandelt, sondern nur noch persönlich dem Herrscher (bzw. seiner Verwaltung) vorgebracht werden durften, hatten die protestantischen Kirchen in Wien juristische Vertreter, die sogenannten Agenten, installiert, die derartige Fälle betreuten und im Namen der Betroffenen vorgingen: 124 Männer unterzeichneten die Vollmacht.<sup>85</sup> Dies hatte auch Einfluss auf das Verhalten von Esterházy und Balogh.<sup>86</sup> Nach Aufzeichnungen der Gemeinde wurden diese Veränderungen freilich erst im Frühjahr 1755 wahrgenommen bzw. rückblickend protokolliert:

[Da alles Bitten an die Herrschaft nichts brachte [...] „waren wir gezwungen, uns an das Oberste Consilium zu wenden, gegen Ende März schickten wir zwei unserer Leute, István Csirke und István Körmendi, als der Regent von deren Sendung erfuhr, gab er seiner Exzellenz den Rat, den Prediger zu gestatten, zweifellos schaute er voraus, dennoch [?] gestattete er es, ja der Regent selbst ließ 4–5 unserer Leute zu sich rufen, und gab ihnen Urlaub zur Herbeiholung eines Predigers. Wir aber schrieben den Willen unserer Herrschaft dem Agenten in Wien [...] so daß, wenn sie die Instanz noch nicht bei der Aula eingegeben hätten, der Agent, wenn er es für gut hielte, einhalten möge. Die Instanz war damals freilich bereits drinnen, [...]“<sup>87</sup>

Das Gut gab nun seine Zustimmung zur Einsetzung eines neuen Pfarrers. Nach Ostern 1755 wurde der damalige Schulmeister János Kertvélesi zum Pfarrer gewählt und in sein Amt eingeführt.<sup>88</sup> Dies war noch vor der

84 Schulmeister Ferenc Vincze, s. Fatuma (wie Anm. 41), S. 9.

85 A tatoi ref. lakosok beadványa az uralkodóhoz. o.J. [Entwurf (Vorder- und Rückseite mit anderen Texten)]. RLt Budapest A. II. 2305. 333–340.

86 Fatuma (wie Anm. 41), S. 11.

87 Ebd., S. 11.

88 „Als unsere Leute nach Hause kamen, verbrachten wir friedlich die Osterfeiertage und danach wählten wir mit dem Consensus des Seniorats und der ganzen

Genehmigung, die der Agent schließlich beim Statthaltereirat erwirken konnte, und die zum 28. April 1755 datiert ist.<sup>89</sup>

Für die reformierte Gemeinde in Tata schien die Sache damit geklärt. Wie die lokalen Aufzeichnungen vermerken, hatten die Bemühungen um die Beschaffung eines neuen Pfarrers „mehr als 200 Forint“ gekostet.<sup>90</sup> Im Hintergrund wirkten allerdings verschiedene Akteure weiter gegen diesen Status quo. Noch am 14. April sprach sich das Komitat gegen die Genehmigung eines neuen Pfarrers aus. Ebenso wandte sich der Bischof von Győr am Tag der Resolution des Statthaltereirats gegen diese Entscheidung (28. April 1755). Weitere Stellungnahmen von Komitat und Bistum erfolgten im Herbst des Jahres, der Bischof ließ den Fall auch 1756 nicht zur Ruhe kommen.<sup>91</sup>

Im Oktober 1756 forderte das Komitat Tata und weitere Gemeinden der Umgegend (in Naszály, Dad und Császáz) auf, ihre frühere Religionspraxis zu belegen und einen vom Consilium Locumtenentiale zusammengestellten Fragekatalog zu beantworten. Mit Aussagen von Zeugen, der älteste war 94 Jahre alt, konnte die Kontinuität des Gottesdienstes bis in die Zeiten des Grundherren László Csáky nach eigener Erinnerung belegt werden.<sup>92</sup> Die Befragung fand im Januar 1756 statt.

Vorerst bestand die Gemeinde dadurch weiter, ihr Wirkungsbereich wurde jedoch zunehmend beschränkt. Am 11. Januar 1757 wurde den Einwohnern von Tóváros verboten, die Schule der Reformierten in Tata zu besuchen. Dies wurde am folgenden Tag bestärkt, auch die Handwerksgesellen durften den Gottesdienst der Reformierten nicht mehr besuchen.<sup>93</sup> Am 12. Januar 1757 wurde den Evangelischen in Tata verboten, weiter zum reformierten Gottesdienst zu kommen; den evangelischen Kindern wurde der Besuch der reformierten Schule untersagt. Ein Mann, der Einspruch erhob, wurde aus

---

Gemeinde den damaligen Schulmeister János Kertvélesi zum Prediger, der am 6., am Sonntag, vor der Gemeinde [...] installiert wurde.“ Fatuma (wie Anm. 41), S. 11–12.

89 RLt Budapest A. II. 2305. 295–296: A – t ref. lakosok beadványa a vm.re. Kérik templomuk meghagyására vonatkozó helytartótanácsi rendelet kiadását, stb. 1759. (Intimatu~ Ex. Cons. Sub 28. Apr. 1755ti).

90 Fatuma (wie Anm. 41), S. 16.

91 OL Budapest, C. 40 170 cs. No. 209 Fasc. 22 Circa introductionem Praedicantis ad oppidum Tata in Comit. Comarom. it: Oratorium, et Exercitium ibidem.

92 Fatuma (wie Anm. 41), S. 14. Die Aussagen sind auch an anderer Stelle überliefert, in Kopie auch: DREL Pápa II. 70. (A tatai egyházmegye iratai), „Nevezetes egyháztörténeti adatok“, /2–3/Responsiones Tatium Ecclesiae Császáriensis quoad Questiones Excelsi Consilii Locumentialis.

93 Fatuma (wie Anm. 41), S. 18.

seinem Besitz ausgekauft und ausgewiesen. Ferner wurde am 10. Februar 1757 angeordnet, dass katholische Kinder nur in die katholische Schule gehen dürften, und nicht zu den Akatholiken.<sup>94</sup>

Einen Ansatzpunkt zum Eingreifen bot schließlich die Bitte der Gemeinde um bauliche Ausbesserungen. Dass die Sache akut wurde, mag auch dem Erdbeben in der Gegend zuzuschreiben sein, das im Oktober 1757 zu verzeichnen war. Wegen Baumaterial mussten sich die Betroffenen an den Grundherren wenden, Ausbesserungen von Kirchen waren zudem ebenfalls über das Komitat beim Statthaltereirat zu beantragen. Im Februar 1758 wandten sie sich also mit dieser Bitte an das Komitat. Der Tataer katholische Pfarrer, nunmehr Mihály Erdélyi, protestierte dagegen und wandte nun auch ein, dass Tata nicht nur kein Artikularort sei, sondern auch zur Zeit des Soproner Landtags von 1681 keine protestantische Religionsausübung besessen habe.<sup>95</sup> Die Reformierten wähten sich ihrer Sache sicher, da sie auf die allerhöchste Erlaubnis von 1755 verweisen konnten. Der Fall ging an den Statthaltereirat und die ungarische Kanzlei. Am 27. September 1758 beschäftigte sich die Religionskommission mit der Frage.<sup>96</sup> Weitere Schreiben des Komitats und des Bischofs gingen im September 1758 sowie im April 1759 dort ein. Vom 24. April 1757 und 10. Mai datieren Majestätsentscheidungen (*Mandatum suae Majestatis*), vom 30. Juli die *Benigna Resolutio*. Die Kommission tagte nochmals am 18. Juni (mit Protokoll vom 21. Juni) und am 5. August 1759 und fasste den bisherigen Gang der Verhandlungen und die umzusetzende Entscheidung zusammen.<sup>97</sup> Sie kam zu der Feststellung, dass die Genehmigung von 1755 nicht die Unterbrechung des Gottesdienstes durch die Kirchenwegnahme von 1670 berücksichtigte. Dass die Protestanten die Kirche neun Jahre später gegen Zahlungen an Csáky wieder zurückerworben hatten, wurde als unrechtmäßig und daher wirkungslos eingestuft. Mit anderen Worten wurde entlang der Argumentationslinie des katholischen Pfarrers Erdélyi und des Bischofs Zichy das Bestehen einer Religionspraxis zum Zeitpunkt des Soproner Landtags und vorher nicht anerkannt.

Auf der Grundlage dieser Entscheidung, die dem Komitat zuring, befahl und vollstreckte das Komitat am 23. August 1759 die Schließung der Kirche. Der Pfarrer versuchte Aufschub zu erhalten, um höheren Orts vorzugehen, was ihm aber nicht gewährt wurde.

---

94 Ebd., S. 17–18.

95 Ebd., S. 19–20.

96 OL Budapest C. 40 170 cs. No. 209 Fasc. 22.

97 *Protocollum Commissionis* 21. Junij 1759.

„[...] und wenn auch unsere eifrigen verständigen Herren reclamierten, conradizierten, und die Vorlage (Communicatio) des königlichen Befehls mit ganzer Entschiedenheit verlangten, so bewaffnet doch der Satan, wenn er sein Werk vollenden will, seine Knechte, und die Herren des Komitats, zusammen mit einigen bewaffneten Soldaten, rannten zuerst zum Hause unseres Predigers [...]“,<sup>98</sup>

wo sie die Herausgabe der Schlüssel verlangten, die ihnen angesichts der Übermacht ausgehändigt wurden. Sie gingen zur Kirche, warfen deren Innenausstattung auf den Platz davor, wo sie von der herbeigeeilten Menge sofort zerstört wurde, und versiegelten die Kirche. Anderntags wurde auch die Kirche, bzw. das Oratorium, abgerissen. Die Schule wurde ebenfalls geschlossen. Der Pfarrer wurde vertrieben. Das Grundstück sowie das Pfarrhaus und die Schule gingen in den Besitz der katholischen Gemeinde über. Die Reformierten wurden dem katholischen Pfarrer unterstellt. In der Folgezeit besuchten sie den Gottesdienst in den jeweils zwei Wegstunden entfernten Kirchen in Kocs und Naszály. Die Komitatsversammlung fand dies, ebenso wie andere Entfernungen, die zwischen Orten mit eingestelltem Pfarrbetrieb und noch funktionierenden Nachbarorten lagen, zuträglich. Dass die Regelung im Folgenden Bestand hatte, belegt ein Visitationsprotokoll des reformierten Distrikts von 1774 unter dem Eintrag „Naszály“. In Naszály gingen auch die Kinder der Tataer Reformierten zur Schule.<sup>99</sup> Für den Superintendenten und seine Mitarbeiter war übrigens zu diesem Zeitpunkt der eigene Distrikt verbotenes Gebiet – er durfte nicht selbst die Orte in seiner Zuständigkeit begehen. Man schickte also schriftlich Fragen und erhielt die Antworten zugeschickt.

Das Komitat berichtete dem Hof 1759 umgehend über den ausgesprochen friedlichen Ablauf der Aktion, was mit Wohlgefallen aufgenommen wurde. Bischof Zichy, der den Regenten schon in einem Brief vom 11. April 1751 ermahnt hatte, gegen die Reformierten vorzugehen,<sup>100</sup> beglückwünschte diesen schon am 28. August 1759 zu der Schließung der Kirche. Er hoffe, dass Balogh auch weiter erfolgreich gegen die „Ketzer“ vorgehen möge.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Fatuma (wie Anm. 41), S. 27.

<sup>99</sup> *Hudi, Jakab*, Bevezető tanulmány (wie Anm. 37), S. 441.

<sup>100</sup> OL P. 198 Fasc. 34. No 649., Bl. 96–97 Graf Ferencz Zichy, Bischof von Győr, an den Regens. 11. April 1751.

<sup>101</sup> OL P. 198 Fasc. 34. No 649., Bl. 106/107 Graf Ferencz Zichy, Bischof von Győr, an den Regens. 28. Aug. 1759.

### *Das Wiederaufleben der reformierten Gemeinde nach dem Toleranzedikt*

Im Jahr nach der Vertreibung des Pfarrers und der Zerstörung des Oratoriums in Tata, mithin dem Ende der öffentlichen protestantischen Religionsausübung vor Ort und dem „Verwaisen“ der Gemeinde, wendete sich Johannes Wechelius aus Pest unter Hinweis auf ein früheres Schreiben des Oberkurators des Donaudistrikts József Darvas nochmals an den reformierten Agenten und bat um Unterstützung der Tataer Reformierten.<sup>102</sup> Das Schreiben erbrachte offensichtlich aber nichts. Wie die Dokumentation der reformierten Agenten belegt, richteten die reformierten Einwohner 1768 an den Grundherren (seit 1765 Franz I. Esterházy) eine Bitte um Wiedergewinnung ihrer „alten Freiheit“ zur Religionsausübung. Sie verwiesen auf die mütterliche Gnade ihrer Majestät der Herrscherin, die sie freilich noch nicht anzusprechen gewagt hätten, und baten den Grafen um Hilfe. Denn

„so wie auch der erhabene Gott meistens nicht immedite, sondern durch Werkzeuge oder Medien sein gerechtes Urteil oder seine erquickende Gnade uns, seinen menschlichen sündhaften Geschöpfen gegenüber zu üben pflegt: so pflegt auch unsere mächtige und gnädige Königin ihre in jeder Richtung gnädige Herrschaft ihren Untertanen gegenüber auszuüben.“ [So dass die Unterzeichner sich] „selbst in Gedanken keinen als Vermittler Geeigneteren finden könnten als den hochwürdigen Herrn Grafen und Kanzler, unseren gnädigen Grundherren, Deine Exzellenz“.<sup>103</sup>

Die Erwähnung der ungarischen Königin als „gnädiger Hoheit, die nicht nur das Flehen aller ihrer treuen Hörigen anzuhören, sondern diese gemäß ihrer mütterlichen Gnade auch zu trösten bereit ist“, mag eine Anspielung auf das im Vorjahr, im Januar 1767, erlassene Urbarialdekret sein (das nach dem langsamen Fortgang seiner Umsetzung nach lokalen Gegebenheiten für Tata erst 1770 praktisch in Kraft trat) oder auch auf die Maßnahmen in den recht nahe gelegenen Komitaten Sopron und Veszprém, sowie die in Vas, Zala, Baranya, Tolna und Somogy getroffenen Vorkehrungen zum Bauernschutz nach einem Aufstand ebendort im Jahr 1766. Die Supplikanten ließen dies hinreichend offen. Sie wiesen weiter darauf hin, dass der Herrscher neuen Kolonisten „aus beiden Confessionen“ die Ansiedlung gestattet habe, dass der Grundherr an vielen Orten und auch in Tata den Juden „all diese

102 Wechelius János levele az agenshez. 1760. RLt Budapest A.II. 2305, S. 341–342.

103 A tatai ref. lakosok beadványa a földesurhoz. Kérik régi vallásgyakorlatuk visszanyeréséhez pártfogását. 1768. RLt Budapest A: II. 2305, S. 329–332.

Freiheiten gestattet“ habe, um dann gesamtchristlich zu argumentieren, dass sie „gemeinsam mit Eurer Exzellenz die Heilige Dreifaltigkeit verehrende und anbetende Christen“ seien. Ferner seien sie

„auch mit Blick auf ihre alten Vorfahren nicht nur alte Einwohner sowohl unserer süßen Heimat (Édes Magyar hazánk~k) und unseres edlen Reichs, und auch der edlen Stadt Tata: sondern auch treue und ergebene Untertanen [...] unserer allerhöchsten Könige, unseres edlen Vaterlandes und unserer jeweiligen würdigen Grundherren“, weswegen sie die Wiederherstellung ihrer alten Rechte erbäten. Sie pflegten zudem für den Herrscher und das Vaterland, die Stände und den Grundherren zu beten und die Gnade Gottes für diese zu erlehen. „[...] zuletzt erwähnen wir untertänig, dass in dieser edlen Stadt an Zahl 1.374 von dieser Confession zu finden sind.“<sup>104</sup>

Zwischen 1765 und 1780, aufgrund der Zahlenangabe von „über 1.360 Seelen“ wohl bald nach 1765, richteten sie nach der Sammlung der Agenten auch ein Gesuch an Joseph II, damals Kaiser sowie Mitregent in Ungarn und Böhmen, und baten ihn „bey Ihro Maj: unser Allernädigsten Königin, als Ein Sohn, als Ein Corregent, und als unser aller Allertheurester Erb Thronfolger, Allerhöchst Dero Vorsprache und Vermittlung, allernädigst an zu wenden“.<sup>105</sup> Beide Gesuche brachten jedoch keine Wende.

Erst nach dem Toleranzpatent konnten die Tataer Reformierten zumindest mittelfristig erfolgreich agieren und 1787 schließlich, nach großem Widerstand, mit der Errichtung einer neuen Kirche – in einer Randlage des damaligen Ortes – beginnen. Auf dem jetzigen Stand der hier zugrundegelegten Dokumentation kann diese Entwicklung nur anhand des rückblickenden Berichts eines späteren Gemeindevertreters nachvollzogen werden. Da zunächst nur dort die Einsetzung neuer Pfarrer und der Bau neuer Kirchen gestattet wurde, wo die bisherigen Orte des Gottesdienstes mehr als eine Stunde Weges entfernt lagen, versuchte man sie damit hinzuhalten. Offensichtlich hatten die Betroffenen aber ihre Forderungen nachhaltig angemeldet, und tauschten sich die Betroffenen auf dem Gut bzw. im Komitat darüber aus:

---

104 A tatai ref. lakosok beadványa az uralkodóhoz. o.J. [Entwurf, Vorder- und Rückseite mit anderen Texten]. RLt Budapest A. II. 2305, S. 333–340.

105 A tatai ref. (wie Anm. 104).

„Da unsere Feinde dafür waren, dass die verwaisten Kirchen kein Exercitium erlangen sollten, wählten sie die besten und am schnellsten zu Fuß gehenden Männer aus, um sie in einer Stunde zu dem Ort gehen zu lassen. So taten sie es auch mit den Tataern, und einige Herren Beamte [...] schämten sich nicht, in dieser Materie bis Kots und Naszály selbst die Probe abzulegen.“<sup>106</sup>

Eine neue Fassung des Edikts schaffte diese Einschränkung dann ab und konzentrierte sich auf die materiellen Voraussetzungen für die Gemeindebildung. Die Hauswirte der Gemeinde mussten ihren Einsatz zu Protokoll geben, für den Prediger und sofort auch für einen Schulmeister wurden Zusagen für Gehalt und Naturalleistungen getroffen. Im Juli 1783 konnte „das Exercitium“ mit Gottesdienst und Abendmahl beginnen. Der Prediger wurde zunächst bei einem Kürschnermeister einquartiert, wo ihm auf dessen Grundstück „aus Brettern“ eine Unterkunft am Ende des Hauses errichtet wurde. Nun kümmerte man sich um einen Platz für „Kirche, Pfarrhaus und Schule“.<sup>107</sup> Dreieinhalb Jahre hielten der Grundherr und dessen nun zuständiger Verwalter Mihály Bezerédi sie hin. Sie wandten sich wiederum auch an das Komitat, den Statthaltereirat und den Herrscher. Nach vielen Schachzügen der Grundherrschaft erhielten sie schließlich im März 1786 ein geeignetes Grundstück. Zunächst wurde ein Haus für den Prediger errichtet, der solange in Privatunterkünften oder zur Miete untergebracht gewesen war – teilweise auch getrennt von seiner Frau, die andernorts wohnen musste. Anschließend wurde auch ein Lehrer bestellt, der wiederum zunächst bei Gemeindegliedern einquartiert wurde. Im Mai 1787 konnte die Kirche eingeweiht werden. Zugleich wurde ein neues Haus für den Prediger gebaut, das Alte zur Schule und zum Haus für den Schulmeister umfunktionierte und ein weiteres Gebäude für eine weitere Lehrkraft, den Praeceptor, bestimmte. 1788 wurde eine neue Knaben- und dann auch eine Mädchenschule gebaut und 1789 auch ein kleines Armenhaus an die Kirche angebaut.<sup>108</sup> Das Recht, einen Schulmeister und eine Schule zu unterhalten, wurde vom Gut zunächst ebenfalls angefochten. Die Gemeinde erhielt schließlich Recht – „der gnädige Gott war mit uns, die Anklagen schmolzen wie Schnee unter der Sonne und wurden zu Nichts; doch auch das kostete uns Geld.“<sup>109</sup> Im laufenden Bericht wie auch an anderer Stelle in dieser Chronik in Listenform sind denn auch derartige Ausgaben – anfangs leider meist nur mit dem Namen des Empfängers – für die 1750er Jahre und für die

---

106 Fatuma (wie Anm. 41), S. 33.

107 Ebd., S. 34.

108 Ebd., S. 34–36.

109 Ebd., S. 38.

Zeit nach dem „Tolerantiale edictum“ dokumentiert. Weitere Konflikte um die Schule bis in das Jahr 1790 hinein lassen sich als Ausweis einer kontinuierlichen Behinderungstaktik des Gutes lesen, die mit dem Dienstantritt eines neuen Verwalters nochmals Auftrieb erhielt. Die weitere Entwicklung der Rechtslage in Religionsachen spielte freilich nun den Tataer Reformierten in die Hände.



Quelle: Sigmund von Birken, C. Com. Pal. Neu-vermehrter Donau-Strand Mit allen seinen Ein- und Zuflüssen, angelegenen Königreichen, Provintzen, Herrschafften und Städten, ... biß zum Ausflusse in dreyfacher Land-Mappe vorgestellt; Auch mit einer kurtz-verf asten continuirten Hungarisch- und Türckischen Chronick; Samt 70. curiosen gantz neuen in Kupffer. Nürnberg 1688. Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek

Anikó Szilágyi-Kósa

## Eine geschichtsträchtige Reise aus Nordbaden nach Ungarn und ihre Folgen

### Zur Einleitung

Die Veszprémer Region (das Komitat Veszprém) umfasst einen großen Teil des Gebietes des Ungarischen Mittelgebirges, „wo annähernd die Hälfte der Deutschen in Ungarn ansässig ist“.<sup>1</sup> Ab dem 18. Jh. erstreckte sich nördlich des Plattensees ein großes, zusammenhängendes deutsches Sprachgebiet.

Auf dem Plattensee-Oberland, zwischen Veszprém und Nagyvázsony (Großwaschon) gelegen, liegt das Straßendorf *Barnag*, das durch sein einheitliches Straßenbild, durch die – für ungarische Verhältnisse – überdurchschnittlich großen Bauernhäuser, die einheitliche Lage ihrer Wirtschaftsgebäude sowie durch die abwechslungsreiche Form der im Freien stehenden sakralen Bauten besondere Aufmerksamkeit verdient. Obwohl im Dorf alles „doppelt“ steht – je ein Friedhof an den beiden Enden des Dorfes und je eine Kirche am östlichen und westlichen Ortseingang –, ist heute den wenigsten Besuchern bekannt, dass auf dem Gebiet der heutigen Ortschaft über zwei Jahrhunderte zwei Siedlungen und Dorfgemeinschaften existierten. Die Bewohner von *Magyar-* (*Ungarisch-*) und *Németbarnag* (*Deutschbarnag*) wurden nicht etwa durch natürliche geographische Hindernisse oder künstlich errichtete Bauten voneinander getrennt, sondern durch ihre Nationalität und Muttersprache (Ungarisch bzw. Deutsch) sowie ihre Konfessionen (evangelisch-reformiert bzw. römisch-katholisch). Aus demselben Grund wurde der Ort zum Schauplatz für interethnische Begegnungen, Kontakte und des ständigen Wettlaufens – keine der beiden Gemeinschaften konnte und kann sich der Einwirkung der anderen entziehen.

### Kurze Geschichte der Deutschen in Barnag

Die Gegend um Barnag ist seit dem 11. Jahrhundert bewohnt, einst von den Köchen der in Veszprém residierenden ungarischen Königinnen. Ab dem 13. Jh. war es im Besitz des Geschlechtes *Vázsony*<sup>2</sup> und ging dann ab 1472 in

- 
- 1 *Hutterer, Claus Jürgen*: Das ungarische Mittelgebirge als Sprachraum. Halle/Saale, 1963, S. 1.
  - 2 Die Kirche stand bereits im Jahre 1284, als Königin Elisabeth Barnag, wo die Köche der Königin lebten, dem *Mencseli búza fia Móric* aus dem Geschlecht *Vázsony* übergab. Diese bauten auf ihrem Gut in Barnag jene Festung auf, die unter dem Namen *Zádorburg* bis heute über *Pécsely* zu sehen ist. Siehe *Csánki*,

den Besitz von *Pál Kinizsi* über.<sup>3</sup> Nach seinem Tod (im Jahre 1494) erhielt seine Gemahlin *Benigna Magyar* die Güter ihres verstorbenen Mannes, die durch ihren zweiten Mann *Márk Horváth* an die Familie *Horváth* fielen. Diese Güter besaß die Familie bis zu ihrem Aussterben im Jahre 1649. Während der Türkenherrschaft gehörte das Dorf Barnag zur Burg *Vázsonykő*, die am Leben gebliebenen Dorfbewohner zogen sich in den Schutz der Burg zurück, von dort aus bestellten sie die Felder und Weingärten.

Da die Familie *Horváth* ausgestorben war, übereignete der König 1649 die ihm zugefallenen Güter *István Zichy*.<sup>4</sup> Im 18. Jh. besaß die Familie im Komitat *Veszprém* 17 Dörfer, darunter befanden sich auch *Barnag* und das benachbarte *Vöröstó/Werstuhl*.

Während der Türkenherrschaft blutete auch Barnag aus. Die Zusammenschreibung aus dem Jahre 1696 zählte sieben, die aus dem Jahre 1715 elf Leibeigene ungarischen Namens sowie drei Häusler.<sup>5</sup> So bemühte sich die Familie *Zichy* bereits zu Anfang des Jahrhunderts, deutsche Siedler in Empfang zu nehmen. 1714 siedelten sie auf ihren Gütern in Barnag *Sebastian Czipff* und seine Familie aus Katzental (aus dem heutigen Neckar-Odenwald-Kreis im Norden von Baden-Württemberg) an.<sup>6</sup> Die Siedlungsurkunde ist bis heute erhalten geblieben.

Gegen Mitte der 1720er Jahre siedelten sich erneut mehrere deutsche Siedler im Dorf an, die laut dem (zweiten) Siedlungsvertrag aus dem Jahr 1723 aus der Gegend von Billigheim sowie mündlichen Überlieferungen nach zum Teil aus den südlichen Teilen des Elsass, auch aus der Schweiz<sup>7</sup> und dem

---

*Dezső: Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában* [Die historische Geographie Ungarns zu Zeiten der Hunyadis]. III. Band. Budapest 1897, S. 220.

- 3 Nach der Steuerzusammenschreibung aus dem Jahre 1488 gehörten die 27 Grundstücke Barnags zu den gute Einkünfte bringenden Gütern von Kinizsi. Siehe *Solymosi, László: Veszprém megye 1488. évi adólajstroma és az Ernuszt-féle megyei adószámadások* [Die Steuerzusammenschreibung des Komitats Veszprém 1488 und die Steuerlisten von Ernuszt]. (= Tanulmányok Veszprém megye múltjából [Studien über die Vergangenheit des Komitats Veszprém].) Veszprém 1984, S. 177 und 187.
- 4 *Zichy, István: Adalékok egy XVII. századi katolikus főúri család történetéhez* [Beiträge zur Geschichte einer hochherrschaftlichen katholischen Familie im 17. Jahrhundert]. In: *Regnum*, (1942/43), S. 734–764.
- 5 Veszprém vármegye összeírásai 1696, 1715, 1720 [Die Zusammenschreibungen des Komitats Veszprém 1696, 1715, 1720]. Übersetzt von Endre Takáts, hrsg. von István Boross und Lajos Madarász. Veszprém 2002, S. 203.
- 6 Ungarisches Staatsarchiv, P 707 Archiv der Familie Zichy, 70 et A. nr. 1. Der Siedlungsvertrag von Sebastian Czipff und seiner Familie 1714.
- 7 *Ny. Nagy, István: Pesty Frigyes kéziratoss helynévtára. Történelmi Veszprém megye* [Das Ortsnamenverzeichnis von Frigyes Pesty in Manuskript. Das historische Komitat Veszprém]. Pépa 2000, S. 140.

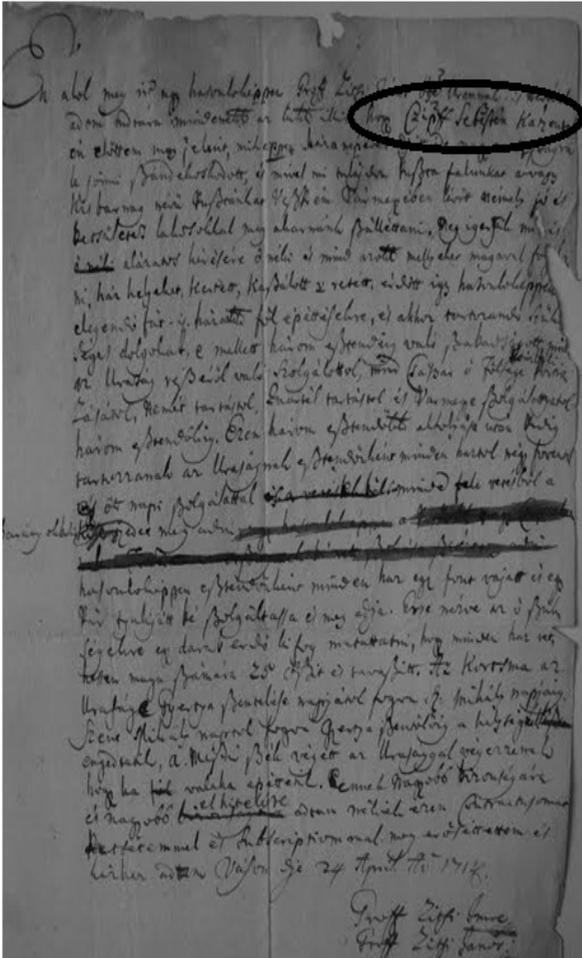


Abb. 1: Siedlungsurkunde aus dem Jahre 1714

Schwarzwald<sup>8</sup> kamen. Dabei ist es sehr wahrscheinlich, dass der namentlich bekannte erste deutsche Bewohner von Barnag wieder nach Nordbaden fuhr und neue Siedler mit sich brachte, in der Liste der Kurmainzischen Auswanderer nach Ungarn findet sich nämlich der Eintrag über *Sebastian Zipff* aus Billigheim aus dem Jahre 1723: „kömt wieder zurück, wird der geringste Unterhalt nicht gestattet.“<sup>9</sup> Die Anzahl der Deutschen wuchs

8 Komitatsarchiv Veszprém (VeML IV. 403/a), Verwaltungsarchiv 1925.

9 Quelle: Staatsarchiv Würzburg, Bestand Aschaffenerberger Archivreste, Signatur: 15/XXXVIII.2.

innerhalb von einigen Jahrzehnten deutlich an. Nach einer namentlichen Zusammenschreibung aus dem Jahre 1729 haben in *Kisbarnag* 12 Leibeigene (mit 20 Nachkommen männlichen Geschlechts) ihre Felder bearbeitet.<sup>10</sup> Beim Kirchenbesuch (Visitation) des Veszprémer Bischofs *Márton Padányi Bíró* im Jahre 1757 wurden hier bereits 66 deutsche Familien mit 302 Seelen und 17 ungarische Haushalte mit 102 Personen gezählt.<sup>11</sup> 1785, nach weiteren 30 Jahren, hatte das Dorf 467 Einwohner.<sup>12</sup>

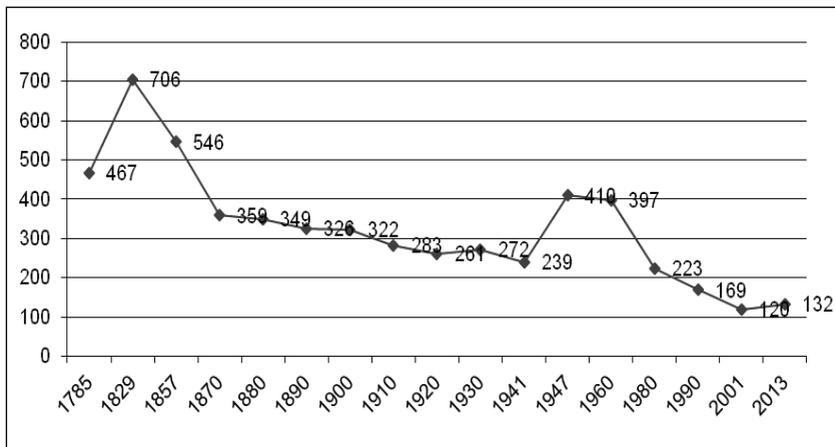


Abb. 2: Die Einwohnerzahl von Deutschbarnag (nach 1947 von Barnag)<sup>13</sup>

Wegen der sprachlichen, ethnischen und konfessionellen Gegensätze zogen später die zu den verschiedenen Ethnien gehörenden Dorfbewohner durch *innere* Migration in getrennte Dorfteile, sodass sich die Bezeichnungen *Ungarischbarnag* und *Deutschbarnag* verfestigten. Die Gemeinde bestand bis zur Vereinigung im Jahre 1947 (mit dem Namen *Barnag*) aus zwei Siedlungen: Der östliche Ortsteil war von den katholischen, deutschsprachigen Siedlern bewohnt und hieß *Deutschbarnag*, im westlichen Teil

10 Ungarisches Staatsarchiv, P 707 (Archiv der Familie Zichy), 67. nr. 5. Zusammenschreibung und Urbarium von Kisbarnag. 1729.

11 Erzbischöfliches Archiv Veszprém (Conscriptiones Animarum) 1757, A14. 8. Band, S. 445–458.

12 Die erste ungarische Volkszählung (1784–1787). Budapest, 1960.

13 Die Einwohnerzahlen stammen aus *Ila, Bálint/ Kovacsics, József*: Veszprém Megye Helytörténeti Lexikona I. [Das historische Ortslexikon des Komitats Veszprém]. Budapest 1964, S. 293–294. bzw. 2001. évi népszámlálás Veszprém megyei adatsoirai [Daten der Volkszählung im Komitat Veszprém]. KSH Veszprém megyei Igazgatósága, S. 96.

(*Ungarischbarnag*) wohnten kalvinistische Ungarn, die beiden Dorfteile bildeten jedoch eine architektonische Einheit. Bis zum kommunalen Zusammenschluss der beiden Dorfhälften im Jahre 1947 wurden sie jedoch getrennt verwaltet.

Obwohl der Barnager Boden nicht ausgesprochen fruchtbar ist und sich nur für den Anbau von Roggen, Mais, Kohl, Buchweizen und Leinen eignet, konnten die hier sesshaft gewordenen deutschen Familien ihren Besitz deutlich vermehren. Eine Einnahmequelle stellte die Tierzucht dar: Der größere Teil der Dorffluren von Deutschbarnag bestand aus Wäldern und Weiden, wo bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts vom zeitigen Frühjahr bis zum Spätherbst Schweine mit Eicheln gemästet bzw. Rinder geweidet werden konnten.<sup>14</sup> Außerdem bildeten die Einkünfte, die aus den auf den Weinbergen von Pécsely und Aszófő erworbenen Weingärten stammten, eine weitere nicht unerhebliche Einnahmequelle, die den Grundstein für den Besitzzuwachs im Dorf Deutschbarnag legte.<sup>15</sup>

Diese Einkünfte halfen schließlich auch die charakteristische Lebenswelt der deutschen Siedler in Barnag zu schaffen, ihre Kirche aufzubauen, die Kreuze und Heiligenstatuen aufzustellen, sowie den Kreuzweg zu errichten, durch die sie auf den Schutz ihres Lebens und eine Festigung ihres Glaubens hofften.

Die jahrhundertelange stabile Entwicklung der deutschen Gemeinschaft in *Barnag* (wie auch der deutschsprachigen Bevölkerung des benachbarten Ortes *Vöröstó/Werstuhl*) blieb von der Vertreibung nach dem Zweiten Weltkrieg verschont. Trotzdem haben die historischen Stürme der Nachkriegszeit, vor allem die Enteignung des Grundbesitzes und Kollektivierung, sowie die Angst vor einer möglichen Vertreibung dem Gemeinschaftsleben mit all seinen kulturellen Ausprägungen schwere Schläge zugesetzt, auch die Verwendung des Ortsdialekts wurde stark zurückgedrängt.

Die Elektrizität kam erst nach der Vereinigung, 1948, ins Dorf, 1989 erhielten die Haushalte fließendes Wasser, ein Jahrzehnt später auch Erdgas. Um die Jahrtausendwende wurde die Kanalisation ausgebaut. In den 1970er Jahren wurde die (im Gebäude der früheren katholischen Schule funktionie-

---

14 Komitatsarchiv Veszprém (IV. 1g/aa). Das Urbarium von Nemetbarnag 1769, bzw. Ungarisches Staatsarchiv, P 707 Archiv der Familie Zichy, 70 et A. nr. 5. Die Antworten auf die neuen Fragen der Gemeinde Barnag 1768.

15 Zwischen 1751 und 1771 kauften die Landwirte von Deutschbarnag auf dem Weinberg von Nagypécsely die Weingüter des Veszprémer Kaplans und die der Jesuiten von Nagyszombat, so wurde der sog. Neuberg ihr Besitz. Siehe Ungarisches Staatsarchiv, P 707 Archiv der Familie Zichy 70 et B. nr. 1–21. Kaufverträge der Deutschbarnager Einwohner 1751–1771.

rende) staatliche Schule geschlossen, seitdem besuchen die Barnager Kinder die Nagyvázsonyer Schule, die seit Jahren als deutsche Nationalitätenschule arbeitet.

### Das Siedlungsbild

Oft wurden die durch Deutsche neu besiedelten, nachtürkischen Siedlungen als kleine „Reihen-“, oder „Längsdörfer“ aufgebaut: „[I]m Buchenwald steht [...] das Kleindorf (500–1000 Einw.) an erster Stelle, während die meisten Ortschaften der Wesprimer Hochfläche und des Uferstreifens am Plattensee typische Zwergsiedlungen (100–500 Einw.) sind.“<sup>16</sup> In diesen Siedlungen wurden die Häuser an den beiden Seiten der langen Dorfstraße errichtet und die langgestreckten und schmalen Grundstücke erstrecken sich quer zur Straße. Die katholische Dorfkirche steht am östlichen Dorfeingang.

Auch Barnag zeigt diese Charakteristika: Beinahe alle Häuser des Ortes stehen auf der einzigen, ost-westlich liegenden Straße (*Fő utca*). Parallel zur Straße stehen hinten auf den Grundstücken die Wirtschaftsgebäude: Ställe und Scheunen, die jedoch bis heute ihre Funktion einbüßen mussten und teilweise auch abgerissen wurden.

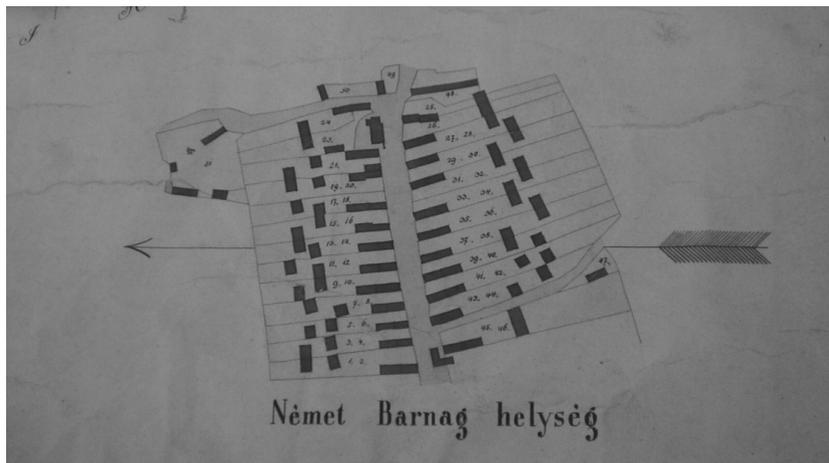


Abb. 3: Die Karte der Ortschaft Nemetbarnag 1853/55<sup>17</sup>

16 Hutterer 1963 (wie Anm. 1), S. 75.

17 Marton, József: VeML Térképgyűjtemény [Sammlung der handgezeichneten Karten des Komitatsarchivs Veszprém]. Kéziratok Térképek gyűjteménye, T-310.

Ein weiteres Charakteristikum des Dorfes ist, dass auf jedem Grundstück zwei hintereinander aufgebaute (und auch zusammen gebaute) Wohnhäuser mit den dazu gehörenden Wirtschaftsgebäuden stehen, sodass die Höfe von zwei Familien benutzt wurden. Der typische „bauernbarocke“ Stil der Häuser (mit Gewölben und offenen Gängen) verschwand bei vielen Gebäuden in den 1950er Jahren, als die Häuser „modernisiert“ wurden. Einige „gerettete“ alte Häuser wurden von den neuen Eigentümern nach den 1990er Jahren fachgerecht renoviert, indem der alte Baustil erhalten oder gar wieder hergestellt wurde. Das heutige Siedlungsbild ist von den geschmackvoll restaurierten alten Baudenkmalern geprägt. Das kaum einen Kilometer lange Dorf zählt heute an die 100 Einwohner.



Abb. 4: Typischer Barnager Hof mit zwei Wohnhäusern (2015)

### *Sakrale Bauten in (Deutsch-)Barnag: Die katholische Kirche*

Die erste katholische Kirche des Dorfes wurde nach den ältesten Aufzeichnungen<sup>18</sup> (Historia Domus) zwischen 1730 und 1739 errichtet und besaß drei Glocken. Das Altarbild stellte den Heiligen Sebastian dar, ihm wurde die Kirche 1739 geweiht. Der Hauptaltar sowie der Glockenturm wurden aus Holz errichtet. Diese Kirche fiel im Jahre 1839 – zusammen mit dem Großteil der Wohnhäuser – einer großen Feuersbrunst zum Opfer, sie wurde dann im barocken Stil und in vergrößerter Form neu aufgebaut. 1844 wurde sie der Fruchtbringenden Maria geweiht, davon legt auch das neue

---

18 Historia Domus parochiae Vöröstó.

Altarbild Zeugnis ab. Das Erscheinungsbild der Kirche änderte sich seitdem kaum: Sie ist 29x19 Meter groß, der Innenraum ist 26,5 Meter lang, sie besitzt zwei Glocken. Die Inneneinrichtung stammt aus dem 19., zum Teil vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Im Kircheninneren befindet sich auch ein großes Gemälde, das eine – mit dem Dorf verbundene – Legende aus dem Leben der Heiligen Margarethe darstellt: Der Legende nach wurde ein schwerkranker Junge aus Barnag auf Fürbitte der Heiligen Margarethe wieder gesund. Die Kirmes findet jedes Jahr am Sonntag nach dem Sankt-Martins-Tag (11. November) statt.

Zwischen 1978 und 2006 wurde die Kirche in mehreren Etappen renoviert: Das Dach ist erneuert worden, das Gebäude wurde von außen neu verputzt, die elektrischen Leitungen wurden ausgetauscht. Barnag war und ist von Anfang an eine Pfarrei-Filiale von *Vöröstó/Werstuhl*.

*Sakrale Bauten in (Deutsch-)Barnag: Der Barnager Kreuzweg –  
Abdruck deutsch-katholischer Kultur*

Ungarndeutsche Siedlungen zeichnen sich (auch) durch bestimmte architektonische Merkmale aus. Die verheerenden Türkenkriege hinterließen im Ungarn des 18. Jahrhunderts verwüstete Siedlungen, schufen dadurch aber auch die Möglichkeit für einen Neuanfang im Zeichen von „*tabula rasa*“. So entstanden in unserer Region recht einheitliche Dorfbilder mit zahlreichen sakralen Bauten, darunter Kreuze, Kapellen und Kreuzwege. Nach unserem heutigen Kenntnisstand stehen im Komitat Veszprém 30 der 45 erforschten Kreuzwege in katholischen Gemeinden, in denen deutschsprachige Einwohner lebten.<sup>19</sup>

Für die Errichtung der Kreuzwege wurde in fast jedem Fall – so auch in Barnag – eine Anhöhe am Rande beziehungsweise außerhalb des Dorfes ausgesucht, etwas weiter von den Wohnhäusern entfernt (z.B. auf dem Friedhof). Das Besteigen des Kreuzweges war somit mit einer gewissen physischen Anstrengung verbunden, wodurch auch die bereinigende Kraft des Gebets wuchs.

Die Bauherren des Barnager Kreuzweges setzten sich bewusst über die 1731 kanonisierte und am meisten verbreitete Passionsgeschichte mit vierzehn

---

19 Eine ausführliche Liste dieser Gemeinden s. *Márkusné Vörös, Hajnalka: Kreuzwege in den deutschen Dörfern des Komitats Veszprém*. In: Radek, Tünde/ Szilágyi, Anikó: Hausgeschichten. Studien zur ungarndeutschen Kultur in Transdanubien. Veszprém 2006, S. 219–245, hier S. 239–240.

Stationen hinweg, indem sie die Leidensgeschichte zeitlich erweitert, jedoch nur in sieben Stationen darstellen ließen.<sup>20</sup>

„Kalvarienberge mit sieben Stationen waren [...] besonders im deutschsprachigen Raum vertreten und stellen eine für das 18. Jahrhundert eigentlich bereits altertümliche Form dar.“<sup>21</sup> Bei dieser altertümlichen Gestaltung der Kreuzwege in unserer Region darf gewiss das „Mitgebrachte“ im Kulturgut der deutschen Siedler vermutet werden.

Der Kreuzweg in *Deutschbarnag* wurde zu den *Sieben Schmerzen Mariä* errichtet, dieser Tatsache verliehen die Bauherren mit einer Maria-Kapelle am Anfang der Stationenreihe besonderen Nachdruck. Die sieben Schmerzen entstammen zum einen Teil den Geschichten des Evangeliums (die erste, zweite, dritte und fünfte Station), zum anderen Teil den katholischen Traditionen ohne biblischen Hintergrund (die vierte, sechste und siebte Station).

Die sieben Schmerzen umfassen nicht nur die Ereignisse von der Verurteilung bis zur Grablegung Christi, sondern seinen ganzen Lebensweg und stellen die Geschehnisse aus der Sicht der Gottesmutter dar. Dieses stark komprimierte Bildprogramm, das in *Barnag* verwirklicht wurde, besteht aus folgenden Szenen:

1. Die Prophezeiung des Simeon
2. Flucht nach Ägypten
3. Der 12-jährige Jesus im Tempel
4. Jesus begegnet Maria auf dem Kreuzweg
5. Jesus stirbt am Kreuz
6. Jesus wird vom Kreuz genommen
7. Grablegung Christi

Bei den früheren Kalvarienanlagen stellte man für die Darstellung der einzelnen Szenen Holzstatuen auf, solche standen ursprünglich z.B. auch auf dem Kreuzweg von *Barnag*.<sup>22</sup> Im 19. Jh. wurden dann die verfallenen Statuen durch Metallbilder ersetzt, bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts waren auch diese verschollen.

---

20 *Márkusné Vörös, Hajnalka*: A barnagi kálvária [Der Kreuzweg von Deutschbarnag/ Nemetbarnag]. Veszprém 2005, S. 34.

21 *Loderer, Klaus J.*: Kreuzweg und Kalvarienberg im Königreich Ungarn im 18. Jahrhundert. In: Bendel, Rainer/ Sebek, Jaroslav/ Spannenberger, Norbert: Kirchen als Integrationsfaktor für die Migranten im Südosten der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert. Berlin 2010, S. 225.

22 *Márkusné Vörös* 2005 (wie Anm. 20), S. 26.



Abb. 5: Szene der zweiten Kreuzwegstation: *Flucht nach Ägypten*

Die deutsche Minderheitenselbstverwaltung nahm sich der Renovierung der völlig verfallenen Kreuzwegstationen im Jahre 2002 an. Nach und nach wurden die einzelnen kleinen Kapellen restauriert, 2012 wurde auch die Hauptkapelle feierlich eingeweiht. In den Kapellen stehen seitdem die auf Stahlplatten gemalten, naiv anmutenden Bilder des ungarischen Malers *Győző Somogyi*, die das ursprüngliche ikonografische Programm – in einer modernen Form – wiedergeben.

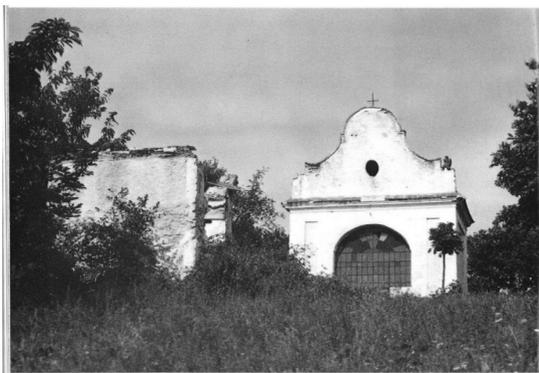


Abb. 6–7: Kreuzwegkapelle vor der Renovierung (um 1960) und danach (2012)

### 300-Jahr-Feier der Ansiedlung von Deutschen in Barnag

Die 2002 gegründete deutsche Minderheitenselbstverwaltung (nach dem Erlassen des Gesetzes Nr. CLXXIX von 2011: Nationalitätenselbstverwaltung) – zusammen mit der Stiftung für Barnag (*Barnag Jövőjéert Alapítvány*) – hatte sich zum Ziel gesetzt, des runden Jubiläums der deutschen Ansiedlung in Barnag (1714) zu gedenken, es gebührend zu feiern. So wurde im Jahre 2013 nach dem in der Ansiedlungsurkunde namentlich erwähnten *Sebastian Zipf* sowie seinem möglichen Abstammungsort *Katzental* geforscht. Bei der Suche wurden mehrere Kriterien beachtet:

1. Es wurden erhalten gebliebene Dialektmerkmale berücksichtigt. (Z.B. wurden die Barnager Deutschen in den umliegenden Ortschaften [teils mit einem fränkischem, teils mit einem bairischen Ortsdialekt] „Hewescher“ genannt, weil sie für die Verbform „haben“ *hewe* verwendet haben.)
2. Es wurde unter die Lupe genommen, welche – aus den Kirchenbüchern bekannten – alten Barnager Familiennamen in der Umgebung vom *Katzental* zu finden sind.
3. Der aufgefundene Hinweis auf die Rückkehr von *Sebastian Zipf* nach *Katzental* (1723) sowie ein zweiter Siedlungsvertrag (1723) mit Siedlern aus *Billigheim* legen nahe, dass *Sebastian Zipf* bei seiner zweiten Fahrt nach Ungarn neue Siedler mitgebracht hat.

So erschien es als wahrscheinlicher, dass der gesuchte Ort *Katzental* (heute Ortsteil der Gemeinde *Billigheim*) im Neckar-Odenwald-Kreis ist, wobei es in Baden-Württemberg einen weiteren Ort mit dem Ortsnamen *Katzental* (Ortsteil der Gemeinde *Horben* im Landkreis *Breisgau-Hochschwarzwald*) gibt, und auch eine französische Gemeinde *Katzenthal* (im Département *Haut-Rhin* in der Region *Elsass*) existiert.

Im Frühjahr 2014, genau 300 Jahre nach der Ausstellung der Siedlungsurkunde, wurde der Gemeinderat in *Billigheim* angeschrieben, um sie zur Jubiläumsfeier einzuladen. Drei Dorfbewohner, unter ihnen ein Gemeinderat von *Katzental*, reisten zur Feier im September 2014 in Ungarn an.

Die Feierlichkeiten eröffnete eine zweisprachige Messe in der katholischen Kirche des Dorfes, zelebriert von *Nagy Károly*, dem Pfarrer der St.-Michael-Basilika zu *Veszprém*. Nach der Messe fand im Vorgarten der Kirche die Einweihung und Segnung einer Gedenktafel statt, die die Stiftung zum 300-jährigen Jubiläum anfertigen ließ.



Abb. 8: Heilige Messe am 27. September 2014 in Barnag zum Andenken der ersten deutschen Siedler aus Katzental



Abb. 9: Gedenktafel im Barnager Kirchgarten: „Zum Andenken an die Ansiedlung der Deutschen 1714“

Anschließend wurden die Gäste ins Gemeindehaus geladen, wo zuerst Herr *Gergely Gulyás*, der Vizevorsitzende des ungarischen Parlaments, die versammelten Gäste begrüßte. Danach wurde von den Stiftungsvertretern kurz über die Tätigkeit der Deutschen Nationalitätenselbstverwaltung in den letzten Jahren sowie über die Bedeutung des Jubiläums im Leben des Dorfes berichtet.

Im Rahmen des anschließenden Kulturprogramms hat die Theatergruppe der *Nagyvázsonyer (Großwaschoner)* Grundschule (mit Deutsch als Nationalitätensprache) ein deutschsprachiges Theaterstück in drei Szenen über die Ansiedlungsgeschichte aufgeführt. Das Stück hatte einen Barnager Dialekttext zum Auftakt: Eine alte deutsche Frau spricht (von einer Aufnahme aus dem Jahre 2003) ein Freitagsgebet im Ortsdialekt. Die erste Szene des Stückes spielte noch in der alten Heimat, wo sich die Familie Zipf überlegte, nach Ungarn auszuwandern. Der zweite Teil führte dann die Fahrt auf der Donau vor Augen, dabei wurden deutsche und z.T. ins Ungarisch übersetzte Volkslieder aus der Ansiedlungszeit gesungen. Die dritte Szene zeigte die Familie in der neuen Heimat, wie sie nach Ablauf der – im Siedlungsvertrag zugesicherten – drei Jahre Steuerfreiheit mit dem Lehnherren Zichy über die Zukunft der Siedlerfamilie verhandelt. Der Inhalt des Stückes wurde aufgrund der allseits bekannten Literatur zur Ansiedlungsgeschichte und zu den Ansiedlungsmodalitäten zusammengestellt, als Kostüme fungierten die vor Ort aufgefundenen Trachtenstücke und Möbel.

Nach dem Theaterstück trat die *Városlóder* Tanzgruppe mit „schwäbischen“ Tänzen aus der Region und auch ungarischen Tanzchoreografien auf. Dem umfangreichen Kulturprogramm folgte ein geselliges Beisammensein bis spät in die Nacht hinein. An den Feierlichkeiten nahmen nicht nur viele ehemalige Dorfbewohner, sondern auch Vertreter der bayerischen Partnergemeinde von *Nagyvázsony/Großwaschon, Markt Falkenberg i.d. Oberpfalz*, teil.



Abb. 10–11: Schauspiel bei der Jubiläumsfeier: Probe und die zweite Szene (Fahrt der Familie Zipf auf der Donau nach Ungarn)<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Die Fotos der Jubiläumsfeier wurden freundlicherweise von Frau Csilla Schell sowie Herrn Michael Prosser-Schell zur Verfügung gestellt.



Abb. 12: Schwäbische Tänze auf der Bühne (Volkstanzgruppe „Rosmarin/Rozmaring“)

### *Zusammenfassung und Ausblick*

Wie für viele andere Ortschaften der Region trifft auch für Barnag zu: Die politische Wende bedeutete eine Renaissance für die deutsche Gemeinschaft. Vielerorts sind aus der vor allem kulturellen Tätigkeit der Nationalitätenselbstverwaltungen sowie aus der dadurch verkörperten kulturellen Autonomie zahlreiche Initiativen hervorgegangen, die die Identität der deutschstämmigen Bevölkerung zu stärken vermochten. Dazu zählen in Barnag die Renovierung des alten Kreuzweges, aber auch das Suchen und das Auffinden der Abstammungsortes, wobei es allen klar ist, dass die deutsche Gemeinschaft nicht einem einzigen Ort entstammte. Das dreihundertjährige Jubiläum war nicht nur ein Meilenstein in der neuzeitlichen Geschichte des Ortes, sondern auch eine Gedenkfeier des Neubeginns am Anfang des 18. Jahrhunderts.

Im Juni 2016 reiste eine 50-köpfige Besuchergruppe aus dem nordbadischen Katzental nach Barnag, die – ermuntert durch die Jubiläumsfeierlichkeiten – die Spuren ihres nun berühmt gewordenen Auswanderers verfolgt hat. Der Besuch war in jeder Hinsicht ein voller Erfolg und trug – nach Ansicht aller Beteiligten – ein großes Stück zur europäischen Völkerverständigung bei.



## Der Tumult von Budakeszi. Analyse eines lokalen Konflikts aus dem 19. Jahrhundert

*„... als dann aus allen Teilen des Dorfes Hunderte herausströmten, und nach den Plebanus gelaufen sind, mit so einer Geschwindigkeit, dass der Oberstuhlrichter kaum noch dazwischentreten vermochte, um den Plebanus vom Volk zu trennen, und ihn dadurch vom jähem Zorn des Volkes zu retten. [...] der Plebanus wurde durch Ohrenziehen, Haarereißern, durch Faustschläge und Fußtritte insultiert, wurde dreimal auf den Boden gestoßen, welche Prügel ihm blaue Flecken auf seinem Leibe hinterlassen haben, und auch sein kleiner Finger ist verletzt worden. [...] [Die Angreifer äußerten sich dazu, dass] sie ihre Wut zu zügeln nicht mehr imstande sind, und da trotz 10jähriger Zureden ihr Priester nicht versetzt wurde, nun bringen sie ihn selberhändig raus. [...] 30–40 Leute zogen einen nicht eingespannten Wagen hinter die Pfarrei, auf den sie den Dechanten aufzuzwingen wollten.“<sup>1</sup>*

So verlief das Finale der vierzehnjährigen Dienstzeit des Pfarrers von Budakeszi (ein Dorf westlich von Budapest, Ungarn) im Jahre 1862. Der erbitterte Konflikt zwischen Imre Bacsák und seinem Pfarrvolk mündete in handgreifliche Auseinandersetzungen und schließlich in einen landesweit Aufmerksamkeit erregenden strafrechtlichen Prozess. Die stürmischen Ereignisse hinterließen auch im lokalen Gedächtnis tiefe Spuren. Die vorliegende Studie möchte mit der detaillierten Analyse eines einzigen Falles zum besseren Verständnis der Pfarrer-Dorf-Beziehung beitragen. Einer der wichtigsten methodischen Vorteile des „kleinen Maßstabs“ besteht darin, dass man dadurch die im lokalen Gesellschaftssystem kodierten Reibungsflächen parallel mit den auf persönlichen Gegensätzen oder etwa unglücklichen Zufällen beruhenden Koinzidenzen betrachten kann. Das Ziel ist die Darstellung und Interpretation des komplexen Motivations-

---

1 Auszug aus einem Urteil des Strafgerichtstuhls des Komitats Pest, kundgegeben am 6. Juni 1863, Nummer: 632/ftö/1863, maschinenschriftliche Kopie im Besitz des Autors (aus dem Ungarischen übersetzt). Das Original – samt Prozessunterlagen – ist wahrscheinlich verlorengegangen. Im Folgenden wird auf dieses Dokument schlicht mit „Urteil“ Bezug genommen.

und Praxisgefüges.<sup>2</sup> Konfliktsituationen bieten eine einzigartige Möglichkeit für den Einblick in vergangene Dorfgemeinschaften:<sup>3</sup> erstens deswegen, weil mit der Störung der normalen Ordnung kulturelle und gesellschaftliche Charakteristika – verbalisiert oder durch Praxen sichtbar gemacht – zum Vorschein kommen, die sonst nicht artikuliert werden. Und zweitens, aus forschungstechnischer Sicht, entsteht in diesen Fällen eine Fülle an zugleich vielschichtigem und konzentriertem Quellenmaterial. Die Beschwerde- und Gesuchbriefe, die beiderseitigen Anklagen und Verteidigungen sowie andere schriftlichen Quellengattungen von den Zeugenaussagen bis zu den Zeitungsberichten ermöglichen ein detailliertes Kennenlernen der unterschiedlichen Akteure und Positionen.<sup>4</sup> Auch die von Volkskundlern (vor allem Eugen Bonomi) festgehaltene mündliche Überlieferung bereichert die Quellenvielfalt durch einen weiteren Aspekt. Von der Analyse der schiefe-gelaufenen Beziehung des Budakeszier Pfarrers und seiner Gläubigen erhoffen wir einen Einblick in mehrere Segmente des ungarndeutschen Dorflebens im 19. Jahrhundert (lokale Politik, Religiosität, Kindererziehung und Schule usw.). Angesichts der durchaus bewegten zeitgeschichtlichen Periode (Revolution und Freiheitskampf, anschließend Etablierung, Verfestigung und Abmilderung des österreichischen Neoabsolutismus), kann unsere Analyse auch als eine Art „Geschichte von unten“ interessante Erkenntnisse liefern. Methodologisch sind wir vor allem den Ansätzen der Mikrogeschichte beziehungsweise der historischen Anthropologie verpflichtet sowie deren m.E. spannenden und innovativen Weiterführung, die sich als „historische Praxeologie“ in den letzten Jahren etabliert hat. Des Weiteren werden neuere

2 Die „verständlich gemachte Komplexität“ statt dem vereinfachten „Modell“, n. *Geertz, Clifford*: Kulturbegriff und Menschenbild. In: *Historische Anthropologie. Basistexte*. Hg. von Aloys Winterling. München 2006, S. 47–66, hier S. 47.

3 Vgl. *Eriksson, Magnus/ Krug-Richter, Barbara* (Hg.): *Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jahrhundert)*. Köln/Weimar/Wien 2003 (= Potsdamer Studien zur Geschichte der ländlichen Gesellschaft; Bd. 2.); im Pfarrer-Dorf-Kontext: *Beck, Rainer*: *Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts*. In: *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*. Hg. v. Richard van Dülmen. Frankfurt am Main 1988, S. 107–143; *Bünz, Enno*: „Gottloses Wesen“ und „Christliche Ordnung“. Streitigkeiten zwischen Pfarrern und Gemeinde 1530 in Gaukönigshofen. In: *Kirche und ländliche Gesellschaft in Mainfranken von der Reformation bis zur neuesten Zeit. Dargestellt an den Dörfern Frickenhausen/Main – Gaukönigshofen – Geldersheim*. Hg. v. Klaus Wittstadt. Würzburg 1988, S. 1–42; *Duhamelle, Christophe*: *Konfessionelle Identität als Streitprozess. Der Gesangbuchstreit in Wendehausen (Eichsfeld), 1792–1800*. In: *Historische Anthropologie 11* (2003), S. 397–414.

4 Die Analyse stützt sich hauptsächlich auf Bestände des Bischöflichen Archivs zu Stuhlweißenburg (Székesfehérvári Püspöki Levéltár, Verkürzung: SzfvPL). Ich benutzte auch Quellen aus dem Komitatsarchiv Pest (Pest Megyei Levéltár, Verkürzung: PML) sowie aus dem Pfarrarchiv Budakeszi.

Überlegungen berücksichtigt, die im Zuge der Diskussionen zur Theorie und Methode der fachinternen (d.h. volkskundlichen / europäisch ethnologischen) geschichtlichen Forschung formuliert werden.<sup>5</sup>

### *Der Schauplatz: Budakeszi zu Mitte des 19. Jahrhunderts*

Budakeszi liegt im südwestlichen Teil der Budaer Berge (in der deutschsprachigen Literatur wird oft der volkskundlich-geographisch konzipierte, jedoch nicht exakte Begriff *Ofner Bergland* verwendet). Das Dorf wurde am Ende der Türkenkriege, im Zuge der Rückeroberung von Buda entvölkert und anschließend, seit den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts, mit Siedlern aus verschiedenen süddeutschen Gebieten wiederbevölkert.<sup>6</sup> Zur Zeit der vorliegenden Geschehnisse hatte Budakeszi ungefähr 2.700 überwiegend deutschsprachige, römisch-katholische Einwohner. An der Spitze der gesellschaftlichen Rangordnung standen die (von den herrschaftlichen Lasten gerade befreiten, ehemaligen) Fronbauern, aus deren Reihen zumeist die Dorfrichter und Geschworenen (d.h. der Gemeindevorstand) kamen. Die große Mehrheit der Bevölkerung bestand aus Kleinhäuslern, die als Tagelöhner arbeiteten oder aus der Weinwirtschaft ihren Lebensunterhalt bestritten.<sup>7</sup> Die hauptsächlich für den lokalen Bedarf arbeitenden Handwerker bildeten offensichtlich noch keine selbstbewusste Schicht in der lokalen Gesellschaft. In der noch intakt-geschlossenen anmutenden Dorfgemeinschaft sind bereits die

- 
- 5 Siehe u.a. *Haasis, Lucas/ Rieske, Constantin* (Hg.): *Historische Praxeologie. Dimensionen vergangenen Handelns*. Paderborn 2015; sowie *Maase, Kaspar*: *Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnographie*. In: *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. Hg. v. Katharina Eisch/ Marion Hamm. Tübingen 2001, S. 255–271; *Fenske, Michaela*: *Mikro, Makro, Agency. Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis*. *ZfV* 102 (2006), Heft II, S. 151–177; *Keller-Drescher, Lioba/ Ingendahl, Gesa*: *Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv*. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 106 (2010), S. 241–263; *Wietschorke, Jens*: *Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts*. *ZfV*, 106, Heft II (2010), S. 97–124.
- 6 Zur Geschichte des Ortes siehe vor allem: *Jautz, M. Flamina*: *Budakeszi. Földrajzi tanulmány*. Szeged 1939; *Follath, Franz* (Hg.): *Wudigess/Budakeszi*. Heidelberg 1986; *Siklósi, Gyula*: *Budakeszi településtörténete 1700-ig*. In: *Budakeszi évszázadai a harmadik évezred kezdetéig*. Szerk. Körösiné Merkl Hilda. Budakeszi 2001, S. 51–96; *ders.*: *Budakeszi településtörténete 1700-tól*. In: *Budakeszi évszázadai a harmadik évezred kezdetéig*. Szerk. Körösiné Merkl Hilda. Budakeszi 2001, S. 97–221.
- 7 Für Budakeszi war ein grundsätzlicher Ackerbodenmangel charakteristisch, dies hatte die Verkleinerung des Grundbesitzes und den Anstieg der Zahl von Kleinhäuslern zur Folge. Zur Zeit der Bauernbefreiung (1848/49) betrug die Zahl derer, die ein eigenes Bauerngrundstück bewirtschafteten 63, neben rund 500 Kleinhäuslerfamilien. Vgl. *Galgóczy, Károly*: *Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye monographiája*. I-III. Budapest 1876–1877. III., S. 78; PML V. 1016 Bb 1. Kiste 1849/1850.

ersten Anzeichen eines im dritten Drittel des 19. Jahrhunderts ansetzenden Verbürgerlichungsprozesses bemerkbar, jedoch sind die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zum nahen Buda und zu Pest noch nicht so prägend wie etwa ein halbes Jahrhundert später.<sup>8</sup> Die Siedlung bestand aus einer breiten Haupt- und zwei kleineren Parallelstraßen; die Kirche, das Gemeindehaus und das herrschaftliche Wirtshausgebäude bildeten ein klassisches Zentrum.



Die Hauptstraße von Budakeszi mit der Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts

### *Imre Bacsák: Biographie und Persönlichkeitsprofil*

Imre Bacsák<sup>9</sup> wurde am 11. Oktober 1809 in Pápa (Komitat Veszprém, deutsch: Poppa) geboren. Zu seinem familiären Hintergrund stehen nur unsichere Informationen zur Verfügung. Er entstammte wohl einer im (klein-)stadtbürgerlichem Milieu etablierten kleinadeligen Familie. Kurze Zeit war er Schüler des Piaristengymnasiums zu Veszprém, dann setzte er seine Schulaufenthalte in Szombathely (Steinamanger) und Győr (Raab) fort. Anschließend hörte er Theologie in den Priesterseminaren zu Veszprém und Székesfehérvár (Stuhlweißenburg). Am 1. November 1832 wurde er zum

8 *Jautz* 1939 (wie Anm. 6), S. 32.

9 Die Quellen der biographischen Daten sind hauptsächlich folgende: SzfvPL 4511 688/1848 und o. Nr./1848 (Bewerbungsbrief für die Pfarrei Budakeszi sowie eine Empfehlung); SzfvPL 4724A o. Nr./1849 (eine frühe Autobiographie); *Szinnyi, József*: Magyar írók élete és munkái. I. kötet. Budapest 1891, S. 320; *Forintos, Attila*: Székesfehérvár címzetes kanonokjai. Székesfehérvár 2011, S. 25–66.

Priester geweiht. Danach war er zehn Jahre lang an verschiedenen Standorten als Kaplan tätig (darunter von 1836 bis 1839 auch in Budakeszi). Inzwischen hatte er im Jahr 1837 an der Universität Pest den Dokortitel der Theologie erworben.<sup>10</sup> Ab 1845 war er Konsistorialbeisitzer (*sacrae sedis consistorialis assessor* – Mitglied des Diözesangerichtsgremiums). Drei Jahre lang war er Domkapitelkaplan und Domprediger in Székesfehérvár, dann wurde er – „mit seinen vorzüglichen Kanzelreden die Anerkennung der Kirchenregierung gewinnend“ – zum Professor der Moral- und Pastoraltheologie am Lyzeum zu Székesfehérvár ernannt (1845–48). Während seiner Pfarrerzeit in Budakeszi wurde er 1859 zum Dechanten und Schulinspektor des Dekanats Buda-Inferior (Unteres Budaer Dekanat) ernannt, nach den skandalösen Ereignissen brach allerdings seine priesterliche Karriere ab. Statt der ersehnten Domherrenstelle wurde ihm ab 1862 die Pfarrei von Pilisvörösvár zuteil – damals eine etwas abgelegene, wenn auch relativ große Ortschaft, ca. 20 km von Buda entfernt. Hier verbrachte er die restlichen rund 30 Jahre seines Lebens, was er als unwürdiges Herabsetzen und als Verbannung empfand. Er schrieb sogar den Umstand, dass sein wissenschaftliches Werk nur ein Torso blieb, dieser seiner ländlichen Abgeschlossenheit zu.<sup>11</sup> Ein Zwischenfall aus dem Jahre 1867 illustriert seinen schlechten Ruf und seine ruinierte Stellung, die seinen späteren Werdegang bestimmte: Als die Gläubigen und der Vorstand der in der Nähe liegenden Gemeinde Zsámbék erfuhren, dass auch er sich für die vakant gewordene Pfarrei beworben hatte, protestierten sie unverzüglich beim Bischof gegen seine Person.<sup>12</sup> Übrigens sind aus seiner Zeit in Pilisvörösvár keine vergleichbaren Spannungen bekannt.<sup>13</sup>

---

10 *Bacsák, Imre*: Theses ex universa Theologia, quas superatis examinibus rigorosis consentiente Illustrissimo Reverendissimo ac Magnifico Domino Directore et Praeside annuente item inclyta Facultate Theologica pro gradu doctoratus in Regia Scientiarum Universitate Hungarica consequendo publice Propugnandas susceptit Emericus Bacsák dioecesis Alba-Regalensis presbyter, et cooperator Budakeszensis. Anno 1837-o die 7-a Decembris. Pest 1837.

11 *Bacsák, Imre*: Egyházi, nevelési és politikai dolgozatok. III–IV. Budapest 1873.

12 SzfvPL 4724A 1064/1867, sowie *Bednárík, János*: Meghalt a plébános, éljen a plébános! Plébániai concursusok a 19. század második felében a budakörnyéki falvakban. In: „A királyhűség jól bevált útján...” Rendi és nemzeti kötődések szimbolikus változásai 1867 és 1918 között. Hg. v. Glässer, Norbert/ Zima, András/ Nagyillés, Anikó. Szeged 2016, S. 217–231.

13 Eine von Eugen Bonomi aufgezeichnete Geschichte legt sogar eine gemütlige Beziehung zwischen dem Pfarrer und dem örtlichen Schützenverein nahe, s. *Bonomi, Eugen*: Schützengesellschaften im Ofner Bergland (ED 1941). In: A céltáblákat szóló díszítse. Szőlő- és lövészünnepek Magyarországon a 16–19. században. / Trauben sollen Scheiben zieren! Traubenfeste und Freyschiessen vom 16. bis 19. Jahrhundert in Ungarn. Zusammengst. und übers. v. Kovács József László. Budapest, S. 213–219, hier S. 219.

Nebenbei schlug er auch eine kurze politische Laufbahn ein.<sup>14</sup> Eine gewisse Genugtuung hatte er nur fühlen können, als er 1876 zum Titulardomherrn ernannt wurde. Sein langes und bewegtes Leben endete am 23. September 1891.

Laut einer frühen Autobiographie beherrschte er die ungarische, die deutsche, die lateinische und die französische Sprache. Seit Anfang der 1840er Jahre publizierte er regelmäßig in verschiedenen kirchlichen und weltlichen Zeitschriften,<sup>15</sup> viele seiner Arbeiten erschienen als eigenständige Drucke.<sup>16</sup> Ab 1860 bis zu seinem Tode war er Mitglied der St.-Stephan-Gesellschaft (Szent István Társulat – katholische Literatur- und Buchgesellschaft, kirchlicher Verlag). Am meisten beschäftigte er sich mit kirchen- und allgemeinrechtlichen, kirchenpolitischen und erziehungsmethodischen Fragen, doch äußerte er seine Meinung – aus römisch-katholischer Perspektive – zu den verschiedensten zeitgenössischen Themen von der Evolutionstheorie bis zu den neuesten Reden von Napoleon III. In seinen Aufsätzen setzte er sich oft mit Fragen auseinander, die auch in seinem Konflikt mit dem Dorf Schlüsselrollen spielten.

Mit seiner ambitionierten, souverän-intellektuellen Attitüde paarte sich offensichtlich eine autoritäre, überlegene, keinen Widerstand duldende Persönlichkeit. Dies trug wesentlich zur Verschärfung der lokalen Gegensätze bei. Erstens spaltete er die Gläubigen mit seinen Kanzelreden sowie durch sein Verhalten im Bereich Schulunterricht oder Kirchenverwaltung: Sein Benehmen wurde oft mit den Adjektiven streng, grob, unruhig, unverträglich o.ä. beschrieben. Zweitens ist der unübersehbare Unterschied zu nennen, der bezüglich der Problemwahrnehmung und des argumentativen Inventars zwischen Pfarrer und seinen dörflichen Gegnern an vielen Stellen ans Tageslicht kommt: Gegen die ungeschriebenen Regeln und die auf Gewohnheitsrecht beruhenden Bedürfnisse der Gemeinde operierte Bacsák vornehmlich mit theologischen und juristischen Argumenten. Auf der Basis seines Status und seiner bildungsmäßigen Überlegenheit wollte er ein ungewohnt starkes

14 Er hat sogar bei den Parlamentswahlen kandidiert, vgl.: *Bacsák 1873* (wie Anm. 11), S. 551–553: Követjelölti programom [Mein Programm als Gesandtenkandidat] 1865.

15 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: *Magyar Sion; Magyar Egyházi Beszédgyűjteménye; Religio és Nevelés; Religio; Tanodai Lapok; Pesti Hírnök; Idők Tanúja; Magyar Allam.*

16 Zum Beispiel: *Bacsák, Imre*: Jegyzetek az egyházi jogi ellenészrevételekre a Religióban adott Felelet fölött. Pest 1855; *ders.*: A polgári házasság kérdése a magyar képviselőház szőnyegén, tekintettel legujabb, különösen magyar protestans jogtudósok nyilatkozatára. Budapest 1874; aus seinen Schriften stellte er 1873 einen vierhundert Seiten starken Sammelband zusammen: *Bacsák, Imre*: Egyházi, nevelési és politikai dolgozatok. Budapest 1873.

Mitspracherecht in der Gemeinde erringen. Die Streitigkeiten zwischen ihm und den Dörflern erwecken wiederholt den Eindruck eines gegenseitigen, empörten Unverständnisses.<sup>17</sup>

### *Zeit und Zeitgeist*

Wie schon angedeutet, Bacsáks Budakeszier Dienstzeit fiel mit einer bewegten historischen Periode zusammen. Der ungarische Freiheitskampf entfaltete sich eben in jenen Monaten, als er die Pfarrei bezog. Im Januar 1849 wurde das Dorf von kaiserlichen Truppen besetzt, im Mai befand sich hier bereits das Hauptquartier des ungarischen Honvéd-Generals József Nagysándor, dessen Einheiten die Festung Buda zu erobern begannen. Die Bevölkerung war gezwungen, beide Armeen zu bedienen, die Budakeszier waren jedoch grundsätzlich – wie auch andere deutsche Dörfer des „Ofner Berglands“, und wie die verstreut lebenden Ungarndeutschen überhaupt – solidarisch mit der ungarischen Revolution.<sup>18</sup> Der vor Ort geleistete Widerstand oder die Tapferkeit der in der Honvéd-Armee oder in den Reihen der Nemzetőr-Gruppen kämpfenden Dörfler sind in mehreren Geschichten bis ins 20. Jahrhundert überliefert worden.<sup>19</sup> Die Jahre der Repressalien und des Absolutismus nach dem Sturz des Freiheitskampfes, die Belästigungen seitens der einquartierten Soldaten, die Schikanen der kaiserlichen Behörden – kurz gesagt: die gemeinsamen Erfahrungen – stellten die deutsche Bevölkerung verstärkt auf die Seite der „unterdrückten ungarischen Nation“.<sup>20</sup> Nichtsdestotrotz lässt sich hier keineswegs von einer einheitlichen

17 Auf das Außenseitertum des Dorfpfarrers als Konfliktpotential wurde in der Forschung schon mehrmals hingewiesen, wie etwa: *Köhle-Hezinger, Christel*: Lokale Honoratioren. Zur Rolle von Pfarrer und Lehrer im Dorf. In: Dorfpolitik. Fachwissenschaftliche Analysen und didaktische Hilfen. Hg. v. Hans Georg Wehling. Opladen 1978, S. 54–64, hier S. 56–57; *Goodale, Jay*: Pfarrer als Außenseiter. Historische Anthropologie, 7 (1999), S. 191–211.

18 Dieser wenig bestrittene Konsens der ungarischen Geschichtsschreibung (vgl. *Szabad, György*: Az önkényuralom kora (1849–1867). In: Magyarország története 1848–1890. I. kötet. Főszerk. Kovács Endre. Budapest 1979, S. 435–768, hier S. 483) lässt sich auch mit lokalen Beispielen belegen. 1848 hat auch Budakeszi seine Nemzetőr-Gruppe (bürgerliche Schutzorganisation in der ungarischen Revolution) aufgestellt, *Galgóczy, Károly*: Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye monographiája. I–III. Budapest 1876–1877, hier III., S. 226–227.

19 *Bonomi, Eugen*: 1848/49 im Ofner Bergland. (Sonderdruck aus den Deutschen Forschungen in Ungarn. VIII. Jahrgang, Heft 1, o.O., 1943); *Bechtold, Jakob*: Über Betyaren, Panduren, 1848/49 und anderes. In: ders.: Ein Donauschwabe kritzelt. München 1977, S. 120–126, hier S. 123–124. Der Verf. dieses Aufsatzes konnte sogar noch 2008 eine familiär überlieferte ’48er-Narrative auf Tonband aufnehmen.

20 Hier sollte nur kurz darauf hingewiesen werden, dass diese Zeitperiode wichtige Anhaltspunkte zur späteren „doppelten Identität“ der ungarndeutschen Bevölkerung lieferte (die nicht unumstrittene, jedoch plausible Terminologie hat Györgyi

Haltung, vielmehr von einer Vielfalt der Erfahrungen, Entscheidungen und Strategien sprechen. Die Lage der Pfarrer scheint in diesen Zeiten besonders heikel gewesen zu sein – mangels einer einheitlichen kirchlichen Stellungnahme mussten die örtlichen Vertreter der Kirche lavierend nach einer eigenen Strategie zwischen den beiden Seiten suchen.<sup>21</sup>

Es stellt sich die Frage, welche Rolle die Einstellungen zur Revolution, oder im weiteren Sinne, die Politik schlechthin in den Konflikten zwischen Pfarrer und Dorf spielten. Von Imre Bacsák lässt sich angesichts seiner Schriften wohl behaupten, dass er keineswegs für revolutionäre Gedanken schwärmte,<sup>22</sup> und auch in der Praxis war er kein Anhänger der Kossuthschen Politik. Anhand der zeitgenössischen Quellen und der Überlieferungen entfaltet sich vor uns der Charakter einer nüchternen, beharrlichen, sich für sein Pfarrvolk einsetzenden Seelsorgerpersönlichkeit, der sich von den revolutionären Ideen nicht mitreißen lässt, und die die Geschehnisse aus der Perspektive der „Kirche und der gesetzlichen Ordnung“ aus betrachtet.<sup>23</sup> 1849 schreiben die Gläubigen, dass er sie „durch seinen Trost, durch seine Lehre und Demut“ mit den „angemessenen Verhaltensregeln gegenüber der Obrigkeit“ vertraut mache, und es sei nach Gott „ihm zu verdanken“, dass, obschon „so viele Gemeinden in traurige Unruhe gekommen sind“, sie selber „bisher glücklich aufrecht geblieben“ seien.<sup>24</sup> Auf der anderen Seite

---

Bindorffer eingeführt: vgl. *Bindorffer, Györgyi*: „Wir Schwaben waren immer gute Ungarn“. Budapest 2005, S. 63.

- 21 Auf die „ungewollt exponierte politische Stellung“ des Priestertums weist – im Zusammenhang mit der hier behandelten Diözese – der Archivar-Historiker Gergely Mózessy hin. Er schildert auch einzelne Schicksale der hingerichteten, eingesperrten und verfolgten Priester (*Mózessy, Gergely*: *A székesfehérvári egyházmegye 1848/49-ben*. In: „Akit szolgáltatok egy árva hon volt...“. Szerk. Csurgai Horváth József/ Demeter Zsófia. Székesfehérvár 2000, S. 95–211, hier S. 202–209).
- 22 In einer Predigt zu Weihnachten 1846 schildert er anschaulich, dass die Anstiftung von Revolutionen „gefährliche Attacken“ gegen die gesellige Ordnung seien, weil nämlich die Freiheit nur durch ein in der Lehre der (katholischen) Religion wurzelndes tugendhaftes Leben, nicht aber durch politische und militärische Revolte zustande kommen könne. (*Bacsák, Imre*: *A megtestesült Ige, az igaz felvilágosodás és szabadságnak szerzője. Egyházi beszédben fejtegette Bacsák Imre hittudor, a Székes-fejérvári Püspöki Papneveldében az erény- és lelkész-tudomány' nyilvános és rendes tanára, és szent szék ülnöke. Karácson napján a' székes-fejérvári fő templomban MDCCCXLVIban. Pápa 1847, S. 11.*)
- 23 SzfvPL 4724A 1127/1867; *Bonomi* 1943 (wie Anm. 19), S. 3, 5.
- 24 SzfvPL 4511 286/1849. (Die in Klammern stehenden Textteile sind aus dem ungarischen Original übersetzt.) Dass das „Wachen über die Herde“ ein wichtiges Element des (Selbst-)Verständnisses des guten Seelsorgers ist, kann mit vielen Beispielen belegt werden. Aus der Zeit unserer Geschichte siehe z.B. den Fall des siebenbürgischen Szászváros/Orăștie/Broos, wo die Gläubigen sich für ihren beharrlichen Pfarrer eingesetzt haben (*Deák, Ágnes*: *Egyházipolitika és nemzetiségpolitika összefonódása az 1850-es években Magyarországon*. In: *Állam és egyház a pol-*

könnte man Bacsák auch eine opportunistische Anhängerschaft zum etablierten österreichischen Absolutismus schwerlich zutrauen. Er äußerte sich mehrmals gegen die zentralisierenden Bestrebungen sowie gegen die „kirchenfeindliche“ Politik der sogenannten Bach-Ära und der darauffolgenden Jahre.<sup>25</sup> Seine dörflichen Gegner stellen ihn zwar oft als Verfechter der einen oder der anderen Seite ein, ihre Vorwürfe bleiben jedoch entweder auf der Ebene der Allgemeinheiten oder werden nicht mit Beweisen untermauert. Die gegenseitigen Unterstellungen bezüglich der politischen Gesinnung („ungarisch“, „patriotisch“ vs. „deutsch“, „kaiserlich“, „schwarzgelb“) scheinen in diesen Debatten eher als wirksame (bzw. für wirksam gehaltene) Trümpfe gewesen zu sein, eher das als tatsächliche Beschwerden. Im Spiegel der Quellen ist also jene plausible Einschätzung, die den Schlüssel des vorliegenden Pfarrer-Dorf-Konflikts in der angeblichen Revolutionsfeindlichkeit und im restauratorischen Opportunismus Bacsáks findet, wenig haltbar.<sup>26</sup> Allerdings spielte – wenn auch mittelbar – die Revolution eine entscheidende Rolle im Ablauf der Geschehnisse. Das in Bewegung befindliche geistige Milieu (der in den Quellen oft zitierte „Zeitgeist“), die Infragestellung der weltlichen Autoritäten, die Umstrukturierung der gesellschaftlichen Verhältnisse ließ auch die Position der kirchlichen Würdenträger nicht unberührt. Es ist ein gewisser Autoritätsverlust auch in diesem Bereich zu beobachten.<sup>27</sup> Auf diese Stimmung beziehen sich die folgenden Zeilen Bacsáks aus dem Jahre 1851:

---

gári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918. Szerk. Sarnyai Csaba Máté. Budapest 2001, 89–98, hier S. 98–99). Dieses Motiv stellt auch der Autor dieses Aufsatzes ins Zentrum einer Analyse der Pastoralgeschichte des Ofner Berglands während des Zweiten Weltkriegs (*Bednárík, János: The shepherd watching over his flock. Ecclesiastical and pastoral aspects of the history of the villages around Buda in 1944–45* [im Druck, 2016]).

- 25 Vgl. z.B. *Bacsák 1873* (wie Anm. 16), S. 42–46, A kath. püspökök nem germanisatorok [Die kath. Bischöfe sind keine Germanisatoren], geschr. 1866; sowie auf S. 470–475, Centralismus és beolvastzás [Zentralismus und Einschmelzung], geschr. 1861.
- 26 So wird der Fall – bezugnehmend auf mündliche Überlieferungen – ausgelegt in der Pfarrgeschichte von Gerhard Thomas Ring (*Ring, Gerhard Thomas: Ein Rückblick auf 250 Jahre kirchliches Leben in Wudigeß/Budakeszi*. In: Wudigess/Budakeszi. Hg. v. Franz Follath. Heidelberg 1986, S. 113–153, hier S. 130–131). Dasselbe Motiv taucht auch beim berühmten Schriftsteller Mór Jókai auf – obwohl es bei ihm wohl auch von einem übernommenen Sujet handeln kann – als er in einer Novelle den Pfarrer von Budakeszi als „einen inkarnierten Schwarzgelb“ charakterisiert. (Die Novelle *A rosszul osztozott testvérek* [Die falsch geteilten Brüder] ist m.W. nicht in die Sammelbände gekommen, ursprünglich als Feuilleton in einer Wochenzeitung erschienen, s. *Jókai, Mór: A rosszul osztozott testvérek*. Vasárnapi Újság XXXVI. 1–10. sz. 1889).
- 27 Zur Frage der landes- und europaweiten Säkularisationsprozesse siehe die Zusammenfassung.

„In unserer Diözese bin ich bereits der Fünfte, der ähnlichen Unruhen zum Opfer gefallen ist. Seit den letzten Jahren: Tétény, Perbál, Sárkány, Rác Almás, Budakesz, und laut Bericht des Bezirksstuhlrichters soll dies bald auch mit Anderen in der Gegend passieren, es verbreitet sich wie Lauffeuer, da das Volk sieht, dass keine Hürden gesetzt werden. Wir stehen schlechter da als die Protestanten, die eben aus den Krallen des Volkes entkommend sich unter den Schutz der Superintendenz gestellt hatten, und wir fallen erst gerade unter die Herrschaft des Volkes. Soweit kommt es, wenn die Kirchenvorsteher so leichthändig den Titel „quem mala plebs odit“ für den Seelsorger verwenden [...] Wir werden also schon zu wahren peregrini apostolici: wenngleich es wo begründet, dort nicht zu verhindern ist, umso mehr sollen wir uns dagegen wehren, wo kein Grund besteht, geschweige denn wir schaffen dafür einen Grund. Ohnedies ist das Cambium [= Wechsel der Stelle] mit dem jus canonicum nicht vereinbar: wie sollte sich ein Priester bei einer anderen Herde behaupten, wenn ihm bei der vorherigen keine Bleibe gegönnt war.“<sup>28</sup>

Kurz sollten hier noch die sprachlichen und ethnischen Polarisierungen angesprochen werden. Diese Fragen werden in den Quellen überraschenderweise – bis auf eine eher unbedeutende Stelle<sup>29</sup> – höchstens als praktische Aspekte thematisiert. Beispielsweise missbilligte Bacsák in einem Brief die in die Komitatsversammlung gesandten Personen, weil sie des Ungarischen nicht mächtig seien.<sup>30</sup> Die eventuelle slowakische Herkunft des Pfarrers – die in nachträglichen Interpretationen wiederholt als vermeintliche Konfliktquelle auftaucht – wird in den zeitgenössischen Dokumenten überhaupt nicht erwähnt. Als Zwischenfazit kann also festgestellt werden, dass das „ethnische Argument“ fast gänzlich aus dem Arsenal der Pfarrer-Dorf-Auseinandersetzung herausfällt.

28 SzfvPL 4724A 515/1851. (15. Mai), Übersetzung aus dem Ungarischen. Auch Ring erklärt den Autoritätsverlust des Pfarrers mit den revolutionären Umwälzungen (Ring 1986, S. 131).

29 Bei der Bewerbung für die Pfarrei (wohlgemerkt: während der Revolutionsmonate) versucht der ebenfalls kandidierende Kaplan Ferenc Koller daraus Kapital zu schlagen: Er sei immer bemüht gewesen, das „dortige deutschzugige Volk zu magyarisieren“ (SzfvPL 4511 570/1848. – Übersetzung aus dem Ungarischen.)

30 SzfvPL 4724A 361/1861. 10.

### *Die Erlangung der Pfarrei und die Verfestigung der Position*

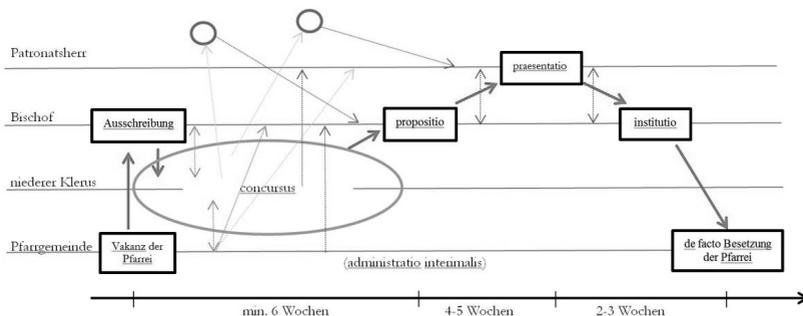
Am 16. Juli 1848 wurde Pfarrer Károly Aigner zum Domherrn erhoben und die Pfarrei Budakeszi für vakant erklärt, gleichzeitig wurde das mehrstufige Bewerbungs- und Besetzungsverfahren (*concursum*) vom stellvertretenden Diözesanoberhaupt (Vikar Ferenc Farkas)<sup>31</sup> in Gang gesetzt. Bezeichnenderweise ist die Stelle de facto erst im November besetzt worden.

*Exkurs 1:* Die Besetzung der Pfarrstellen erfolgte im Ungarn des 19. Jahrhunderts in einem mehrstufigen Prozess.<sup>32</sup> Nach der üblichen Praxis der *concursum* liefen die Bewerbungen mit einer 6-Wochen-Frist in den bischöflichen Behörden ein. Unter den Unterlagen befanden sich auch die an den zuständigen Patronats Herrn adressierten Gesuche. Der Bischof leitete diese, samt einer tabellarischen Aufstellung dem – meistens weltlichen – Patronus weiter. Der Bischof hatte das Recht und die Aufgabe, drei Bewerber besonders in Vorschlag zu bringen [*propositio*]. Der Patronus billigte in den meisten, nicht aber in allen Fällen die Wahl des Bischofs und stellte den ersten Vorgeschlagenen als den nächsten Pfarrer vor [*praesentatio*], der anschließend in die Pfründe eingeführt wurde. Daraufhin folgte die kirchliche [kanonische] Bekräftigung des Amtes [*institutio*]. In der Zeit der Vakanz wurde die Pfarrei von einem vorläufig ernannten Administrator [*administrator interinalis*] betreut. Die Bewerbungen für die besseren Stationen – wie dies eine Analyse von rund 20 *concursum* zwischen 1850 und 1900 gezeigt hat – waren von erheblicher Lobbytätigkeit der Bewerber sowie der Kirchengemeinden begleitet (Einholung von Empfehlungen einflussreicher Persönlichkeiten, Bittschriften der Gläubigen usw.).

---

31 Protocollum 114–115. Nach dem Tode von László Barkóczy (13. Dezember 1847) war der Bischofsstuhl bis zum Herbst 1851 vakant, sodass sie vom Oberhaupt des Domkapitels geleitet wurde.

32 Über die historische Entwicklung des Patronatsrechtes: *Csizmadia, Andor*: Feudális jogintézmények továbbélése a Horthykorszakban. A kegyúri jog történetéhez. Budapest 1961. Zur zeitgenössischen Praxis der Pfarrerwechsel siehe *Bednárík, János*: Meghalt a plébános, éljen a plébános! Plébániai concursusok a 19. század második felében a budakörnyéki falvakban. In: „A királyhűség jól bevált útján...” Rendi és nemzeti kötődések szimbolikus változásai 1867 és 1918 között. Hg. v. Glässer, Norbert/ Zima, András/ Nagyillés, Anikó. Szeged 2016, S. 217–231.



Schematische Abbildung über das Besetzungsverfahren der Pfarreien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Im vorliegenden Fall unterbreitete der Vikar die Unterlagen dem Patronus erst Ende Oktober (d.h. rund 3 Monate nach der Ausschreibung!). Ein Grund dafür ist wohl, dass im Zuge der stürmischen Umwälzungen das die Patronatsrechte ausübende Organ mehrmals gewechselt hat. Früher war es die Ungarische Königliche Kammer, nach dem Sieg der Revolution das Ministerium für Religions- und Schulwesen (Minister: Baron József Eötvös), später das von Lajos Kossuth geleitete Regierungsorgan, der OHB (etwa „Landesverteidigungskomitee“). Die Schenkungsurkunde ist schließlich von einem Staatssekretär des Finanzwesens (Ferenc Duschek) signiert.<sup>33</sup>

Die hohe Zahl der Bewerber (zwölf) spricht für sich. Offensichtlich war Budakeszi für den Diözesanklerus ein ersehnter Standort, der in Stadtnähe lag und mit einem soliden Einkommen verbunden war. Neben jüngeren Kandidaten (meist Kapläne) hätten sogar langjährige Pfarrer ihre Stellen gerne für das Beneficium Budakeszi eingetauscht.<sup>34</sup> Schließlich sind – neben Imre Bacsák – zwei erfahrene Priester, Sebestyén Kiszner (Pfarrer von Velence) und Ignác Ernstz (Pfarrer von Üröm) in Vorschlag gebracht worden, die dies mit ihrer langen „genauen, eifrigen und beispielhaften“ Seelsorgetätigkeit verdient hatten. Demgegenüber steht bei Imre Bacsák eine andersartige Bemerkung: „gelehrte kirchliche Person mit vorzüglicher Redekunst, auch improvisierend lobenswerter Rhetor; Liebhaber

33 SzfvPL 4511 798/1848. – 1488/s.p.e. – die Dokumentation der Übernahme, Inventar, Urkunden: SzfvPL 4511 798/1848; SzfvPL 4511 925/1848.

34 In der Diözese gab es zu dieser Zeit 161 Priester und 82 Pfarreien (Schematismus 1848. 116–117.). Trotzdem waren viele Kaplanstellen unbesetzt und die Quellen klagen über eine „Not an Berufungen“, s. *Török, József / Mózesy, Gergely*: Jubilaeum Dioecesis Alba-Regalensis. Budapest 2002, S. 36, 40.

der Wissenschaften.“<sup>35</sup> Es handelt sich also um einen (im Vergleich mit den anderen Bewerbern) hochqualifizierten 39-jährigen Priester, dem der Standort Budakeszi außer der existentiellen Sicherheit wohl auch Karrieremöglichkeiten gebracht hätte, vor allem wegen der Nähe der beiden zentralen Städte Buda und Pest. Bacsák war jedoch nirgendwo Pfarrer zuvor gewesen, und war rund ein Jahrzehnt jünger als die beiden anderen Kandidaten. Wie lässt sich also die Wahl auf ihn nachvollziehen, gerade in einer Zeitperiode, in der wohl nicht viel Zeit für dergleiche Überlegungen übrig war?

Wahrscheinlich spielte dabei ein von 260 Budakesziern unterzeichneter Brief eine nicht unbedeutende Rolle. Der Brief wurde ans Finanzministerium und später auch an das bischöfliche Vikariat verschickt.<sup>36</sup> Die Unterzeichner bitten „unterthänigst“ für die Ernennung von Bacsák, vor allem auf seine Verdienste und seine menschliche Qualität Bezug nehmend, die sie während seiner dreijährigen Budakeszier Kaplanzeit erfahren hatten. Für uns sind nun nicht in erster Linie der Inhalt, sondern vielmehr die Entstehungsbedingungen des Dokuments von Interesse, die sich anhand späterer (1851, 1861) Beschwerdegesuche rekonstruieren lassen.<sup>37</sup> In diesen wird dem Pfarrer vorgeworfen, er hätte in einer für einen Priester unwürdigen Weise Kampagne geführt, er selber hätte den Brief formuliert und die Unterschriften mit Hilfe seiner „Parteileute“ gesammelt. Die beiden Beschreibungen gehen zwar in ihren Details auseinander, dies zeugt allerdings in erster Linie von der jeweiligen Intention der Ankläger: Je nach Situation werden solche Elemente hervorgehoben, mit denen man den Angeklagten „unsalonfähig“ zu machen hofft.<sup>38</sup> Bacsák verteidigt sich 1861 damit, dass beide Untersuchungen gegen ihn (siehe den nächsten Absatz) festgestellt haben sollten: Er sei „ohne vorherige eigene Einmischung vom Volk gerufen“ gewesen. In einem angehängten Dokument zeugen seine Unterstützer dafür, dass der Pfarrer die Unterschriftensammlung sogar abge-

---

35 SzfvPL 4511 688/1848. (Zitate aus dem Ungarischen übersetzt.)

36 Ein Kopie des Briefes: SzfvPL 4511 631/1848. Ein auf das Original hindeutendes Schriftstück aus dem Ministerium: SzfvPL 4511 738/1848.

37 SzfvPL 4724A 495/1861., Anhang; SzfvPL 4724A 361/1861. Anhang Nr. 3–5. bzw. Nr. 2.

38 In der an die absolutistische Regierungsbehörde adressierten Beschwerde (1851) wird Bacsák als „schlechtgesinnte“, mit Rebellen konspirierende Person vorgestellt. Demgegenüber, als seine Gegner den Pfarrer vor dem Bischof anzuschwärzen versuchten (1861), stand er schon als mondäner, ausschweifender, sich für einen Priester unwürdig benehmender Mensch da, der in einer weinrauschigen Nacht seine Kumpane mit falschen Versprechen, sogar mit einem später gebrochenen Eid überredet hatte.

lehnt, geschweige denn darum gebeten hätte.<sup>39</sup> Immerhin, trotz der widersprechenden Aussagen lässt sich zweifelsohne behaupten, dass Bacsák sich vor seiner Ernennung mit den Budakesziern in Verbindung gesetzt hatte. Die Dokumente legen auch nahe, dass der Unterstützungsbrief eine nicht geringe Rolle bei der Entscheidung spielte. All dies bedeutete für die späteren Ankläger eine Angriffsfläche, und er selber musste sich gegen den Verdacht der unfairen und unehrlichen Beeinflussung verteidigen.

Die Position des neuen Pfarrers geriet schon gleich nach seinem Amtsantritt in Gefahr. Im März 1849 rief nämlich die Kameraldirektion (die aktuelle Patronatsherrschaft, unter der Leitung von Móric Almássy) den Vikar auf, eine neue Bewerbung für die Pfarrei auszuschreiben.<sup>40</sup> Im Kriegstrubel verschwand jedoch das Thema schnell von der Tagesordnung.

*Exkurs 2:* Es ist wichtig anzumerken, dass sich – abhängig von der militärischen und politischen Lage – auch die Leitung der Diözese ständig veränderte. Der eindeutig kaisertreue Vikar verließ Stuhlweißenburg im März 1849 mit den sich zurückziehenden österreichischen Truppen und suchte in Österreich Zuflucht. Die danach vom Custos-Domherrn Ferenc Pendl geleitete Administration sympathisierte schon eher mit der ungarischen Seite. Der Vikar Farkas kehrte im Juli 1849 zurück und leitete die Diözese wiederum bis zur päpstlichen Bekräftigung des neuen Bischofs (5. November 1851). Die Mehrheit des Domkapitels stand übrigens auf der Seite der Revolution. Fünf Domherren wurden im Sommer 1849 sogar im berühmten Gefängnis „Neugebäude“ in Pest eingekerkert – u.a. Ferenc Pendl und auch der vorherige Pfarrer von Budakeszi, Károly Aigner.<sup>41</sup>

Erst zwei Jahre nach dem Freiheitskampf wurde die Frage der Pfarrerslegitimation von einigen Budakeszier Bauern wieder aufgegriffen,<sup>42</sup> indem sie behaupteten, Bacsák – den sie tendenziell nicht als Pfarrer, sondern als Administrator bezeichneten – hätte sein Amt nur wegen der „Dazwischenkunft der Ungarn“ behalten können. Er hätte sich nach der Eroberung von Buda durch die Ungarn in seiner Predigt darüber gefreut,

39 SzfvPL 4724A 495/1861.

40 SzfvPL 4511 224/1849. Im Sinne einer Verordnung des Feldmarschalls Windisch-Grätz sollten alle von der ungarischen Regierung getroffenen Ernennungen als nichtig betrachtet werden. Da Budakeszi unter staatlicher Patronatsherrschaft stand, fiel in gewisser Hinsicht auch die Pfarrerernennung unter die Gültigkeit dieser Regelung. Die Verteidigung von Bacsák, adressiert an die Diözesanbehörde: SzfvPL 4511 429/1849. (24. Mai).

41 *Mözessy* 2000 (wie Anm. 21), S. 197–201.

42 Es handelt sich um das bereits erwähnte Beschwerdegesuch von 1851: SzfvPL 4724A 495/1861. Anhang Nr. 4.

dass er sich – dank seiner Beziehungen im ungarischen Ministerium – wieder Pfarrer nennen könne. Nach diesem Gesuch forderte Móric Almásy das Domkapitel erneut auf, seine Vorschläge zur Besetzung der Pfarrei vorzulegen. Die Ergebnisse der verordneten Untersuchungen (auf die Bacsák 1861 Bezug nimmt, s.o.)<sup>43</sup> sind zwar im Detail nicht bekannt, es steht jedoch fest, dass Bacsák sich letztendlich erklären konnte. Dabei war ihm wohl auch jener Bittbrief von Nutzen gewesen, in dem die 84 Unterzeichner den Wunsch äußerten, Bacsák als einen „in jeder Hinsicht entsprechenden Pfarrer“ in seinem Amt zu bekräftigen.<sup>44</sup> Dies geschah schließlich im Laufe des Frühlings von 1851,<sup>45</sup> damit verebten auf eine Weile die Stimmen, die die Versetzung des Pfarrers forcierten.

Die Streitigkeiten um die Pfarrerernennung sollten nun auch im Kontext der zeitgenössischen Diskussionen bezüglich der Rolle der Laien (der Kirchengemeinde) in der kirchlichen Hierarchie betrachtet werden. Theoretisch hatten die Laien im hierarchischen Besetzungsverfahren wenig Spielraum, eine Wahl zu beeinflussen (vgl. Exkurs 1). Im vorliegenden Fall scheinen jedoch die Anregungen seitens der Gemeinde nicht wirkungslos gewesen zu sein.<sup>46</sup> Es hat sich auch gezeigt, dass eine derartige Einflussnahme – besonders die Art und die Intention der Lobby – heftige Diskussionen auslöste. Die Zusammenklänge mit den im Zuge der Revolution lauter gewordenen Stimmen, die eine Demokratisierung der katholischen Kirche betrieben, sind nicht zu übersehen.<sup>47</sup> Imre Bacsák selbst nahm in dieser Frage einen grundsätzlich orthodoxen Standpunkt ein. In einer späteren Flugschrift polemisierte er scharf gegen die Meinung, dass die Wahl der Pfarrer (und anderer kirchlichen Funktionsträger) dem Volk anvertraut werden sollte: „[...] die Kirche ist bereit, sie hat das Recht, sogar die Pflicht, ihre Angelegenheit, namentlich die Bekleidung der kirchlichen Ämter, von allem weltlichen Einfluss frei zu erledigen“. Er meint, dass „die Volkswahl [...] ein Schauspiel bössartiger Parteilichkeit und Leidenschaften“ sein, und die „Freiheit des Wortes“ (*libertas verbi*) einbüßen werde, wenn

---

43 SzfvPL 4724A 301/1851. (18. März) Auf diese beiden Untersuchungen nimmt Bacsák 1861 Bezug.

44 SzfvPL 4724A 360/1851. (4. April 1851)

45 SzfvPL 4724A 442/1851. (Bacsák's urgierender Brief vom 29. April 1851)

46 Ob und unter welchen Umständen sie eine tatsächliche Auswirkung auf die Entscheidungsträger haben konnte, ist einzeln zu überprüfen.

47 Die demokratische Pfarrerwahl tauchte auch unter den Forderungen des radikalen Priestertums von 1848/49 auf (*Fazekas, Csaba*: Ismeretlen egyházpolitikai röpirat 1849-ből. Magyar Könyvszemle 4. sz. 2001, S. 454–466; *Sarnyai, Csaba Máté*: A radikális katolikus alsópapság követelése és az egyházi vezetés reagálása 1848-ban. In: *Egyház és politika a XIX. századi Magyarországon*. Szerk. Hegedüs András/ Bárdos István. Esztergom 1999, S. 57–81).

„auf Seelsorgerstellen förmliche Lizitationen gehalten“ würden. Schließlich stellt er die Frage: „Wollen wir also diesem Element einen noch größeren Einfluss im kath. kirchlichen System gewähren? Wird somit die incardinierte Seelsorgerstelle nicht in Kürze zu einem Ambulatorium, was sogar die vom Volk gewählten protestantischen Amtsleute aus Leibeskräften loswerden wollen?“<sup>48</sup>

Bacsáks Klartext wird jedoch gerade vom eigenen Beispiel in Zweifel gestellt. Auch er stützte sich bei dem Erwerb der Pfarrei Budakeszi auf das „Volk“. Und auch wenn wir seiner Aussage über die eigene Passivität Glauben schenken – soviel lässt sich wohl behaupten, dass die unterstützenden Unterschriften in gewissem Maße seinen Weg geebnet hatten. In den nächsten Jahren spürte er wiederholt den Einfluss des Volkswillens auch mit negativem Vorzeichen. Auch im erwähnten Zsámbéker Fall (1867)<sup>49</sup> erreichte der Protest des Gemeindevorstands sein Ziel, worauf Bacsák entrüstet in einem Brief reagierte: „wohin führt denn, wenn das Volk »Veto« gegen seinen Geistlichen rufen darf?“<sup>50</sup>

### *Das Problem der Kaplanhaltung*

Im November 1848 übernahm Imre Bacsák die Pfarrei von Ferenc Koller, einem Geistlichen, der zuvor acht Jahre lang als Kaplan, ab Juni bis November als Administrator in Budakeszi gedient hatte.<sup>51</sup> Auch Koller selbst hatte sich für die Pfründe beworben, und der Vorgesetzte befand auch ihn der Empfehlung würdig, und zwar „wegen seinen Verdiensten am nämlichen Standort“. Der Vikar nahm mit dieser überzähligen (vierten) Empfehlung eine absolute Ausnahme vor (vgl. Exkurs 1), was – in meiner Interpretation – eine anerkennende Geste war, gleichzeitig aber auch die Chancenlosigkeit des Kandidaten zeigte. Koller blieb nach der Ankunft des neuen Pfarrers weiterhin an der Pfarrei, jedoch verhärtete und verbitterte sich die Beziehung der beiden Kleriker schnell, so dass Bacsák bereits anderthalb Monate später die Versetzung seines Kaplans beantragte.

Sein Antrag basierte auf dem Argument, dass im Dorf keine Kaplanstelle gestiftet sei, deswegen trage die Unterhaltungskosten des Kaplans – nach der herkömmlichen Praxis – der Pfarrer selber. Dies sei aber unter den veränderten Umständen nicht mehr machbar, die Einkommen der Pfarrei

48 *Bacsák, Imre: Egyházi kerkérdések [Kirchliche Zeitfragen]. Pest 1863, S. 49–50. (Zitate aus dem Ungarischen übersetzt.)*

49 Siehe das Kapitel oben, „*Imre Bacsák: Biographie und Persönlichkeitsprofil*“.

50 SzfvPL 4724A 1127/1867. (Zitat aus dem Ungarischen übersetzt.)

51 SzfvPL 4511 688/1848. bzw. SzfvPL 4511 570/1848.

seien nämlich nach den Umwälzungen von 1848 „beträchtlich gesunken“. Er erklärt entschieden, dass Koller „in Budakeszi weiterhin nicht auf Unterhaltung rechnen kann“.<sup>52</sup> Der Vikar beauftragte den Dechanten Ignác Ernsts mit der Untersuchung vor Ort. Aus seinem Bericht erfährt man, dass der Gemeindevorstand sich starr vom Vorschlag des Vikars – nach dem das Problem durch die Erhöhung des Ehegeldes gelöst werden könnte – verschlossen hatte. Die Standpunkte näherten sich auch nach der von Imre Bacsák einberufenen Volksversammlung nicht an. Der Gemeinderichter (János Rieth) und der Notar (József Faller) argumentierten „im Namen der Gemeinde“ damit, dass das Ehegeld im Jahre 1817 gerade zur Abdeckung der Kaplanunterhaltungskosten um 30 Kreuzer erhöht worden sei. Noch dazu sei inzwischen die Zahl der Ehegeldbezahler erheblich gestiegen, so dass der heutige Pfarrer sich damit zufriedenstellen möge, denn sein Einkommen sei „sowieso höher als jenes vieler anderer Pfarrer“. Sie hoben noch hervor, dass ohne Kaplan die Hälfte der Gläubigen keinen Gottesdienst mitfeiern könne.<sup>53</sup> Ihre Meinung bringen sie auf den wesentlichen Punkt, wenn sie schreiben: Der Herr Pfarrer möge lieber „zufrieden sein mit seiner Stellung und seinem Schicksal, wozu ihm Gott und manche guten Leute verholfen haben“. Sie befürchten nämlich, dass „er durch dergleichen Forderungen das Vertrauen der Gemeinde gänzlich verlieren und sich vor ihr verhasst machen“ werde. Auch der Untersuchungsbeauftragte Dechant Ignác Ernsts selbst war der Meinung, dass „unter den heutigen wirren Umständen, als viele Pfarrer, sogar im nämlichen Dekanat, selbst zu den ihm gebührenden bescheidenen Einkünften nicht kommen kann, wäre es ratsamer, solche Forderungen auf glücklichere Zeiten zu vertagen“. Anhand des Untersuchungsberichts mahnte nun auch der Vikar Farkas den Pfarrer, er solle von seinen Forderungen absehen:

„In den gegenwärtigen Zeiten würde solch' eine Forderung, und ein Beschluss, der dem Begehren der frommen Gläubigen entgegenhält, den höchstnotwendigen Respekt, das Vertrauen und die Liebe Euer Hochwürden gegenüber, ohne welche Sie im Seelischen nicht segens-

---

52 SzfvPL 4511 78/1849. (Zitate aus dem Ungarischen übersetzt.)

53 Die Möglichkeit des Binierens (d.h. zwei Messen an einem Tag zu lesen) war in dieser Zeit grundsätzlich noch nicht gegeben. Die Gemeindevorsteher lassen allerdings den diesbezüglichen Vorschlag von Bacsák außer Acht. Er wollte in nötigen Fällen „im Einverständnis mit der Gemeinde aus dem nahe gelegenen Ofner Kloster“ priesterliche Aushilfe befördern lassen. Damit meint er wohl das Kapuzinerkloster in der Wasserstadt (heute 1011 Budapest, Fő utca 30–32.), wo auch er selber häufig zu Gast war. (SzfvPL 4724 361/1861. 22.)

reich walten könnten, schon zu Anfang Ihrer Pastoralzeit in erheblichem Maße vermindern“, schreibt der Kirchenmann in seinem Brief.<sup>54</sup>

Ferner weist auch er darauf hin, dass ein Kaplan auch aus seelsorgerischer Sicht unentbehrlich sei: Neben der großen Kirchengemeinde (etwa 2.500 Gläubige) sei auch an die zahlreichen Pilger zu denken, die den Wallfahrtsort Maria Eichel (bzw. das in der Budakeszier Kirche aufbewahrte Gnadenbild) aufsuchten.

Bacsák beherzigte allerdings diese Mahnung nicht, und forderte in immer härteren Gesuchen die Versetzung seines Kooperators.<sup>55</sup> Er sieht es nämlich als ratsam an, „eine Person, die mit dem Pfarrer competierte, nicht am selben Ort zu belassen, sondern woanders hin zu setzen.“ Seine Unterstützer standen ihm mit einem Zeugnis bei, in dem sie über das „ungetheilte Zutrauen der besser gesinnten großen Mehrheit“ gegenüber dem Pfarrer berichten, und das oben zitierte Gesuch des Vorstands dem Wirken eines „heimliches Geweb[s]“ zurechnen, „welches sowohl hier im Orte als aus der Stadt [gemeint ist damit Pest-Buda] die Gemüther reizt“. In Stuhlweißenburg, wo zu dieser Zeit ein außergewöhnliches Führungsdefizit bestand (vgl. Exkurs 2), wollte man – so sieht es aus – die Situation kurzschließen, indem man Ferenc Koller ohne Rücksprache an die Seite des Csákvárer Pfarrers disponierte.<sup>56</sup> Aus dem nächsten empörten Brief Bacsáks erfahren wir allerdings, dass sein Kaplan, den er nun schon offen angreift, Budakeszi noch immer nicht verlassen hatte. Der Pfarrer stellt sogar in Aussicht, Koller mit „öffentlicher Macht“ ausweisen zu lassen, da

„das hierortige Flanieren eines ohne Anstellung herumliegenden Priesters, wobei er tief den letzten seiner giftigsten Stachel gegen mich ins Herz der Uneingeweihten bläst, kann ohne Skandal und berechnete Rache meiner Gläubigen nicht passieren.“<sup>57</sup>

Die darauffolgenden Geschehnisse sind nicht genau bekannt. Fest steht nur, dass Ferenc Koller schließlich Pfarrer in Felcsút wurde (1849–1853). Im großen Beschwerdebrief von 1861 schreibt man nur so viel, dass er sich „bis zum heutigen Tag“ noch freue, „dass er von seinem widerspenstigen Vorgesetzten freigekommen ist.“<sup>58</sup> Bacsák selbst könnte wohl eine gewisse Vergesslichkeit unterstellt werden, wenn er 1867 seinem Bischof schreibt:

54 SzfvPL 4511 203/1849. (14. März) Zitate aus dem Ungarischen übersetzt.

55 SzfvPL 4511 195/1849. (13. März); SzfvPL 4511 286/1849. (3. Mai)

56 SzfvPL 4511 289/1849. (3. Mai) Die Entscheidung wurde offensichtlich einzig anhand des letzten Bacsák-Briefes getroffen.

57 SzfvPL 4511 352/1849. (4. Juni) Zitat aus dem Ungarischen übersetzt.

58 SzfvPL 4724 361/1861. 6.

„als zwanzigjähriger Pfarrer habe ich mit keinem Kaplan gestritten: Keiner musste wegen irgendwelchen Skandals von mir gehen.“<sup>59</sup>

Der eben geschilderte Konflikt berührt eine damals vieldiskutierte innerkirchliche Angelegenheit. Die Regelung der Pfarrer-Kaplan-Beziehungen taucht auch unter den Forderungen des revolutionären Klerus auf,<sup>60</sup> und selbst aus Bacsáks Schriften weiß man, dass die Debatten um die rechtliche Stellung und Dotation der Hilfsgeistlichen auch später auf der Tagesordnung blieben.<sup>61</sup> Allerdings ist es für uns diesmal wichtiger, dass sich durch diesen Konflikt ein Blick in die Mechanismen der lokalen Gesellschaft eröffnet. Wohl konnte Bacsák im juristischen Sinne recht gehabt haben, was die finanziellen Lasten der Kaplanunterhaltung betrifft, die Art und Weise und das Tempo seines Agierens wirkte jedoch offensichtlich ungewohnt und löste damit Unverständnis und Widerstand aus. Über das Finanzielle hinaus monierte man die Vorgehensweise des Pfarrers in moralischer und seelsorgerischer Hinsicht. Zumindest letzteres Argument erwies sich im Spiegel der nächsten Jahre als durchaus begründet, ein großer Teil der späteren Einwände gegen den Pfarrer – etwa: Vernachlässigung der Seelsorge – lässt sich auch mit der mangelnden Besetzung der Kaplanstelle plausibel erklären.<sup>62</sup> Anhand dieses Konflikts lässt sich auch gut beobachten, wie sich Bacsák bei seinen Entscheidungen gegenüber innerdörflichen Gegenmeinungen und anderwertigen Bedürfnissen verhält: Er strebt nicht nach einem friedlichen Übereinkommen mit dem Gemeindevorsteher, statt Streitbeilegung zielt er eher auf Selbstbehauptung, wiewohl ihn die Gemeinde sowie sein Vorsteher sogar ausdrücklich mahnten, dass er sich als neuer Pfarrer zunächst für die Gewinnung von Respekt und Vertrauen der Gläubigen zu bemühen hätte.

### *Die Einkünfte des Pfarrers*

Die Finanzen waren eine konstante Konfliktquelle zwischen Bacsák und der Gemeinde (vor allem dem Gemeindevorstand). Wie schon angedeutet,

59 SzfvPL 4724A 1127/1867.

60 *Zakar, Péter*: Forradalom az egyházban? A radikális papaság 1848–49-ben. In: *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*. Hg. v. Sarnyai Csaba Máté. Budapest 2001, S. 53–62, hier S. 56.

61 *Bacsák, Imre*: *Egyházi korkérdések [Kirchliche Zeitfragen]*. Pest 1863, S. 41–43.

62 Zum Beispiel jene, die sich auf die häufige und lange Abwesenheiten des Pfarrers beziehen. Als 1857 die ordnungsgemäße Stiftung der Kaplanstelle endlich erfolgte (SzfvPL 4511 248/1857), hob nicht nur die Gemeinde, sondern der Pfarrer selber hervor, dass die hohe Zahl der Gläubigen und die Enge der Kirche unbedingt zwei Gottesdienste nötig mache (SzfvPL 4511 133, 828, 895 / 1857). Charakteristisch ist gleichzeitig auch, dass die Vergütung des jungen Hilfspriesters bereits im Oktober 1858 zum Streitthema geworden ist (SzfvPL 4724A 985/1858).

gehörte Budakeszi zu den Pfarreien mit großem Einkommen, wobei allerdings die *genaue* Größe schwierig einzuschätzen ist.<sup>63</sup> Das Grundeinkommen einer Pfarrei resultierte aus der Nutznießung der Pfarreiäcker und anderer Immobilien, inklusive Pfarrhaus mit Wirtschaftsgebäuden und Garten – diese stellte nicht die Gemeinde, sondern der jeweilige Patronatsherr zur Verfügung.<sup>64</sup> Der Zustand des Pfarrhauses und der Nebenbauten war – laut Übergabeprotokoll aus dem Jahre 1848 – nicht besonders gut, Bacsák schaffte es allerdings in den nächsten Jahren, neben dem Kirchen- und dem Schulgebäude auch seine eigenen Wohnräume renovieren zu lassen.<sup>65</sup> Den anderen Teil des Pfarrereinkommens bildeten jene Beiträge, die in unterschiedlichen Formen und auf verschiedenen Grundlagen „die Gemeinde“ zum Unterhalt ihres Pfarrers leistete. Dabei war das wichtigste Element das sog. Ehegeld (*lecticale*),<sup>66</sup> das (zu dieser Zeit und zu diesem Ort) vom Gemeindesteuereinnahmer zusammen mit den anderen Abgaben gesammelt und in einer Summe von der Gemeinde ausgezahlt wurde. Die Höhe des Ehegeldes war durch die *canonica visitationes* festgelegt: Im Jahre 1848 betrug es 1 Forint und 30 Kreuzer für ein Ehepaar, Witwen hatten die Hälfte zu bezahlen,<sup>67</sup> auf verschiedenen Rechtsgrundlagen waren jedoch viele davon

63 Zu Mitte des 18. Jahrhunderts zählte Budakeszi mit seinem mehr als 300 Forint betragenden Einkommen neben Ráckeve und Zsámbék zu den reichsten Pfarreien (*Dénesi, Tamás*: Alsópapság, pasztorizáció és egyházi irányítás a 18. századi veszprémi egyházmegyében. Doktori disszertáció, ELTE BTK. Budapest 2006, S. 49). Die Visitation von 1802 schätzte die Einkommen der Pfarrei auf 759 Forint. Infolge der Bauernbefreiung (Aufhebung der Urbarialverpflichtungen) fiel aus den Einkommen des niederen Klerus das „kirchliche Sechzehntel“ aus (darauf beruft sich Bacsák im Kaplanstreit), aber auf der anderen Seite stieg inzwischen mit dem Einwohnerzuwachs die Summe des Ehegeldes an.

64 Zum Beneficium Budakeszi gehörten 62 Joch Äcker und 30 „Sense“ Wiesen (das heißt: zwei ganze Bauerngrundstücke), ferner ein kleinerer Weingarten – dieser allerdings aus der Stiftung eines Pfarrervorgängers (Antal Jáger). Das Holzdeputat des Pfarrers aus dem herrschaftlichen Wald betrug 15 Klafter. (SzfVPL 4511 925/1848; SzfVPL 4724A 495/1861, Anhang.) Zum Pfarrgebäude aus dem 18. Jahrhundert siehe: *Siklósi, Gyula*: Budakeszi településtörténete 1700-tól. In: *Budakeszi évszázadai a harmadik évezred kezdetéig*. Szerk. Kőrösiné Merkl Hilda. Budakeszi 2001, S. 97–221, hier S. 137–140.

65 SzfVPL 4724A 985/1858.

66 „Jene Steuer der Pfarrgemeinde, die die Gläubigen anhand der parochialen Zugehörigkeit, in einer nach Gewohnheit oder nach anderer gemeinrechtlicher Regelung festgelegten Höhe zum Zwecke der Unterhaltung des Seelsorgers leisten“ (*Timon, Akos*: A párbér Magyarországon. (Második, bővített kiadás.) Budapest 1908, S. 341. – Übersetzt aus dem ungarischen Original.)

67 SzfVPL 4511 925/1848. Die Summen sind in sog. Konventionsgulden (Conventionsflorin/forint oder Gulden Conventions-Münze – die in den Quellen gebrauchte Abkürzung *fl C.M.*) und Kreuzer (Abkürzung: *x*) zu verstehen, wobei 1 fl C.M = 60 *x*. Im Habsburgischen Reich wurde 1857 die sog. Forint/Gulden Wiener Währung (fl. W.W.) eingeführt, gleichzeitig hat man das Wechselgeld (weiterhin

befreit.<sup>68</sup> Die 1848er Umwälzungen – obwohl sie diese Abgabeform theoretisch unberührt ließen – wirkten sich auch auf die Ehegeldzahlbereitschaft aus. Aufschlussreich ist beispielsweise der Vorgang, als der Vikar seinen Ehegelderhöhungsvorschlag damit begründete, dass die Gläubigen mit dem Wegfall des Zehnten und der Urbarialleistungen „für wohlthätige Beiträge bemittelte“ geworden seien. Die Gemeindevorsteher wiesen dies zurück mit der Befürchtung, sie würden „in Münzen zurückbezahlen müssen was ihnen in Scheinen erlassen wurde“.<sup>69</sup> Dergleichen Konflikte waren in diesen Jahren ein landesweites Phänomen. Dabei haben wir zu bemerken, dass in Budakeszi keiner die grundsätzliche Gerechtigkeit der Ehegeldabstimmung in Frage stellte (wie vielerorts);<sup>70</sup> es fällt sogar auf, dass in knapp zehn Jahren – bei der Stiftung der Kaplanstelle – die Gemeindevorsteher keinen prinzipiellen Einwand mehr gegen die Erhöhung des Ehegeldes erheben.<sup>71</sup> Dies bekräftigt wiederum die These, dass die Wurzeln derartiger Konflikte nicht so sehr in den finanziellen Details selbst, sondern vielmehr in den für unangemessen gehaltenen Handlungsweisen zu suchen sind.

Im Hintergrund der meisten Konflikte stehen allerdings eher jene (Natural-) Abgaben und materiellen Leistungen (*praestationes, deputatum*), die die Gemeinde über das Ehegeld hinaus dem Pfarrer schuldete. Die Art und Höhe dieser Dienstleistungen war nicht zentral festgelegt, als abstrakt-prinzipielle Grundlage diente die Vorgabe zur „gebührenden Versorgung des Pfarrers“. Konkreta wurden in den kanonischen Visitationen festgelegt. Bei auftauchenden Unzufriedenheiten war der Bischof zuständig.<sup>72</sup> Die Gemeindevorsteher

---

Kreuzer) auf das Dezimalsystem umgestellt. Dies erschwerte den Vergleich der nicht eindeutig angegebenen Summen.

- 68 Es bezahlten kein Ehegeld zum Beispiel die Lehrer, der Notar, der Arzt, der Nachtwächter, die herrschaftlichen Beamten (Förster, Jäger), die Leute adeliger Herkunft, die Soldaten, wie auch viele Arme und Witwen. (SzfVPL 4724A 495/1861. Anhang; PML V. 1016 Bb Band 23: Steuerhauptbuch 1858–59).
- 69 Ihrer Ansicht nach bedürfen die Veränderungen im Zusammenhang mit der Bauernbefreiung keine Korrektur, da diese gerade die Herstellung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit dienen, wobei auch der Pfarrer von Budakeszi keine Ausnahme sein sollte: „Der Verlust des Sechzehntel-Teils des Zehnten, und die Last der darüber ragenden Steuerbezahlung soll hier nicht in Frage kommen, weil dies eine Wohlthätigkeit ist, die zur Milderung der Fronbauerlasten gemeint, und für das verehrte niedere Priestertum eine landesweite Belastung ist.“ (SzfVPL 4511 203/1849. – Zitate übersetzt aus dem Ungarischen.)
- 70 *Kósa, László*: A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. század közepén. In: Magyarország társadalomtörténete I. A reformkortól az első világháborúig (Szöveggyűjtemény) Szerk. Kövér György. 2. kötet. Budapest 1997, S. 250–267, hier S. 257.
- 71 Das Kaplangeld wurde vom 30 x W.W. auf 30 x C.M. erhöht, das heißt, dass die Ehepaare künftig 2 fl C.M., die Witwen 1 fl C.M. zu bezahlen hatten.
- 72 *Timon* 1908 (wie Anm.66), S. 13.

klagen andauernd über Bacsáks Habgier, der sich im Umkehrschluss über die „Verluste der von der Gemeinde gerne geschnippten Einkünfte“ beschwert.<sup>73</sup> Auch die Stolgebühren und andere Gebühren der seelsorgerischen Dienstleistungen waren oft ein Grund zum Streit. An einer Stelle liest man beispielweise, es sei der hohe Preis (1 fl 45 x) der Taufscheine dafür verantwortlich, dass viele nicht einmal die Kirche mehr betreten.<sup>74</sup> Es lohnt sich vielleicht auch länger zu zitieren, welche Leistungsanforderungen die Diskussionen auslösten:

„Die über die Punkte der Visita ragende praestationes sind Folgende: die 2 Wechselkreuzer für die Beichtzettel, nun 2 Kr. W. Währ, das Ausweißeln der parochialen Zimmer, das Aufwischen derer Böden, das Sägen des Pfarrers Klaftherholzes in 2–3 Stücke und dessen Kleinmachung, manchmal Anbieten von Vorspänne, und mehrere dergleichen Kleinigkeiten, die die Gemeinde ihrem vorigen geliebten Pastor, aber nicht diesem, ohne Genörgel getan hat, nachdem er selber auch über die selige Erfüllung seines priesterlichen Amtes hinaus der Gemeinde mehrmalige materielle Gewinne beisteuerte. Jedoch als Seiner Hochwürden als Pfarrer in Budakeszi eingesetzt war, und sich eingemistet hatte, im ersten Jahr wohl nicht, aber in den darauffolgenden Jahren verlangte er die oben vorgeführten über die Visita reichende praestationes mit der größten Genauigkeit. [...] Ferner hatte der Vorstand, wohlwissend dass nach der Visita jährlich nur zwei Vorspänne in die Mühle und zurück zu geben sind, und nachdem er in einem Jahr sogar 40 usque 44 Vorspänne für den eigenen Bedarf und für die Beförderung seiner Gäste beanspruchte, und auch effective vorfahren ließ, und dies auch weiterhin hartnäckig einforderte, hat der Vorstand die überflüssige Zurverfügungstellung der Vorspänne, als visitawidrig verweigert; später hat man auch das Zersägen des Holzes in 2–3 Stücke sowie die Zerstückelung verweigert, nachdem in Erfahrung gebracht wurde, dass Sr. Hochwürden die Zerspaltung nicht für sich selber gedrängt hatte, sondern damit er sein kleingemachtes Holz nach Buda liefern lassen und dort teurer verkaufen kann.“<sup>75</sup>

Es ist sogleich auf die Tatsache aufmerksam zu machen, dass sich zwar die Gemeindevorsteher notorisch auf „die Visita“ (d.h. auf die kanonische Visitation) berufen, diese wichtige Rechtsquelle war jedoch nicht in ihrem Besitz.<sup>76</sup> Demgegenüber waren diese Dokumente in der Pfarrei natürlich vor-

73 SzfvPL 4511 195/1849.

74 SzfvPL 4724A 1020/1857.

75 SzfvPL 4724A 361/1861. 31–34. (Übersetzung aus dem Ungarischen.)

76 Die Gemeinde ersucht den Bischof im Jahre 1861, er möge ihnen die Auszüge

handen, so dass der Pfarrer jederzeit seine Rechte nachschlagen konnte. Von den „über den Punkten der *Visita ragenden praestationes*“ stellte sich grobenteils heraus, dass sie doch in irgendeinem Protokoll oder Extravertrag vorgeschrieben waren. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Bacsák die Beschwerden des Gemeindevorstands eine nach der anderen widerlegen konnte. Dergleichen Konflikte zeigen die Diskrepanzen zwischen dem dörflichen Rechtsempfinden und den schriftlich festgelegten Verpflichtungen. Die Zerstückelung des Brennholzes oder das Ausweißeln der Pfarrei war auf einer Grundlage des gegenseitigen Respekts und Nutzens interpretiert, nicht als Folge eines rechtmäßigen Abkommens.<sup>77</sup> Nachdem sich die Beziehung zwischen Pfarrer und Dorf zu verschlechtern begann, empfand man diese Ansprüche als Belästigungen. Möglicherweise spielte dabei auch das viel zu forsche Auftreten Bacsáks eine Rolle, der Ton, mit dem er seine – auch wenn rechtlich nachvollziehbaren – Forderungen vortrug. Aus einem Brief von 1860 wissen wir, dass er auch trotz der verbitterten, nahezu kriegerischen Situation nicht nachgegeben hatte, und die ihm gebührenden (bzw. laut dem Vorstand nicht gebührenden) Leistungen weiterhin konsequent einforderte.<sup>78</sup>

### *Der Pfarrer, die Schule und die Jugend*

Imre Bacsák lagen die Fragen der Erziehung und Schule sehr am Herzen – wie dies aus seinem Lebenslauf hervorgeht –, und als Pfarrer gehörte die Aufsicht der Dorfschule ohnehin zu seinen Aufgaben. Er war der *director*, die Schullehrer waren ihm untergeordnet. Oberlehrer (Schulmeister, *magister*) in Budakeszi war zu dieser Zeit Josef Knirsch (1823–1869) aus dem mährischen Sternberg, neben ihm waren noch zwei Hilfslehrkräfte, Paul Hefner und Gregor Linnert angestellt (Letzterer übrigens der Spross einer „lokalen Lehrerdynastie“).<sup>79</sup> Das Einkommen des Schulmeisters setzte sich – dem des Pfarrers gleich – aus mehreren Komponenten zusammen. Über die Nutzungsrechte der Lehrerwohnung und der Lehrerräcker und einem bescheidenen Bargeldanteil hinaus, bekam er eine gewisse Brennholzmenge

---

der kanonischen Visitationen 1804 und 1817 zukommen lassen, aus denen „die Verpflichtungen der Gemeinde zum Vorschein kommen“. Der Pfarrer stelle nämlich „solche Forderungen, zu denen die Gemeinde nie verpflichtet wurde“ (SzfVPL 4724A 880/1861.)

77 Rainer Beck spricht in diesem Zusammenhang von einer „sakralen Ökonomie“, einem empfindlichen Gleichgewicht von materiellen und geistig-sakralen „Dienstleistungen“, s. Beck, Rainer: *Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne*. München 1993, S. 460–472.

78 SzfVPL 4724A 880/1860.

79 Vgl. *Máté, Edit*: *Zur Geschichte unserer Schulen*. In: Wudigess/Budakeszi. Hg. v. Franz Follath. Heidelberg 1986, S. 76–77, hier S. 76.

sowie kleinere materielle Leistungen. Er fungierte gleichzeitig als Kantor („Kantorlehrer“): Die Stolgebühren für die musikalische Begleitung von Gottesdiensten und Bestattungen, für das Dichten von Abschiedsversen, für die Leitung von Andachten usw., sowie das traditionelle Recht auf Weinsammlung<sup>80</sup> stockten seine Lebensgrundlagen auf. Die Unterhaltung der Hilfslehrer gehörte in die Verantwortung des Magisters.<sup>81</sup> Über das persönliche Verhältnis zwischen dem Pfarrer und den Lehrern verfügen wir nur über mittelbar zu erschließende Informationen. Es liegt zum Beispiel nahe, dass Gregor Linnert eine wichtige Rolle in der Kampagne für die Ernennung von Bacsák gespielt hatte: Die Lehrer waren während der Jahre in den verschiedenen Aufzügen des Konflikts immer bereit, für den Pfarrer zu zeugen. Die Gegner des Pfarrers erklären dies mit der Angst, die sie als Untergeordnete vor ihrem Chef hätten.

Vor seiner Einweihung ins Amt schrieben die Unterstützer von Bacsák, er hätte während seiner Kaplanzeit die Schule emporgebracht, die Kinder hätten ihn als „ihren Vater geehrt“. Später erhoben jedoch die Eltern oft Einwände gegen seine Erziehungsmethoden und seine übertriebene Strenge. 1857 beschwerte sich beispielweise der Gastwirt Lorenz Winkler, dass er seine Kinder als „stinkende Fische“ bezeichnet hätte. Laut anderen Augenzeugen hätte er sie nicht nur in der Schule, sondern auch auf offener Straße grob behandelt: Franz Folláth, der spätere Richter berichtete darüber, dass der Pfarrer seine 11- und 13-jährigen Söhne ohrfeigt und ihre Peitschenstiele entzweigebrochen hätte, als sie ihren Wagen vor dem Pfarrhaus anhielten. Die Peitschenknallerei brachte den Geistlichen wohl aus der Fassung, gleich wie im Fall, als er die Kinder von Georg Reich durch das Dorf gejagt, oder als er den Sohn von Martin Fruh „am Schlafittchen“ gepackt hatte. In diesem Jahr (1857) nahmen noch die Lehrer, der Arzt, und sogar der Notar den Pfarrer in Schutz, indem sie schrieben: Angesichts des Benehmens der Sprösslinge seien die Reaktionen Bacsáks gut nachvollziehbar. Die Kinder hätten das Altargeld gestohlen, verantwortungslos mit Streichhölzern gespielt und den

---

80 „Dem Schulmeister wird für das Läuten um 3 Uhr 18 fl bezahlt, und für die anderen Läuten ist ihm die gewöhnliche Weinsammlung zu Weinlesezeit erlaubt“ – steht in einem Dokument von 1861 (SzfvPL 4724 361/1861. 48.). Dieses Element ist noch im letzten Kantorlehrerkontrakt von 1884 enthalten (PML V. 1016. C. Bund 3., 1). Über eine ähnliche Praxis wird auch aus dem benachbarten Zsámbék berichtet.

81 Das stellt sich heraus während der Streitigkeit, als Bacsák für die Hilfslehrer ein zusätzliches Holzdeputat aushandeln möchte. (Die Gemeinde ist der Meinung, er wolle es für sich selber haben.)

Pfarrer selbst „betyár“ [etwa: Schelm, Bandit] genannt,<sup>82</sup> ferner hätten sie das Peitschenknallen bei der Kirche und der Schule dermaßen übertrieben, dass schon die Gendarmerie und der Gemeindevorstand dagegen hätten auftreten müssen, einige Buben würden sogar vor dem „städtischen Gericht“ zur Verantwortung gezogen. Im Zusammenhang mit seiner schulischen Tätigkeit wird in diesem Brief seine Effektivität und gerechte Strenge hervorgehoben. Bis zum Beschwerdebrief 1861 häuften sich allerdings die Vorwürfe weiter: Hier liest man schon über Insulte gegenüber den Kindern vom Notar Frankauer (der vier Jahre zuvor noch pfarrerunterstützend unterschrieben hatte).<sup>83</sup> Bacsák ließ angeblich die 16- bis 18-jährigen Burschen nach dem Sonntagsunterricht vom Kleinrichter (Gemeindebeamter) mit dem Stock prügeln. Bei den Kleineren würde es vorkommen, dass er alle der Reihe nach prügeln ließ, weil „irgendein kleiner Bürger die gestellte Frage nicht beantworten konnte“.

Die angeführten Beispiele zeigen den Zerfall des dörflichen „Erziehungskonsenses“, was gleich am Benehmen der Jugend abzumessen war. Der sonst als fraglose Autorität geltende Pfarrer geriet in Konflikt mit der Erwachsenenengesellschaft, und parallel damit verlor er auch das Ansehen der Kinder, die sich mit ihren eigenen Mitteln am Streit beteiligten. Es ist zudem nicht ausgeschlossen, dass die Eltern aus dem Hintergrund das ihrige dazu beitrugen (wie dies auch Bacsák selbst behauptete). Es wundert kaum, dass die Kläger, deren Kinder belästigt wurden, sich früher oder später als Pfarrersgegner entpuppten. Der Pfarrer, um seine bröckelnde Autorität aufrechtzuerhalten, bediente sich der Mittel der verbalen und körperlichen Gewalt, womit er seinen Anklägern noch weitere Argumente an die Hand gab.

### *Der Pfarreibetrieb und der Haushalt des Pfarrers*

Die im Zusammenhang mit dem Konflikt entstandenen Dokumente ermöglichen es, ein Bild über den Kreis der Personen zu erstellen, die um Pfarrei und Kirche tätig waren. In erster Linie sind dabei die unmittelbaren Mitarbeiter des Pfarrers, die Kirchenväter und der „Kirchenkaplan“ zu

---

82 Interessanterweise wird ein bis heutzutage überlieferter Kinderreim heute noch mit Bacsák bzw. seiner Verspottung in Zusammenhang gebracht: „*Anjetchka, panjetchka, / zeig mia tei' knjie, / schwoaz owe weiss, / kwoschn host es nie.*“ (Martin Lörinc [geb. 1922]; gesammelt von Edina Mayer, 2009.)

83 Der Pfarrer hätte die Kinder mit dem beleidigenden Familienspitznamen „Schiel“ gerufen. Es ist interessant, dass derselbe Beinamen etliche Jahrzehnte später schon als ein übliches, neutrales Familienunterscheidungsmerkmal gängig war. Eine Prozessionskapelle im Dorf heißt heute noch Schieli-Kapelle.

nennen.<sup>84</sup> Hinter der Bezeichnung „Kirchenkaplan“ scheint sich das Amt des Mesners zu verbergen. Die hier so genannten „Kirchenväter“ andererseits waren diejenigen, die, neben der Aushilfe bei der Liturgie, vor allem für die finanziellen und organisatorischen Angelegenheiten der Pfarrei Zuständigkeit beanspruchen konnten.<sup>85</sup> Unmittelbar erfahren wir zum Beispiel, dass die Pfarrei für Bedürftige aus dem Kirchenvermögen Darlehen gab – die Abwicklung solcher Geschäfte war die Aufgabe der Kirchenväter.<sup>86</sup> Diese Leute waren während des ganzen Konflikts an der Seite des Pfarrers, ihre Unterschriften stehen unter fast allen unterstützenden Zeugnissen und Gesuchen. Mehrmals ist es daher zu beobachten, dass der Zorn gegenüber dem Pfarrer auch auf die Kirchenväter übertragen wird. Als der Pfarrer das Friedhofsgelände auf Kosten der Gemeindeäcker vergrößern ließ, entstanden hohe Wellen der Empörung, ausgelöst auch durch den Umstand, dass der neue Teil nach der Einweihung noch jahrelang nicht als Friedhof benutzt, sondern den Kirchenvätern und dem Kirchenkaplan verpachtet bzw. umsonst zur Verfügung gestellt wurde.<sup>87</sup> Am Vormittag des „Tumults von Budakeszi“ suchten zornige Männer die „Leute des Plebanus“ in der Pfarrei, um sie hinauszuerwerfen.<sup>88</sup> An mehreren Stellen werden auch die Kirchenmusikanten als Leute des Pfarrers erwähnt. Laut der Quellen tat Bacsák viel für das Aufblühen des Kirchenorchesters, die Mitglieder waren für ihre Dienste von Tauf-, Trauungs- und Bestattungsgebühren befreit.<sup>89</sup>

Wenig erfahren wir von den Leuten, die im Haushalt und in der Wirtschaft des Pfarrers tätig waren. An einer Stelle wird ihm vorgeworfen, dass er „seine kostgebende Haushälterin Maria Fischer, anstatt sie für ihre treuen Dienste zu belohnen [...], aus seinem Zimmer unartig herausgeschmissen und ehrlos herausgetreten hatte“, als sie um ein ihr vorenthaltenes Entgelt von 20 fl. bat.<sup>90</sup> Die Geschädigte ist wahrscheinlich mit der achten Angeklagten des dem Tumult anschließenden Prozesses (62 Jahre alt, Mutter von 5 Kindern) identisch, die wegen verbaler und handgreiflicher Beleidigung des Pfarrers zu einer dreimonatigen Haft verurteilt wurde.

84 Kirchenväter: Mathias Alt und Johann Theisz, Kirchenkaplan: Josef Erming. Alle drei entstammten ortsansässigen Familien und hatten ihre Ämter über die ganze hier behandelte Zeitspanne inne.

85 Vgl. Magyar Katolikus Lexikon [Ungarisches Katholisches Lexikon]: „egyházi“ (<http://lexikon.katolikus.hu/E/egyh%C3%A1zi.html>TH).

86 Die Pfarrei als dörfliche Kreditanstalt ist übrigens eine bisher wenig thematisierte Facette des niederen Kirchenwesens (*Beck* 1993 (wie Anm. 77), S. 468–472).

87 Die umständliche und detaillierte Beschreibung der Angelegenheit: SzfvPL 4724A 361/1861. 40–45.

88 Urteil.

89 SzfvPL 4724A 495/1861. Anhang

90 SzfvPL 4724A 361/1861. 6. (Übersetzung aus dem Ungarischen.)

Nach ihrer Aussage stritte sie mit dem Pfarrer wegen „einer bestimmten Forderung“, sie hätte ihre Wahrheit sogar schon vor Gericht verteidigt.<sup>91</sup> Knechte und Dienstmädchen werden in den Quellen nicht erwähnt, jedoch liegt die Vermutung nahe, dass solche – auch wenn nur befristet – an der Pfarrei tätig waren.

### *Der Pfarrer und der Wirt*

Imre Bacsák und der ähnlich charakterstarke Gemeindegewirt Lorenz Winkler führten eine Art Privatkrieg gegeneinander. Lorenz Winkler (1809–1883), ursprünglich Schreinermeister, pachtete seit 1841 das Wirtshaus in Maria Eichel (Máriamakk – Wallfahrtsort in der Gemarkung von Budakeszi, zu dieser Zeit Ruine), ab 1851 dann das Gemeindegewirtshaus gegenüber der Pfarrkirche.<sup>92</sup>

Er kämpfte im Freiheitskrieg auf der Seite des ungarischen Aufstands, über seine „Heldenhaftigkeit“ und abenteuerliche Befreiungstaten rankten sich noch lange sagenhafte Geschichten im lokalen Gedächtnis.<sup>93</sup> 1848 unterstützte auch er selbst die Ernennung von Bacsák, später wurde er aber zu seinem „größten Feind.“<sup>94</sup> Über die persönlichen Gegensätze hinaus spielten dabei wohl auch die einander überlappenden, zugleich kontroversen Interessen der beiden „Institutionen“ eine Rolle.<sup>95</sup> Im Juli 1857 war es so weit, dass er in einem erbitterten, mit sieben Zeugnissen untermauerten Anklagebrief den Bischof ersuchte, eine kirchliche Untersuchung gegen den Pfarrer durchzuführen, weil im Dorf eine allgemeine Unzufriedenheit

---

91 Urteil.

92 *Herein, Gyula*: Fejezetek Budakeszi történetéből. [Budakeszi] o.J., S. 50. Das Ausschankrecht war zu dieser Zeit noch herrschaftliches Monopol. Das Wirtshaus befand sich im späteren (heutigen) Gemeinde- bzw. Rathausgebäude (*Siklósi* 2001 (wie Anm. 64), S. 165–170).

93 *Bechtold* 1977 (wie Anm. 19), S. 124; *Bonomi* 1943 (wie Anm. 19), S. 5; bzw. mündliche Überlieferung von Lőrinc Martin (geboren 1922 in Budakeszi). Laut der Aufschrift einer ihn abbildenden Zeichnung war er in „der Windisch-Grätzschen Gefangenschaft“. Bechtold und Martin sind übrigens geradlinige Nachkommen von Lorenz Winkler.

94 SzfvPL 4724A 361/1861. 24.

95 Darüber beschwert sich Bacsák auch explizit: „Lites non eo ipso parochum arguunt auctorem: sed certe infestos agressores, scandalosos excedentes in diversorio prope ecclesiam sito“ – SzfvPL 4724A 495/1861. 6. Die Wege der beiden Instanzen überkreuzten sich wohl öfters im dörflichen Alltag. Man weiß zum Beispiel, dass die Burschen, die eine Tanzveranstaltung organisieren wollten, bis in die 1930er Jahre zunächst die Erlaubnis des Pfarrers einholen mussten, vgl. *Bonomi, Eugen*: Deutsches Burschenleben im Ofner Bergland. (Sonderdruck aus den Südostdeutschen Forschungen Bd. II.) München 1937, S. 10.

herrsche.<sup>96</sup> Er beschwerte sich, Bacsák mische sich „in alle fremden Angelegenheiten [ein], die ihn nichts angehen“, er handele grob in der Kirche und in der Schule (hier weist er auf die Atrozitäten gegen seine Kinder hin), er jage Beichtende fort, so dass viele nicht einmal mehr in die Kirche gingen. In den angehefteten Zeugnissen geht es um nicht gehörte Beichten und nicht bezahlte Vorspanne nach Ofen sowie um physische Belästigungen. Es wird sogar ein Fall heraufbeschworen, wo er ohne die Mahnung des Kirchendieners die Hostie zweimal nacheinander umgewandelt hätte: So ist es, wenn ein unruhiger Mensch vor dem Altar steht – so die Konklusion der Zeugen.

In seinem Verteidigungsbrief<sup>97</sup> schildert Bacsák in dunklen Farben die Sitten des Dorfes und die Areligiosität des Wirtes. Winkler wird in einem angehängten – von den Unterstützern des Pfarrers unterzeichneten – Zeugnis als Feind aller Religion und Sittlichkeit, als Freidenker, Anstifter und Demagoge charakterisiert, der nicht nur über die Jungfrau Maria, sondern auch über die Sakramente der Beichte und Eucharistie gespottet hätte. Man erklärt, dass keine Ruhe zu erwarten sei, solange Winkler, „Mittelpunkt der Unzufriedenen“, Wirt bleibt. Die Unterzeichner berichten auch über eine spektakuläre Auseinandersetzung: In der Faschingszeit, im Octava des Namens Jesu Christi,<sup>98</sup> sei Winkler nach dem bis 7 Uhr in der Frühe gehaltenen Ball, zusammen mit der Musik aus dem Wirtshaus auf die Straße gezogen, und ließ neben der Kirche aufspielen, während der Pfarrer drinnen schon die morgendlichen Beichten abnahm. Man begänne schon auf den Frühgottesdienst zu läuten, als der Pfarrer herauskam und die Musik einstellte. Daraufhin hätte sich der Wirt, im provokativen Ton, fluchend und drohend dazu geäußert, wenn der „Pfaff“ nicht aus dem Dorfe gehe, würden er und noch fünfzig Leute zur evangelischen Konfession übertreten, und auch wenn er deswegen bis zum Kaiser oder nach Rom gehen solle, werde er die Sache nicht ruhen lassen.

Im Herzen des empörten Wirts brodelte es wohl schon seit längerer Zeit, mit seinem eher naiven Gesuchbrief erreichte er allerdings eher den gegensätzlichen Effekt als den gewollten. Bacsák verteidigte sich mit einer klug aufgebauten, lateinsprachigen Verteidigung und mit Zeugnissen von authentischen Personen (Notar, Arzt, Lehrer) problemlos. Auch vor dem weltlichen Gericht kam der Pfarrer überlegen aus den gegenseitigen Denunziationen heraus, so dass Winkler „wegen Beleidigung der römisch-katholischen Religion“ zu fünf (nach anderer Quelle neun) Monaten Gefängnis verurteilt wurde.

96 SzfvPL 4724A 1020/1857.

97 SzfvPL 4724A 1020/1857.

98 Der zweite Sonntag nach dem Dreikönigstag.

Er verlor sogar das Schankrecht.<sup>99</sup> Im Tumult von 1862 nutzte er dann die Gelegenheit, sich an Bacsák zu rächen: Er misshandelte ihn durch Fußtritte und – laut Aussage des Geschädigten – auch mit Faustschlägen.<sup>100</sup> Auch die Ehefrau des Wirts (Katharina Ramsperger) wollte dem Pfarrer nichts schuldig bleiben. Sie gestand selber ein, dass sie, „dem Pfarrer wegen der Einsperrung ihres Mannes grollend“, im Pfarrhaus zur Zeit der Tat anwesend gewesen sei, „und ihn geschimpft“ hätte. Laut Zeugenaussagen gab sie sich damit allerdings nicht zufrieden, sondern hätte ihn „am Haar und an den Ohren“ gezogen, und ihn „sogar auf der Straße“ herumgestoßen und „seine Haare“ gerissen. Für diese Delikte wurden der 53-jährige Wirt und die 43-jährige Frau, Eltern von sieben Kindern, zu 9 Monaten Haftstrafe verurteilt. Später erwarb Lorenz Winkler das Schankrecht erneut und genoss seine verbleibenden Jahre als angesehener, vermögender Mensch in Budakeszi.<sup>101</sup>

### *Der Pfarrer und der Notar*

Der Gemeindenotar Andreas Frankauer (1849–1862) entstammte einer angesehenen Budakeszier Familie. Er nahm in den Konflikten gegenüber dem Pfarrer lange einen gemäßigten Standpunkt ein, wobei er sich anscheinend für die Beibehaltung der Ruhe und Ordnung einsetzte. Er war beispielsweise bereit, für den Pfarrer zu zeugen (übrigens damals noch zusammen mit dem Wirt Winkler), als Bacsák eine Beschwerde gegen die Überschreitungen der im Dorf stationierten Gendarmen unterbreitete.<sup>102</sup> In diesem Fall entfaltete sich die agile Persönlichkeit Bacsáks im Interesse der Gemeinschaft. Die Beschwerden gegen das grobe Benehmen und die Ausschweifungen der fremden (aus Böhmen stammenden) Gendarmen erwiesen sich als gemeinsamer Nenner unter den lokalen Entscheidungsträgern und Autoritätspersonen: Neben dem Notar und dem Wirt unterschrieben der Gemeinderichter und die Geschworenen sowie der Gemeindearzt die Zeugnisse für den Pfarrer.

Auch im oben erwähnten Faschingsfall ergriff Frankhauser noch für Bacsáks Seite Partei, wahrscheinlich bedeutete jedoch die darauffolgende Inhaftierung von Winkler auch für ihn den Wendepunkt.<sup>103</sup> 1858 unterschrieb er schon das Gesuch an den Bischof, in dem vor allem Beschwerden finanzieller

---

99 SzfvPL 4724A 361/1861. 32; Urteil.

100 Urteil.

101 Der Beruf des Wirtes wurde in der Familie durch Generationen weitertradiert. Für seine Hilfe bei der Forschung geht mein aufrichtiger Dank an Lorenz Winklers Urgroßenkel, Lőrinc (Lorenz) Martin (geb. 1922, Budakeszi).

102 SzfvPL 4724A 721/1855.

103 Der Pfarrer nennt ihn später den „geistigen Erben“ des Wirtes („*Notarius haeres principiorum Cauponis*“). SzfvPL 4724A 584/1860.

Natur aufgelistet wurden. Das Verhältnis der beiden Dorfpotentaten war auch von der Tatsache beeinträchtigt, dass der Notar eine gewisse (zur Zeit des Absolutismus verstärkte) Überwachung über die verschiedenen Registratur- und Meldepflichten des Pfarrers ausübte. 1859 erhob er eine Anklage (diesmal selbstverständlich bei den weltlichen Behörden) gegen den Pfarrer wegen Unterlassung seiner Pflichten bezüglich der Militärkonskription.<sup>104</sup> Ihre Beziehung verschlechterte sich nach dem Untergang des Bach-Systems<sup>105</sup> nach 1859 weiter. Bacsák fiel auch in seiner Publizistik über die „im Sold des gestürzten Systems“ gestandenen dörflichen Notare her, die

„während sie dem Volk ein freigesinntes Antlitz vorzeigen, ungarisches Gewand tragen und die Sporen klingeln, zugleich aber wie zweigesichtige Janusgötter dem Geistlichen vor der Bureaukratie die Verweigerung der Konskriptionsregeln unterstellen, und das Volk mit dem Geistlichen zusammen vor allen absolutistischen Behörden dermaßen unter Druck halten, dass sie gar nicht mehr imstande sind, sich zu bewegen.“<sup>106</sup>

Die Unterstützer des Notars warfen daraufhin dem Pfarrer vor, gerade er sei wohl der „Gesinnungslumperei“ schuldig, indem er den Notar zuerst als „Rebellen“, später aber – unter den veränderten politischen Verhältnissen – als „schwarzgelb gesinnten“ Beamten abzustellen versucht.<sup>107</sup>

Dieser persönliche Konflikt spaltete die Dorfbevölkerung allmählich auf in zwei Parteien.<sup>108</sup> Am 4. April 1860 ersuchte Bacsák den Bischof, er möge bei der Statthalterei für die Entfernung des Notars intervenieren, da die religionslose Familie Frankauer sich gegen ihn mit dem Wirt und seiner Verwandtschaft zusammengetan hätte, und durch ihr schlechtes Beispiel schon immer mehr Leute den Irrweg einschlugen.<sup>109</sup> Der Bischof erhörte die Bitte, und die Untersuchung der Statthalterei fand tatsächlich statt, sie

104 Dies erfahren wir aus einem Brief Bacsáks an den Bischof (SzfVPL 4724A 584/1860). Anhand anderer Beispiele ist es bekannt, dass die Zusammenstellung der Listen von militärpflichtigen Jungen harte Konfrontationen für die zuständigen Pfarrer und Pastoren mit sich brachte (vgl. *Szatmári, Judit*: „Az álladalmi tiszti viselői kar kiegészítő része“ – avagy lelkész és hatóság az 1850-es években. *Ráday Gyűjtemény Évkönyve X.* (2002), S. 163–174).

105 *Bach-System*: Nach der Niederschlagung der Revolution 1849 begonnene Einteilung Ungarns in mehrere von Wien aus direkt verwaltete Provinzen.

106 *Bacsák* 1873 (wie Anm. 16), S. 431–433 (aus dem Ungarischen übersetzt). Ursprüngliche Erscheinungszeit- und -ort des Artikels ist unbekannt.

107 SzfVPL 4724A 361/1861. 8–9.

108 Die Größe dieser „Parteien“ ist schwierig zu beziffern. Die Anzeichen (etwa die Zahl der unterstützenden Unterschriften) legen allerdings eine Überlegenheit der Notar-Partei nahe.

109 SzfVPL 4724A 584/1860.

endete allerdings mit einem für Bacsák unangenehmen Ergebnis. Für die Spaltung des Dorfes in zwei Parteien ist hauptsächlich der Pfarrer verantwortlich gemacht worden, weil er sich seinen Wirkungskreis überschreitend in die Angelegenheiten der Gemeinde einmische – so das Fazit der Untersuchungskommission, die in ihrem Beschluss sogar die bischöfliche Mahnung des Geistlichen in Vorschlag bringt.<sup>110</sup> Der Beschluss widerspiegelt ohne Zweifel den Standpunkt der Notar-Partei. Es stellt sich aus dem Bericht heraus, dass der Pfarrer nur in Form eines Versöhnungsversuchs einbezogen war, bei dem er jedoch die aus Gemeindevorsteher und Statthaltereibeamten bestehende Delegation ziemlich unfreundlich empfing.<sup>111</sup> Später unternahm Bacsák noch einen Versuch, den Notar aus dem Amte entfernen zu lassen, sein Ziel erreichte er allerdings nicht.<sup>112</sup> Frankauer exponierte sich zwar später in dem sich verschärfenden und grober werdenden Konflikt eher nicht mehr, selbst am Tag des Tumults versuchte er die Gemüter zu besänftigen (diesem Tatbestand verdankte er es, im darauffolgenden Prozess nicht verurteilt worden zu sein), er blieb jedoch nach wie vor die wichtigste Bezugsperson für die Gruppierung, die immer radikaler gegen den Pfarrer protestierte.

### *Der Pfarrer und der Gemeindevorstand*

Imre Bacsák nahm sich während seiner ganzen Amtszeit in Budakeszi das Recht, bei den verschiedenen kommunalen Angelegenheiten mitzusprechen. In dieser Hinsicht war die Besetzung der lokalen Machtpositionen von erstrangiger Bedeutung, deshalb kam es bei den jährlichen Richter- und Geschworenenwahlen öfters zu heftigen Auseinandersetzungen.<sup>113</sup> Bereits 1850 waren mehrere entrüstet, als ein angebliches Protegé des Pfarrers zum Richter gewählt wurde. Johann Almásy war nämlich ein Jahr davor noch aus politischen Gründen („Rebell“) von der Liste gestrichen worden.

---

110 SzfvPL 4511 1334/1860.

111 Diese lebhaft geschilderte Szene ist aus der Perspektive beider Parteien bekannt (SzfvPL 4724A 361/1861. 7–8. bzw. SzfvPL 4724A 1360/1860., Anhang).

112 Dies erfahren wir aus einem Brief an den Bischof (SzfvPL 4724A 1360/1860).

113 Dies wurde in diesen Jahren um den Allerheiligentag abgehalten. In landesweitem Vergleich, was den Zeitpunkt, sowie die Art und Weise betrifft, sind mehrere Varianten bekannt (*Kocsis, Gyula: Önigazgatás, közigazgatás*. In: Magyar néprajz VIII. Társadalom. Főszerk. Paládi-Kovács Attila. Budapest 2000, S. 585–597, hier S. 587–595). Übrigens sind Beispiele, wo sich das unterschiedliche Verständnis der Zuständigkeitsbereiche des Pfarrers und des Gemeindevorstands als Konfliktpotenzial erweist, auch aus anderen Gebieten und Zeiten bekannt. Anhand protestantischer Ortschaften aus dem 18. Jh. siehe z.B.: *Lipp, Carola: Die Chronik als Beitrag zur Gesellschaftsgeschichte des Dorfes*. In: Nehren. Eine Dorfchronik der Spätaufklärung von F. A. Köhler. Hg. von Carola Lipp/ Wolfgang Kaschuba/ Eckart Frahm. Tübingen 1981, S. 135–170, hier S. 167.

Die Ankläger beschwerten sich darüber, dass Bacsák seinen Freunden und Schützlingen in die lokale Verwaltung verhelfen möchte, um für sich selber allerhand Vorteile erwirken und die Gemeindeangelegenheiten nach seiner Lust und Laune steuern zu können. Die Kritik in komprimierter Form lautete 1851: „Schließlich wollte Gefertigte Gemeinde bloß einen Seelsorger, nicht aber Pfarrer, Richter, Geschworene, und Notair in einer Person haben“.<sup>114</sup> Zur Mitte des Jahrzehnts bekleidete das Amt des Richters jahrelang Martin Schleer, der zunächst eine relativ ausgewogene Beziehung zum Pfarrer pflegte (zumindest sind keine besonderen Konflikte bekannt), bis er sich im Jahre 1858 veranlasst sah, manche (vor allem finanzielle) Kontroversen an der Spitze des Vorstands brieflich vor den Bischof zu bringen.<sup>115</sup> Nach Schleer kam wieder ein Mann von Bacsák, Mathias Rumpl, ins Richteramt, der allerdings bereits 1860 wegen Betrug und unzuverlässiger Verwaltung der Gemeindegüter angeklagt und vor Gericht zitiert wurde. Nichtsdestotrotz wurde er im November des gleichen Jahres wiedergewählt, was laut Gegner nur durch die Manipulationen des Pfarrers möglich gewesen sei.<sup>116</sup> Demgegenüber legte Bacsák den Fall so aus, dass die Wiederwahl ein Zeichen des ungebrochenen Vertrauens sei. Dies bestehe „allweil glänzend“ gegenüber seiner Person „bei der Mehrheit der nicht irreführten Gemeinde“.<sup>117</sup> Kaum einen Monat darauf, am 8. Dezember, sorgte schon ein nächster Fall für Aufschrei – diesmal in den Reihen der „Pfarreipartei“. Die Person der Abgeordneten, die in die Komitatsversammlungen geschickt werden sollten, traf nämlich nicht auf ihren Gefallen. Sie wollten beim Komitat neue Wahlen erwirken, da ihrer Meinung nach die Gewählten – „der Sprache und der Sache unwissend“ – nicht für die Aufgabe geeignet wären, noch dazu wäre einer unter ihnen eng mit dem Notar verwandt. Sie beanstandeten auch den Modus der Wahlabwicklung, indem der Notar den Richter nur am nämlichen Tag benachrichtigt hätte, und so bei den am Morgen abgehaltenen Wahlen nur etwa 30 „von der Straße eingefangene“ Leute votiert hätten, die ja schwerlich eine 3.000 Seelen starke Gemeinde vertreten könnten. Beim nächsten Wahlereignis steigerten sich die Spannungen zwischen den beiden Parteien bis zur Handgreiflichkeit. Die außerordentlichen Gemeindevorstandswahlen am 19. Januar 1861 hatten wahrscheinlich die Skandale um Matthias Rumpfs Person notwendig gemacht. Die Wahlen

---

114 Unter den Unterzeichnern des deutschsprachigen Beschwerdebriefs finden wir auch einen früheren (Johann Rieth) und einen späteren Gemeinderichter (Franz Follath). – Anhang der Akte SzfvPL 4724A 495/1861.

115 SzfvPL 4724A 985/1858.

116 SzfvPL 4724A 361/1861. 37.

117 SzfvPL 4724A 495/1861. (Übersetzung aus dem Ungarischen.)

waren auch deswegen außergewöhnlich, weil diesmal auch über die Person des Notars abgestimmt wurde.<sup>118</sup>

„Es ist jedoch der Tag gekommen, an dem die Vorstandschaft gewählt werden sollte, und dies war der 19. Jänner 1861. Die Wähler erschienen in großer Zahl, und inmitten der schon versammelten Wähler, mit schallenden Jubelrufen empfangen, erschien auch der Bezirksstuhlrichter mitsamt seinem Geschworenen-Gehilfen, der die Sitzung sogleich für eröffnet erklärte! – Erstmals kam die Notarwahl auf den Teppich! Die allgemeine Mehrheit der Wähler wünschte mit Ausruf den Notar weiterhin in seinem Amte behalten zu lassen, auf welchen allgemeinen Ausruf 5 Persönlichkeiten bis zur Türe des Sitzungssaals vorrückten und aus vollem Halse schrien: „auß mit dem plumpeten [?] Notär!“ – dieser Lärm verursachte allgemeine Unruhe! Während desselben Lärms kommt Seiner Hochwürden selbst mit seinem Kaplan, und seine 15 anwesenden Parteileute zur Wahl ermutigend drängten sie in den Sitzungssaal bis zum Tische hinein, wo sie stehenblieben. Sobald jedoch Seiner Hochwürden das Wort ergriffen, und ihn die Mehrheit der Wähler in ihrem Kreis erblickt hatte – die Series der ohne Grund und Seele gestifteten Störungen, und die List, die er bei den letzten Richterwahlen so gewissenlos begangen, in einer Minute durchdenkend – ging ein unruhiges Gemurmel durch die Menge, wo gleich überall diese Worte zu hören waren: „wir brauchen keinen Geistlichen hier – hinaus mit dem Pfaffen“, und ehe noch die Unruhe ebte, plötzlich, weil es war nur eine Minute, drückte die ganze Menge Seinen Hochwürden und seine Leute aus dem Sitzungssaal. Die Ordnung stellte sich gleich wieder her, die Notarwahl konnte beginnen, und Herr Andor Frankhauser wurde mit allgemeiner Stimmenmehrheit gegen 15, die die Männer Sr. Hochwürden waren, zum Notar gewählt. Mit Ausruf wurde auch der Richter gewählt, dem huthabend jubeln sogar selbst Seinem Hochwürden gefiel, nach alldem ging Sr. Hochwürden mit seinen Parteileuten davon, und die anderen Vorsteher wurden in aller Ruhe gewählt.“<sup>119</sup>

---

118 Der Notar war kein gewählter Würdenträger der Gemeinde, sondern wurde staatlich bzw. kommunal angestellt, vgl. *Kocsis* 2000 (wie Anm. 113), S. 590. Dass die Notarwahl diesmal trotzdem auf die Tagesordnung gesetzt wurde, steht wahrscheinlich mit der allgemeinen Stimmung nach dem Oktober 1860 im Zusammenhang, als landesweit viele Amtsträger des verhassten Bach-Systems abgesetzt wurden. Es handelt sich hier wohl um eine Art Vertrauensabstimmung.

119 SzFvPL 4724A 361/1861. 10–12. (Übersetzt aus dem Ungarischen.)

Der Pfarrer und seine Anhänger erlebten diese Szene natürlich etwas anders, sie waren entrüstet über die Behandlungsweise, die sie bei diesen verbrecherischen („latrocinialis“) Wahlen erleiden mussten. Für die Verschlimmerung der Atmosphäre machten sie den Notar und seine Freunde verantwortlich, und der Pfarrer hielt auch im späteren Verlauf an seinem Mitspracherecht in kommunalen Angelegenheiten fest. Allerdings wurde dieses Mal einer der entschiedensten Gegner Bacsáks, Franz Follath, zum Richter gewählt, und auch die Geschworenen kamen nun vornehmlich aus der Notar-Partei. Damit begann eine neue, radikale, und zugleich die letzte Phase des Konflikts.

### *Die Radikalisierung des Konflikts*

Die erste Tat des neuen Gemeindevorstandes war es, einen ausführlichen, höchstdetaillierten Beschwerdebrief gegen den Pfarrer zusammenzustellen. Die von einem Rechtsanwalt in durchaus weitschweifigem Stil formulierte Anklageschrift<sup>120</sup> fordert vom Bischof die sofortige Entfernung und gerichtliche Belangung Bacsáks und die Ernennung eines stellvertretenden Administrators. Bischof Imre Farkas schickte die Kopie der Schrift Bacsák zu,<sup>121</sup> der jeden Anklagepunkt mit ausführlichen Antworten zu widerlegen versuchte. Die Untersuchung begann jedoch erst einen Monat darauf, nachdem die Parteianhänger des Pfarrers schon über wahrhaftige Kriegszustände berichteten.<sup>122</sup> Demzufolge belästigte die „schlechtgesinnte, jede Religion verachtende Partei“ den Pfarrer nunmehr nicht bloß mit ihren „unbegründeten Anklagen“, sondern man hätte „schon viermal in der letzten Zeit in den Nachtstunden von derben Drohungen begleitet alle seine Fenster, Jalousien, sogar Rahmen mit Knütteln, Steinen und dergleichen“ eingeschlagen. In demselben Brief berichten sie über die skandalösen Fälle, die sich an den Prozessionen am Florianstag und an den drei Bitttagen ereigneten. Ein Teil der Gläubigen – unter der Leitung des Richters Franz Follath – hätte die Kirchenfahnen und das Prozessionskreuz zu sich gegriffen und, den Pfarrer und seine treuen Gläubigen hinterlassend, gesonderte Prozessionen gehalten. Die vom Kaplan gehaltenen Prozessionen hätten sie dagegen „mit aufgelassenen Hüten, mit Pfiffen und Spöttelei empfangen“. Den Kaplan, der sie daraufhin auspredigte, hätten sie grob zurechtgewiesen, und den Pfarrer damit bedroht, ihn aus der Pfarrei hinauszuerwerfen. Nach diesem Appell schritt auch der Bischof ein, indem er den Konsistorialbeisitzer László Kuncz mit der

---

120 SzFvPL 4724A 361/1861. – Die erste Version (15. Februar) schickte der Bischof wegen mehrfachem Klärungsbedarf noch zurück. Die zweite Fassung (54 Seiten, 33 Zeugnisse im Anhang) ist auf den 22. März datiert.

121 SzFvPL 4724A 495/1861. (15. April)

122 SzFvPL 4724A 526/1861. (9. Mai)

Untersuchung der vorliegenden Schriften sowie mit der Begutachtung der Angelegenheit beauftragte.<sup>123</sup> Er ersuchte auch das Komitat brieflich, dass die Behörde bis zum Abschluss der kirchlichen Untersuchung die Ordnung in Budakeszi wiederherstellen solle und die „dortigen geistlichen Herren sowohl in ihrem Quartier, als auch in ihren Amtsausübungen“ absichere, da durch die „unruhige Partei“ mittlerweile „nicht nur der Angeklagte, sondern die Religion selbst beleidigt“ worden wäre.<sup>124</sup> Als Bischof Farkas diese Anordnungen traf, hatte er den neuesten Brief des Budakeszier Vorstands noch nicht in der Hand. In dieser Schrift berichteten nun auch sie über die Ereignisse der vorangegangenen Wochen. Sie versuchten dabei freilich, jede Verantwortung dem Pfarrer anzulasten:

„Darüber hinaus – was von der Gehässigkeit gegen den Seelsorger in der Öffentlichkeit zeugt – ist der Herr Pfarrer auch im privaten Leben Urquell der skandalösesten Ereignisse – so des Beispiels halber wurde er bereits viermal mit Katzenmusik geehrt, was bisher in Budakeszi unbekannt war – seine Fenster wurden wiederholt eingeschlagen – und der Gemeindevorstand vermag dies allem trotz größter Wachsamkeit und Vorsichtigkeit nicht vorbeugen, oder all dies verhindern – was auch die traurige Folge haben kann, dass das Volk, das den Respekt gegenüber seinem Pfarrer eh schon verloren hatte, den auch gegenüber seinem weltlichen Vorsteher verliert – und dadurch in den tiefen Abgrund der Unsittlichkeit fällt.“<sup>125</sup>

Die Radikalisierung des Konflikts wirkte sich in den Augen der Kirchenleitung offensichtlich negativ auf die Verhandlungsposition der Pfarrergegner aus. László Kuncz formulierte seine Meinung schon im Lichte eines „öffentlichen Skandals“.<sup>126</sup> Er beteuerte dabei, dass gegen den Pfarrer keine Anklage hätte bewiesen werden können, die von „der Vernachlässigung des Pfarreramtes zeugen“ würde, und dass die Budakeszier die schönen Worte „über die Treue zur Kath. Religion“ mit ihren Taten widerlegen würden. Aufgrund dieses Berichts erteilte die Kirchenleitung ihren Gläubigen

---

123 SzfvPL 4724A 828/1861. (12. Mai)

124 SzfvPL 4724A 829/1861. (12. Mai)

125 SzfvPL 4724A 521/1861. (11. Mai) Die Erwähnung der „Katzenmusik“ legt übrigens einen Brauchhintergrund nahe, der zu einer beträchtlichen europäischen Tradition (sowohl in der Sache als auch in der Forschung) geknüpft werden kann, und sonst aus den ungarischen Sprachgebieten kaum belegt ist (vgl. *Le Goff, Jacques/ Schmitt, Jean-Claude: Le charivari: actes de la table ronde organisée à Paris (25–27 avril 1977) par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris 1981; Dömötör, Tekla: Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet. Acta Ethnographica VI. (1957), S. 73–89.*

126 SzfvPL 4724A 552/1861. (19. Mai)

in Budakeszi eine Ermahnung, da sie sich „auf Ansporn schlechtgesinnter Anstifter“ verirrt hätten, gegen den Seelsorger rebellierten, und sogar die öffentliche Andacht verstörten, was, „von der Tagespresse aufgegriffen“, die „ganze ungarische Kirche in tiefste Verlegenheit und Entrüstung“ stieße. Dagegen wies Bischof Farkas die eventuellen Fehler des Pfarrers in den Bereich der „menschlichen Fehlbarkeit“, der Verzeihung und Barmherzigkeit entgegengebracht werden solle.<sup>127</sup> Diese bischöfliche Antwort befriedigte die Protestierenden freilich nicht. Der Gemeindevorstand appellierte an den Graner Erzbischof János Scitovszky (Primas der katholischen Kirche Ungarns), die erneute Untersuchung der Akten führte jedoch zum gleichen Ergebnis,<sup>128</sup> womit sich die „Unruhigen“ auch diesmal nicht zufriedenstellten. Wir erfahren dies aus einem Brief des Bischofs (vom 15. Dezember), in dem er die Unversöhnlichkeit und Verstocktheit der Budakeszier bedauert und versucht, sie zu Folgsamkeit, Liebe und Vertrauen gegenüber dem Pfarrer zu mahnen.<sup>129</sup>

Die Pfarrersgegner konnten also kein wirksames Argument gegen den Geistlichen aufzeigen, und der überhitzte und weitschweifige Stil ihrer Briefe wirkte sich gerade gegen das Erwünschte aus.<sup>130</sup> Die Untersuchungen fanden in kirchenrechtlicher Hinsicht keinen Grund, Bacsák aus seinem Amt zu entfernen. Auf der anderen Seite zeugt das Handeln des Bischofs von einem übertriebenen Optimismus, oder sogar von der grundsätzlich falschen Einschätzung der Situation: Dass er den bereits verbitterten Konflikt mit einer nüchternen „väterlichen Mahnung“ zu versöhnen zu können glaubt, lässt sich schwer nachvollziehen. In der Mahnung Farkas' begegnen grundsätzlich die Argumente des Pfarrers wieder, indem er sich für den bröckelnden Respekt und das Ansehen der Kirche und gegen den „vom Zeitgeist erweckten Rausch“ einsetzt. Etwa dieselbe Ansicht taucht in einer Äußerung der Pfarrer des betroffenen Dekanats auf (wo zu dieser Zeit Bacsák selber der Dechant war). Sie bitten den Bischof, er möge die Angelegenheit ohne Einschaltung der bürgerlichen Justiz lösen, da durch einen eventuellen öffentlichen Sieg der Anklage auch ihr Respekt als Pastor eine tiefe Wunde

127 SzfvPL 4724A 619/1861. (9. Juni)

128 SzfvPL 4724A 658/1861. (o. Datum)

129 SzfvPL 4724A 999/1861. Die Ergebnisse der erzbischöflichen Untersuchung kennen wir übrigens nur in der Interpretation von Bischof Imre Farkas bzw. aus dem an ihn adressierten Brief.

130 Der Bischof ermahnt die Gläubigen extra für die „unziemlichen, kirchenfeindlichen, ungebildeten, nahezu groben Ausdrücke“, derer sie sich im Klagebrief gegenüber dem Geistlichen bedienen. Laut Aufzeichnungen soll es übrigens Jahre gegeben haben (wohl noch in der Bach-Ära), in denen Imre Farkas ungarischsprachige Einreichungen überhaupt nicht beachtete (*Adriányi, Gábor: A Bach-korszak egyházpolitikája. 1849–1859. Budapest 2009, S. 55*).

erhalten würde, und bei Gelegenheit würden sie dasselbe erleiden müssen wie ihr Dechant.<sup>131</sup>

Parallel zu den kirchlichen Schriftenuntersuchungen schickte das Komitat eine Kommission aus, die bei den Betroffenen Erkundigungen einziehen sollte. Laut des Berichts, der dem Bischof zugesandt wurde, sei die Quelle der Querelen „das Benehmen des örtlichen Pfarrers gegenüber gewissen Personen, sowie gegenüber dem Gemeindevorstand, und der daraus resultierende Hass gegen ihn [...], was nur mit der Versetzung des Herrn Dekans Imre Bacsák an einen anderen Standort gelöst werden“ könne.<sup>132</sup> Bischof Farkas wies die Vorschläge der als „schlecht“ und „parteiisch“ bezeichneten Untersuchung kategorisch zurück, betonend, dass er bloß um die Wiederherstellung der Ordnung sowie die Ermittlung der „Anstifter“ und „Schuldigen“ gebeten hätte, nicht aber um die Ernennung eines Untersuchungskomitees, das sich dann in innerkirchliche Angelegenheiten mischt.<sup>133</sup> Der Bischof lehnte auch den Vorwurf ab, die Beschwerden der Gläubigen nicht richtig erhört, sondern sie bloß rügend zurechtgewiesen zu haben: Er weist dabei auf die beiden kirchlichen Untersuchungen hin. Zu diesem Zeitpunkt hatte der Bischof bereits den nächsten Brief des Budakeszier Gemeindevorstands in der Hand, in dem dieser um eine höchstdringende Verfügung bittet. Das ganze Volk sei schon gegen Bacsák gehetzt, und die Situation drohe im größten Unglück zu eskalieren, wofür dann der Gemeindevorstand keine Haftung mehr übernehmen könne:

„Am 13. des letzten Monats scheute er sich nicht, sich am Altar umzudrehen und zu verkünden, dass der Gott im ganzen österreichischen Reich nirgends so beleidigt worden sei, als von den Budakesziern!! und weil wir trotzdem eine gute Ernte hatten, hat er – auf Ansporn mancher guten Insassen – eine Wallfahrtsprozession nach Maria Einsiedl /Mária Remete/ angekündigt – auf den 19. desselben Monats – für die er alle Gläubigen einlud – um Gott für ihre Verbrechen um Entschuldigung zu bitten. Als das Volk aus der Kirche kam, murrte es empört – dass sie mit dem Herrn Pfarrer, der schon wieder anfängt zu kränken, nicht gehen – sondern extra – wie es auch geschah, weil am 19. gingen nur wenige – und am 26. mit dem Herrn Kaplan 5–6 Mmal so viele nach Maria Remete wallfahren gingen.

131 SzfvPL 4724A 488/1861. (15. September)

132 SzfvPL 4724A 1039/1861. (15. September) Übersetzung aus dem Ungarischen.

133 SzfvPL 4724A 1309/1861. (28. November) Inzwischen reichte übrigens auch Bacsák selber ein Gesuch an den Bischof ein, in dem er seine Überzeugung äußerte und mit drei Zeugnissen zu belegen versuchte, dass die Untersuchung des Komitats korrupt und partiisch gewesen wäre (SzfvPL 4724A 1152/1861. vom 28. Oktober).

Am Allerheiligentag, wenn es schönes Wetter gegeben hätte – wäre das ganze Volk wieder gesondert in den Friedhof gegangen – weil mit dem Herrn Pfarrer will man unter keiner Bedingung mehr gehen – so hoch ist schon der Groll gegen ihn gespannt.<sup>134</sup>

Es führt auf interessante Erkenntnisse, wenn wir die innere argumentative Struktur dieser Szene unter die Lupe nehmen. Die Gläubigen konterten den Vorwurf des Pfarrers, Gott beleidigt zu haben, mit dem Argument der guten Ernte. Und für die gute Ernte halten sie eine Dankprozession für angemessen. Die grundsätzliche Wirksamkeit und Angemessenheit der religiösen Aktivitäten (Gottesdienst- und Friedhofbesuch, Teilnahme an Prozessionen, Wallfahrten) wird nicht in Frage gestellt, dem schimpfenden Pfarrer wollen sie aber nicht folgen. Die Spannung resultiert also gerade aus der Überschneidung des persönlichen Konflikts und der verinnerlichten religiösen Pflicht.<sup>135</sup>

Aus einem weiteren undatierten (wohl im Herbst 1861 geschriebenen) Beschwerdebrief erfahren wir, dass für die Wiederherstellung der Ordnung schon Soldaten im Dorf einquartiert und bereits mehrere Insassen verhaftet wären. Die Gemeindevorsteher beteuern allerdings, dass sich dadurch die Beziehung zwischen Pfarrer und Dorf eben noch weiter verschlechtere, und warnen: „in der Verzögerung steckt Gefahr“: Nur mit der Versetzung des Pfarrers könne solchen Vorkommnissen vorgebeugt werden, die „alle Christenseelen in tiefste Trauer“ stürzen würden.<sup>136</sup> Über die Entwicklung der Lage im Winter liegen keine Dokumente vor. Im Frühjahr 1862 beauftragte der Statthalter Ede Kapy den stellvertretenden Obergespan des Komitats Pest mit der erneuten Untersuchung des Falles bzw. der aktuellen Situation. Im Zuge dieser Untersuchung wurde der Richter Franz Follath im Mai abgesetzt und vor Gericht gestellt. Auch für die Sicherheit der Person des Pfarrers und des Pfarrhauses sowie für die genaue Zahlung der dem Pfarrer gebührenden Beiträge wurden Maßnahmen getroffen.<sup>137</sup> Zugleich kam jedoch auch diese Untersuchung zum Fazit, dass eine endgültige und beruhigende Lösung des Konflikts nur mit der Versetzung des Pfarrers denkbar sei. Der Bischof zögerte allerdings weiterhin diesen Schritt zu tun, und dies führte in Kürze zu den bereits angedeuteten traurigen Folgen.

---

134 SzvfPL 4724A 1225/1861. (1. November)

135 Eine gründlichere Analyse dieses Aspektes – im Sinne des praxeologischen Ansatzes (s. Anm. 5) – wird in meiner Dissertation unternommen.

136 SzvfPL 4724A 880/1861.

137 Aus einem späteren Brief erfahren wir, dass Bacsák die verschiedenen bürgerlichen und kirchlichen Behörden unermüdlich mit seinen Gesuchen gegen die Vorstandschaft bombardierte (SzvfPL 4724A o.Nr./1862. – 6. Juli)

*Der Tumult*

In den Vormittagsstunden am 5. Juni 1862 kam Oberstuhlrichter Ernő Fischer-Halászy in Budakeszi an.<sup>138</sup> Der Anlass seines Kommens war eine erneute Untersuchung, die diesmal zur Ermittlung der Beschwerden des Pfarrers Imre Bacsák verordnet war. Vor dem Gemeindehaus wartete schon eine rund 100 Personen starke Menge auf ihn, die zunächst noch seiner Aufforderung folgend sich „in aller Stille auflöste“. Dies konnte jedoch den Ausbruch des Skandals nur ein paar Stunden verzögern.

Um 13:30 Uhr, als der Oberstuhlrichter zum Mittagessen ging, verabschiedete er sich an der Ecke der Kirche vom Pfarrer, der sich in Richtung Pfarrei begab. In diesem Moment – so der Urteilstext – überfiel ihn die auf der Lauer liegende Menschenmenge. Nur der Geistesgegenwart des Oberstuhlrichters wäre es zu verdanken, so der Text, dass er es noch bis ins Pfarrhaus schaffte. Anschließend standen Fischer-Halászy und die „hervorge-laufene Volksmasse“ eine Viertelstunde lang einander gegenüber, und inzwischen hatte der Oberstuhlrichter auch das vor Ort stationierte Militär benachrichtigt.

Es hatte bereits den Anschein, als ob Fischer-Halászy die Leute zur Heimkehr überreden könnte, als eine unerwartete Wende eintrat. Ein gewisser Andreas Wegmann kletterte nämlich über den Zaun des Pfarrgartens und öffnete das Tor zur Straße hin, und brach mit etwa 30 Männern in das Pfarrhaus ein. Sie packten den Pfarrer, der sich im Flur aufhielt, und stürzten mit ihm zusammen aus dem Haus, so dass der vor der Tür disponierende Oberstuhlrichter auf den Boden und für etliche Minuten in Ohnmacht fiel. Die Menge begann den Pfarrer zu prügeln, zu treten und zu stoßen, „bis der Vater des Pfarrers, Imre Batocsy, der 80jährige Greis ihn mit seinem Körper bedeckte, und ihn somit vor den weiteren Misshandlungen bewahrte.“<sup>139</sup> (Die Beschreibung des Falles erweckt übrigens nicht den Eindruck einer blindwütigen Prügelei, oder gar eines Lynchjustizversuchs.) Manche unter denen, die den Pfarrer hinausgeschleppt hatten, eilten sofort dem niedergeschlagenen Oberstuhlrichter zu Hilfe, und beteuerten, sie würden ihn nicht beleidigen wollen, aber gleichzeitig sagten sie auch, dass sie ihre Wut nicht mehr zügeln könnten und deswegen nun den Pfarrer aus dem Dorf brächten. Nach dieser Aussage folgt im Dokument die symbolische, aber zugleich durchaus pragmatische Szene, in der die Protestierenden einen nicht eingespannten Wagen hervorzogen, worauf sie den Pfarrer setzen wollten (siehe

---

138 Bei der Schilderung der Geschehnisse stütze ich mich auf den Text des Urteils.

139 Vom erwähnten Imre Batocsy erfahren wir leider nichts Weiteres, so wissen wir auch nicht, ob es sich tatsächlich um den leiblichen Vater des Pfarrers handelt.

dazu das einleitende Zitat). Dies unterließen sie schließlich auf Aufforderung des Oberstuhlrichters und des inzwischen angekommenen Notars Andreas Frankhauser.

Zu diesem Zeitpunkt war bereits auch die aus 20 Soldaten bestehende Militärtruppe anwesend, was sich offensichtlich negativ auf die Stimmung auswirkte: Die Menge „wich nicht zurück, sondern verdichtete sich“. Einige stellten den Oberstuhlrichter zur Rede, ob er sie etwa als Verbrecher oder Rebellen einschätze, wenn er das Militär einsetzt. Sie seien in Zinszahlung und Militärflicht zuverlässige, anständige Bürger, sie möchten bloß ihren Pfarrer nicht mehr haben, der „viele von ihnen in Unglück gestürzt“ hätte. Allerdings entstand eine gewisse Pattsituation: Man forderte die Leute zum Heimkehren auf, worauf sie erwiderten, sie möchten niemandem schaden und würden nach Hause gehen, sobald das Militär sich entferne. Nachdem der Pfarrer mittlerweile schon durch den Garten Richtung Buda entflohen war, und Fischer-Halászy einsah, dass der tatsächliche Einsatz „so geringer Militärmacht“ in dieser gespannten Situation das Unheil noch steigern hätte können, forderte er die Soldaten zum Abtreten auf. Anschließend suchten noch einige Personen den Pfarrer, um ihn „hinauszuschleppen“, doch in kurzer Zeit stellte sich die Ordnung wieder her.

### *Die Folgen*

Nach diesen Ereignissen erbat der königliche Statthalter (Móric Pálffy) den Bischof persönlich um eine sofortige Disposition, und auch Bischof Farkas kam zu der Einsicht, dass Bacsák keine Bleibe mehr in Budakeszi haben könne.<sup>140</sup> Anders dachte allerdings der Betroffene selbst, der sich dazu äußerte, er sei „lieber bereit in Budakeszi zu sterben, als mit jemandem zu tauschen“. Der Pfarrer unterbreitete auch den Vorschlag, dass er statt der Budakeszier Pfarrei eine vakante Domherrenstelle annehmen könnte – diesen Wunsch wies jedoch der Bischof kategorisch zurück. Eine andere formulierte Idee ging dahin, dass Bacsák eventuell zu einer akademischen bzw. schulischen Laufbahn wechseln könnte (Lehrstuhlinhaber, Schuldirektor), wo er seine „wissenschaftliche Bildung“ fruchtbar machen könnte – dies hielt aber wiederum Statthalter Pálffy für nicht zeitgemäß. Sogar der Erzbischof von Gran schaltete sich wieder ein, nachdem er von Pálffy erfahren hatte, dass rund 100 Familien bereits den Glaubenswechsel (apostasia) in Aussicht

---

<sup>140</sup>Der Briefwechsel zwischen der Statthalterei und dem Bischof lief zwischen dem 11. und 26. Juli (SzfVPL 4724A 849/1862; SzfvPL 4724A sz.n./1862; SzfvPL 4724A 904/1862; SzfvPL 4724A 927/1862).

gestellt hätten, es sei denn, dass Bacsák in 2–3 Wochen versetzt wird.<sup>141</sup> Auf das Urgieren des Graner Erzbischofs<sup>142</sup> entschloss sich letztendlich der Stuhlweißenburger Bischof zum Handeln, indem er sich am 28. August persönlich nach Budakeszi begab, um eine außerordentliche kanonische Visitation vorzunehmen.

Im Abschlussdokument der Visitation wird – im Einverständnis mit der Kameraldirektion und dem Vertreter des Komitats – beschlossen, dass Imre Bacsák aus seinem Amt abgesetzt und ein Administrator für die Pfarrei ernannt wird. Dabei fiel die Wahl auf László Kuncz, der durch die von ihm durchgeführte Aktenuntersuchung ohnehin einigermaßen mit der Situation vertraut war.<sup>143</sup> Der Administrator berichtete seinem Vorsteher im Oktober schon über die Besänftigung der Gemüter.<sup>144</sup> Dieser Zustand erwies sich allerdings als noch recht labil, was die spannungsgeladene Szene am 25. Oktober zeigte: Imre Bacsák erschien wieder im Dorf, mit Anton Petz, dem Pfarrer von Pilisvörösvár an der Seite, den er als seinen Amtsnachfolger vorstellte. Der Pfarreitausch war tatsächlich schon entschieden und erfolgte bald auch de facto,<sup>145</sup> der Auftritt von Bacsák löste trotzdem Missfallen aus, weil er damit den Eindruck in der Gemeinde erweckte, dass der „neue Seelsorger durch seinen Einfluss ernannt“ werde.<sup>146</sup> Der Prozess der Pfarreiübergabe/-übernahme ging auch nicht reibungslos vonstatten. Bacsák zog nämlich auch im November noch nicht aus, worauf der Richter Adam Albrecht die Zimmer des Pfarrers aufbrechen und seine Habseligkeiten auf die Straße werfen ließ. Der Pfarrer klagte dafür den Richter vor Gericht an, der Richter konnte sich allerdings mit dem Argument wehren, er hätte bloß den Auftrag des Administrators und des Oberstuhlrichters vollzogen.<sup>147</sup>

---

141 Dasselbe Moment wird im knappen Bericht einer auflagenstarken, populären Wochenzeitung hervorgehoben (Vasárnapi Újság Jg. IX Nr. 33 [17. August 1862], S. 395.)

142 SzfvPL 4724A 1156/1862.

143 Der Text der außergewöhnlichen canonica visitatio: Protocollum, 1162/1862.

144 Den Brief schrieb er anlässlich der Einweihung eines neuen Flurkreuzes im Gewann „Kreutzacker“. Interessantes Detail, dass das Kreuz gerade vom ehemaligen Richter der „Bacsák-Partei“, Mathias Rumpl, und seiner Frau gestiftet wurde, es ist heute noch als Rumpl-Kreuz bekannt (SzfvPL 4511 355/1862; SzfvPL 4511 1446/1862.).

145 SzfvPL 4724A 1595/1862. – Bacsák bekam auch das Amt des Bezirkdekans zurück: Protocollum, 1619/1862.

146 So der stellvertretende Obergespan in seinem Brief an den Bischof: SzfvPL 4724A 1539/1862. (3. Nov.)

147 SzfvPL 4724A 991/1863.

Die Tonangeber des Tumults wurden nach dem Ereignis in Haft genommen, und bereits im Juli startete der Strafprozess gegen 41 Angeklagte.<sup>148</sup> Die Verhandlung erster Instanz lief vom 11. bis zum 13. Mai 1863 am Straferichtshof des Komitats Pest-Pilis-Solt, das Urteil wurde fast genau ein Jahr nach dem Tumult, am 6. Juni, kundgegeben.<sup>149</sup> Unter den Beklagten waren Männer und Frauen, alle sozialen Schichten, Berufe und Altersgruppen (22–65 Jahre) vertreten. Vierzehn Personen (u.a. der Notar Frankauer) wurden freigesprochen, zwölf (unter ihnen die inzwischen verstorbene Magdalena Hierholz) bekamen eine Haftstrafe von maximal einem Monat. Neun Beklagten wurde dagegen eine längere Freiheitsstrafe von 6 bis 12 Monaten auferlegt. In dieser Gruppe finden wir das Ehepaar Winkler sowie den ins Pfarrhaus einbrechenden Andreas Wegmann und den Erstangeklagten Ferenc Eszerle („Musiker und Maurer“), den späteren Gründer des ersten Blasmusikorchesters in Budakeszi. Die Frage, ob diese Strafen tatsächlich vollzogen worden sind, muss offen bleiben. Auf das Urteil erster Instanz folgte die Berufung zum Königlichen Tafelgericht, diese Akten sind allerdings – samt den Unterlagen des vorangehenden Prozesses – mit großer Wahrscheinlichkeit nicht erhalten geblieben.

### *Zusammenfassung und Ausblick*

Allein in diesem einen Fall wäre eine Fülle der nicht ausgeloteten Möglichkeiten zu nennen. Die Details bezüglich des Dorflebens, der Volksfrömmigkeitsformen oder im Sinne einer „Geschichte von Unten“ würden auch für anders konzipierte Analysen geeignetes Material liefern. Ohne diese Aspekte bewusst ausgeklammert zu haben, konnte dieser Aufsatz nicht allen zugleich gerecht werden. Er widmete sich einem speziellen Verhältnis, dem empfindlichen Gleichgewicht zwischen der Gemeinde und ihrem Priester. Es wurde gezeigt, dass die in kirchenrechtlicher Hinsicht eher passiven Laien doch bestimmte Möglichkeiten und Wege finden konnten, sich innerhalb des hierarchischen Systems kirchlicher und patronatsherrschaftlicher Zuständigkeits- und Machtverhältnisse zu behaupten, und ihre Ansichten und Bedürfnisse zum Ausdruck zu bringen. Letztendlich musste Imre Bacsák „wegen des Hasses seines Volkes“ seinen Standort verlassen. Die Frage, wie

---

148 Die bezüglichen Gerichtsakten sowie die einschlägigen Schriften des Oberstuhlsrichters – abgesehen von etlichen Briefen – konnte ich leider im Komitatsarchiv nicht auffinden. Der Zeitablauf des Prozesses ist daher nur mit Hilfe mancher gerichtlicher Zitierungen sowie der Register- und Indexbände rekonstruierbar. (PML IV. 265b 221, 233, 234 etc./1863.; Bände 116–117.; PML IV. 300c Bände ohne Nummer).

149 Dieses ist in Kopie erhalten geblieben und als „Urteil“ mehrmals in diesem Aufsatz zitiert.

sich die Ereignisse in Budakeszi im Kontext der gesamtgesellschaftlich postulierten, aber auch auf der lokalen Ebene wirksamen Säkularisationsprozesse der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts interpretieren lassen, sollte an dieser Stelle noch offen gelassen werden.<sup>150</sup> Die meisten Konflikte manifestierten sich als materiell-finanzielle, seelsorgerische beziehungsweise persönlichkeits- oder positionsbedingte zwischenmenschliche Reibungen, wobei auch die katalysierende Wirkung der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen der historischen Epoche (der „Zeitgeist“) nicht zu unterschätzen ist. Es ist aber hinter den meisten Auseinandersetzungen auch eine tiefere Ebene der Inkongruenzen zu ertasten. Die meisten Konflikte können etwa als Resultate der unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Rechte und Pflichten, Rollen und Funktionen des Pfarrers interpretiert werden, und diese Unterschiede sind wiederum Folgen eines noch grundlegenden Auffassungsunterschieds bezüglich der *Grundlage* des dem Pfarrer gebührenden Respekts, und letzten Endes der Religion schlechthin. Durch die Analyse weiterer Konfliktfälle kann diese Religionsauffassung wohl genauer charakterisiert werden.

Anhang: Separates Quellenverzeichnis:

Archivquellen und Schriften des Geistlichen *Imre Bacsák*

PML = Pest Megyei Levéltár [Archiv des Komitats Pest]

V. 1016b Akten der Großgemeinde Budakeszi, bürgerliche Epoche

IV. 265b Akten des Strafgerichtshofes des Komitats Pest, Strafgerichtsakten

IV. 300c Akten der Oberstuhlrichter Ernő Fischer-Halászy und Mór Heringh, Strafgerichtsakten

Urteil = Kopie eines Dokuments im Privatbesitz, Provenienz: Strafgerichtshof des Komitats Pest, Kennzeichen: 932/ftö/1863, Original nicht mehr vorhanden

---

<sup>150</sup>Zu Ungarn vgl.: *Kósa* 1997 (wie Anm. 70); es bietet sich auch als Möglichkeit an, Olaf Blaschkes These von einem „zweiten konfessionellen Zeitalter“ am ungarischen Material zu prüfen, vgl. *Blaschke, Olaf*: Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002; *Klimo, Árpád von*: Ein ‚konfessionelles Zeitalter‘ Ungarns (1848–1948)? In: Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. v. Urs Altermatt/ Franziska Metzger. Stuttgart 2007, S. 215–228.

SzfvPL = Székesfehérvári Püspöki Levéltár [Bischöfliches Archiv zu Stuhlweißenburg]

4511 Akten der Pfarrei Budakeszi

4724A persönliche Akten von Imre Bacsák

Protocollum = Protocollum Dioeceseum Ecclesiae Budakesz Felicibus sum Auspiciis Illst. ac Rmmi. D. Josephy Kopácsy Quarli Albaregalen iam Episcopi Anno 1822. – aufbewahrt in der Bibliothek des Szent László Községi Ház (Budakeszi)

Schematismus 1848 = Schematismus Venerabilis Cleri diocesis Alba-Regalensis pro anno a Christo nato 1848.

### BACSAK, Imre

1837 Theses ex universa Theologia, quas superatis examinibus rigorous consentiente Illustrissimo Reverendissimo ac Magnifico Domino Directore et Praeside annuente item inclyta Facultate Theologica pro gradu doctoratus in Regia Scientiarum Universitate Hungarica consequendo publice Propugnandas suscepit Emericus Bacsák dioecesis Alba-Regalensis presbyter, et cooperator Budakeszensis. Anno 1837-o die 7-a Decembris. Pest.

1847 A megtestesült Ige, az igaz felvilágosodás és szabadságnak szerzője. Egyházi beszédben fejtegette Bacsák Imre hittudor, a' Székes-fejérvári Püspöki Papneveldeben az erény- és lelkesz-tudomány' nyilvános és rendes tanára, és szent szék ülnöke. Karácson napján a' székes-fejérvári fő templomban MDCCCXLVIban. Pápa.

1855 Jegyzetek az egyházi jogi ellenészrevételekre a Religióban adott Felelet fölött. Pest.

1863 Egyházi korkérdések (Kirchliche Zeitfragen). Pest.

1873 Egyházi, nevelési és politikai dolgozatok. Budapest.

1874 A polgári házasság kérdése a magyar képviselőház szőnyegén, tekintettel legujabb, különösen magyar protestans jogtudósok nyilatkozatára. Budapest.

## Jakob Bleyer und die katholische Kirche in Ungarn

### Einleitung

Eine vom Verfasser in ungarischer Sprache erarbeitete Dissertationsschrift beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen Jakob Bleyer (1874–1933) und der katholischen Kirche in Ungarn.<sup>1</sup> Bleyer, Hochschullehrer für Germanistik an der Budapester Universität und Gründer des Ungarländischen Deutschen Volksbildungsvereins (1923) und zugleich Parlamentsabgeordneter (1920–1922, 1927–1933, zeitweilig auch Minister für Nationale Minderheiten 1919–1920), war eine der wichtigsten Persönlichkeiten der deutschen Minderheit in Ungarn.<sup>2</sup>

In der Dissertation werden die Jahre zwischen dem Friedensvertrag von Trianon (1920)<sup>3</sup> und dem Tod von Jakob Bleyer (1933) behandelt. Im Fokus stehen seine Tätigkeit nach dem Ersten Weltkrieg sowie die veränderte minderheitenpolitische Situation und die Rolle der katholischen Kirche nach 1920. Die Dissertationsschrift verfolgt daneben auch seine wissenschaftlichen Aktivitäten, insbesondere seine programmatischen Studien. Die Tätigkeit von Jakob Bleyer als Minister für Nationale Minderheiten sowie

- 
- 1 Grósz, András: Der Deutschungar Jakob Bleyer – unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehung zur katholischen Kirche (1920–1933) [A Deutschungar Bleyer Jakab – különös tekintettel a katolikus egyházhoz fűződő kapcsolataira (1920–1933)]. Eötvös Loránd Universität, Philosophische Fakultät, PhD-Schule für Geschichtswissenschaften, PhD-Programm für die Ungarische Geschichte der Neuzeit und der Gegenwart, Budapest, 2014. Wenn im zweiten Abschnitt des folgenden Textes von *Ergebnissen* die Rede ist, so beziehen sie sich auf diese Dissertationsschrift.
  - 2 Die Gründung des Ungarländischen Deutschen Volksbildungsvereins (UDV) im Jahre 1923, den die ungarische Regierung erst nach einem Jahr anerkannt und gleichzeitig dafür gesorgt hat – durch Ernennung regierungstreuer Personen und Umgestaltung der Vereinssatzung –, dass die neue Organisation ausschließlich und allein mit sprachlichen und kulturellen Forderungen aufträte. So wurden der damalige Außenminister Gustav Gratz (1875–1946) zum Vorsitzenden des Vereins und Jakob Bleyer zum geschäftsführenden Vizepräsidenten gewählt.
  - 3 Eine grundlegende Änderung für das Deutschtum in Ungarn brachte der Friedensvertrag von Trianon mit sich, dessen Auswirkungen in den Ergebnissen der 1920 stattgefundenen Volkszählung handgreiflich wurden. Nach einschlägigen Angaben bewohnten ca. 551.000 Menschen mit deutscher Muttersprache (6,9% der Gesamtbevölkerung von 7,6 Millionen) das Gebiet des Landes, und dies führte dazu, dass die deutsche Bevölkerung von den früheren 2 Millionen Seelen einen 1,5-Millionen-Verlust erlitt im Vergleich mit dem Zustand vor Trianon und zugleich die größte Minderheit des Landes wurde.

seine Aktivitäten in den Organisationen des politischen Katholizismus werden besonders berücksichtigt, da in diesem Kontext seine Beziehung zum Klerus geprägt wurde. Besonders erörtert werden außerdem Fragen des Minderheitenunterrichtes, des kirchlichen Muttersprachengebrauchs sowie der deutschen Presse in Ungarn – das von Bleyer im Jahre 1921 mitbegründete und wöchentlich erscheinende „Sonntagsblatt“ spielt hier eine wichtige Rolle. Der Kampf um die sprachlichen und kulturellen Rechte der Deutschen in Ungarn war vollständig mit der öffentlichen Tätigkeit von Bleyer verbunden. Seine Person und seine Stimme waren für die Akteure, die die Minderheitenpolitik geprägt haben (Staat, Kirche, regionale Komitatsverwaltungen bis hin zu den lokalen Gemeindeverwaltungen) unumgänglich. Die Untersuchung der Rolle des katholischen Klerus nach 1920 ist in Verbindung mit dem *Deutschtum* in Ungarn deshalb begründet und ebenso unumgänglich, weil etwa 80 Prozent der nach dem Friedensvertrag von Trianon innerhalb der neuen Landesgrenzen lebenden Deutschen der römisch-katholischen Konfession angehörten.<sup>4</sup> Das bedeutete, dass der katholische Klerus, dem hinsichtlich des religiösen Lebens und insbesondere hinsichtlich des Schulwesens entscheidende Bedeutung und Mitwirkung zukam, zugleich ein wichtiger Mitspieler in der Minderheitenpolitik wurde. Die über das Thema bisher erschienenen Studien behandelten diese Frage beinahe ausschließlich über die Assimilierungsabsichten des katholischen Klerus. Der Dissertationsschrift ist es jedoch – die vorgenannten Bestrebungen nicht vernachlässigend – darum zu tun, das zahlreiche weitere Bereiche umfassende Verhältnis der Deutschen in Ungarn und der katholischen Kirche durch die Tätigkeit von Bleyer in einem breiteren Zusammenhang darzustellen.

*Zur bisherigen Historiographie des Themas – über Jakob Bleyer sowie über die Kirchengeschichte Ungarns des frühen 20. Jahrhunderts im Allgemeinen*

Bisher wurden keine spezifischen Monografien über die Beziehung zwischen Jakob Bleyer und der katholischen Kirche verfasst, obschon mehrere Autoren auf die Relevanz des Klerus in Ungarn hinsichtlich der Frage der deutschen Minderheit hingewiesen haben. Diese Studien haben das Thema jedoch allgemein, vor allem in Verbindung mit den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen behandelt, wobei das reichhaltige Quellenmaterial der kirchlichen Archive weitgehend unberücksichtigt geblieben ist.

---

4 Über die Daten *Greszl, Franz*: Diözesangliederung der deutschen Katholiken vor 1946 in Ungarn. Unser Hauskalender. Jahrbuch der Ungarndeutschen. Stuttgart 1955, S. 49.

Die 1995 vorgelegte Studie von Loránt Tilkovszky hat erneut auf die Diskussion und auf den Konflikt Bleyers mit der katholischen Kirche und mit Vertretern des Klerus im Kontext der Schulfrage während der Zwischenkriegszeit aufmerksam gemacht.<sup>5</sup> Darüber hinaus hat Tilkovszky – mit Hilfe von Quellenmaterial aus kirchlichen Archiven – die Rolle der Kirche bei der Assimilation erörtert.<sup>6</sup> Neben Loránt Tilkovszky beschäftigte sich Ágnes Tóth mit den Unterrichtsfragen der Deutschen in Ungarn in der Zwischenkriegszeit. Auch in ihren Studien wurde die Rolle der Kirchen besonders betont.<sup>7</sup> Ein Aufsatzbeitrag von Jenő Gergely behandelte 1998 unter Einschluss der Person Bleyers die Rolle des Deutschtums in Ungarn in der christlich-sozialistischen Bewegung.<sup>8</sup> Ein weiterer Aufsatzbeitrag von Wendelin Hambuch aus dem Jahr 2008 beschäftigte sich mit dem politischen Katholizismus und mit dem persönlichen Glaubensleben von Bleyer.<sup>9</sup> Mit dem kirchlichen und kulturellen Leben der Ungarndeutschen der Zwischenkriegszeit im Allgemeinen befasste sich ein neuerer, 2004 in deutscher Sprache vorgelegter Aufsatzbeitrag von Gabriel Adriányi.<sup>10</sup> Eigene Arbeiten des Verfassers haben die Verbindung und das Verhältnis des Fürstprimas János Csernoch (1913–1927) und des Bischofs von Győr/Raab, Antal Fetser (1914–1933), zu den Deutschen in Ungarn analysiert.<sup>11</sup>

- 
- 5 *Tilkovszky, Loránt*: Nemzetiségi anyanyelvű oktatás a katolikus elemi népis-kolákban (1919–1944) [Nationalitäten-Sprachunterricht in den katholischen Elementarschulen, 1919–1944], *Századok* 129. (1995) 6., S. 1251–1274.
  - 6 *Tilkovszky, Loránt*: Az egyházak „nemzetiségpolitikája“ és a magyarországi németség (1919–1945) [Die „Minderheitspolitik“ der Kirchen und das Ungarndeutschtum], *Történelmi Szemle* 39. (1997) 1., S. 51–67.
  - 7 *Tóth, Ágnes*: Das Nationalitätenschulwesen in Pannonien in den 1920er Jahren. In: Internationales Kulturhistorisches Symposium. Mogersdorf 1999. Minderheiten in den Staaten des Pannonischen Raumes zwischen den beiden Weltkriegen. Graz 2010, S. 48–62.
  - 8 *Gergely, Jenő*: A németség szerepe a magyarországi keresztényszociális mozgalomban. [= Die Rolle des Deutschtums in der ungarischen christsozialistischen Bewegung]. In: *Németek Budapesten* (Deutsche in Budapest). Hg. v. Hambuch, Vendel. Budapest 1998, S. 178–180.
  - 9 *Hambuch, Vendel*: Jakob Bleyer, als tiefgläubiger Christ. In: Bleyer, Jakob: *Tanulmánykötet a Bleyer Jakab Német Nemzetiségi Általános Iskola fennállásának 20 éves évfordulójára*. Studienband zum 20-jährigen Jubiläum der Jakob Bleyer Deutschen Nationalitäten Grundschule. Összeállította: Grósz, András. Budaörs 2008, S. 64–74.
  - 10 *Adriányi, Gabriel*: Kirchliches und kulturelles Leben der Ungarndeutschen in der Zwischenkriegszeit. *Suevia Pannonica*. Hg. v. Suevia Pannonica, Vereinigung Ungarndeutscher Akademiker e.V., Heidelberg, 32. Jg. (2004), S. 97–110.
  - 11 *Grósz, András*: A Magyar Sion hegyéről. Csernoch János esztergomi érsek és a magyarországi németek (1920–1927) [Über den Ungarischen Sion-Berg. János Csernoch, Erzbischof von Esztergom/Gran und die Deutschen in Ungarn (1920–1927)]. *Hitel*. XXVI. (2013) 8., S. 98–106; *Grósz, András*: A pásztor és nyája. Adalékok Fetser Antal győri püspök és a magyarországi németség kapcsolatához

Außer den Studien mit einem generalisierenden Konzept und landesweiten Ausblick sind mehrere ortsgeschichtliche Arbeiten über das Verhältnis der katholischen Kirche und dem Deutschtum in der Zwischenkriegszeit bekannt, wie zum Beispiel die Studien von Réka Marchut hinsichtlich der deutschen Siedlungen im Komitat Pest.<sup>12</sup>

Unter den in Deutschland erschienenen Schriften ist die in den 1930er Jahren verfasste, ideologisch geprägte Dissertation von Hedwig Schwind zu erwähnen; darin wurde m. E. die Rolle von Bleyer überbewertet, wobei das Werk ohne Zweifel mit wissenschaftlichem Anspruch verfasst worden ist.<sup>13</sup> In der Studie wurde die Rolle der katholischen Kirche vor allem bei der Behandlung der Schulfrage erörtert, ein umfassendes Bild wurde bei Schwind jedoch nicht skizziert. Die dort verwendeten Quellen haben allerdings für unsere Themenstellung erhebliche Relevanz.

Die im Jahre 1991 vorgelegte Freiburger Dissertationsschrift von Márta Fata hat in erster Linie die Rolle von Bleyer in der deutschen Bewegung in Ungarn aufgearbeitet, wobei die öffentlichen Ereignisse in Verbindung mit der ungarischen und deutschen Minderheitenpolitik parallel mit der politischen Laufbahn dargestellt wurden.<sup>14</sup> Fatas Monografie enthält allerdings nur einige wenige Bemerkungen, die mit unserem eher konfessionellen Thema in Verbindung stehen.<sup>15</sup> In der Monografie von Norbert Spannenberger über die katholische Kirche in Ungarn 1918 bis 1939 (publiziert 2006) wird das Verhältnis der Deutschen in Ungarn und der katholischen Kirche in einem wichtigen Sonderkapitel behandelt – mit besonderer Rücksicht auf das

---

(1919–1933) [Der Hirt und seine Herde. Beiträge zur Beziehung von Antal Fetszer, Bischof von Győr/Raab und dem Ungarndeutschtum, 1919–1933]. In: *Episcopus, Archiabbas Benedictinus, Historicus Ecclesiae: Tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára*. Hg. v. Somomjai, Ádám/ Zombori, István. Budapest 2016, S. 393–400.

- 12 *Marchut, Réka*: Töréspontok. A Budapest környéki németiség második világháborút követő felelősségre vonása és annak előzményei (1920–1948). [Bruchpunkte. Die Verantwortlichmachung der Ungarndeutschen in der Umgebung von Budapest nach dem Zweiten Weltkrieg und deren Vorgeschichte, 1920–1948]. Budapest/ Budaörs 2014.
- 13 *Schwind, Hedwig*: Jakob Bleyer. Ein Vorkämpfer und Erwecker des ungarländischen Deutschtums. München 1960.
- 14 *Fata, Márta*: Jakob Bleyer – politischer Vertreter der deutschen Minderheit in Ungarn (1917–1933). Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau, 1991.
- 15 Fata differenzierte in ihrem Werk zwischen dem unterschiedlichen Verhalten der katholischen Bischöfe in der Minderheitenpolitik leider fast gar nicht, vgl. Fata 1991 (wie Anm. 14), S. 173–174, aber – meiner Meinung nach – ohne Distinktion und Nuancierung können wir kein reales Bild über die wahre Motivation/ Tätigkeit der Oberhirten und die verschiedene Lage der Diözesen bekommen.

Schulsystem und auf die deutsche Bewegung in Ungarn. Spannberger hat die minderheitenpolitische Aktivität der katholischen Kirche aufgrund der Machtposition der Kirche im Horthy-System sowie aufgrund des Positionierungszwanges der Kirche innerhalb der politischen Einrichtung dargestellt.<sup>16</sup> Zuletzt hat Gerhard Seewann in seiner großen zweibändigen, beim Herder-Institut in Marburg/Lahn verlegten Gesamtdarstellung zur *Geschichte der Deutschen in Ungarn* dem Verhältnis der katholischen Kirche und der deutschsprachigen Einwohner von Ungarn ein Sonderkapitel gewidmet, wobei in seiner Darstellung auch Gesichtspunkte der Europäischen Ethnologie, der Soziologie und der Gesellschaftsgeschichte berücksichtigt wurden.<sup>17</sup> Darin hat er im Zusammenhang mit den kirchlichen Beziehungen von Bleyer auch auf die Wirkungen der christlich-konservativen katholischen Bewegung an der Jahrhundertwende hingewiesen.<sup>18</sup>

Aus dem bisher Referierten wird bereits ersichtlich, dass in der herangezogenen Literatur unterschiedliche Herangehensweisen und unterschiedliche Positionen vertreten sind. Um nun weiter von den aus Deutschland und Österreich kommenden und in Deutsch publizierenden Historikern zu sprechen, so finden sich neben den im universitären und professionell-akademischen Bereich arbeitenden Historikern zwei weitere Gruppierungen: Zur ersten Gruppe<sup>19</sup> werden diejenigen Historiker mit ungarndeutschem Hintergrund gezählt, die Flucht und die Vertreibung nach dem Zweiten Weltkrieg noch erlebt haben, einige von ihnen waren Amateurhistoriker. Aufgrund ihrer persönlichen Erfahrungen waren sie entweder mit dem „Volksbund der Deutschen in Ungarn“ verbunden (Johann Weidlein, Anton Tafferner), oder aber haben ihre deutsche Identität zwar bekannt, jedoch gegen den Volksbund Stellung bezogen (Franz Greszl). Johann Weidlein, ehemaliger Direktor des Jakob Bleyer Gymnasiums in Budapest, hat in seiner mit einer wertvollen Quellenaufstellung ausgestatteten, jedoch unwissenschaftlichen Dokumentensammlung scharfe Kritik hinsichtlich der Rolle der katho-

---

16 *Spannberger, Norbert*: Die katholische Kirche in Ungarn (1918–1939). Stuttgart 2006. Spannberger differenziert zwar zwischen den durchaus verschiedenen Verhaltensweisen der einzelnen Kirchenrepräsentanten (z.B. die Rolle des Erzbischofs Csernoch betreffend), schildert jedoch in seiner Studie die Minderheitenpolitik der katholischen Kirche insgesamt so, als wäre diese nahezu ausschließlich eine Politik der Magyarisierung gewesen.

17 *Seewann, Gerhard*: Geschichte der Deutschen in Ungarn. 2 Bde., hier Band 2: 1860–2006 (= Studien zur Ostmitteleuropaforschung; 24,2). Marburg 2012.

18 *Seewann* 2012 (wie Anm. 17), S. 183.

19 In der Gruppeneinteilung folgt meine Dissertationsschrift dem Modell Norbert Spannbergers aus seiner Monografie *Spannberger, Norbert*: A magyarországi Volksbund Berlin és Budapest közt (1938–1944) [= Der *Volksbund* in Ungarn zwischen Berlin und Budapest, 1938–1944]. Budapest 2005, S. 24–27.

lischen Kirche in der Assimilation ausgeübt, wobei er die Zusammenhänge unberücksichtigt ließ.<sup>20</sup> Anton Tafferner (kein Amateurhistoriker) hat auf das Verhältnis der Deutschen in Ungarn und der katholischen Kirche in der Zwischenkriegszeit sowie während des Zweiten Weltkrieges fokussiert und aufgrund der Studien von anderen Autoren (Hedwig Schwind, Eugen Bonomi) eine Zusammenfassung über das Problem vorgelegt. Das Werk von Anton Tafferner ist zwar maßvoller und eher um Objektivität bemüht als die Arbeit von Weidlein, jedoch kommt auch hier der ideologische Hintergrund zum Vorschein.<sup>21</sup> In Tafferners Arbeit werden die deutschsprachigen Pfarrämter in den Diözesen aufgezählt, sein Werk ist vor allem durch seine statistischen Angaben sowie durch die Quellensammlung von Relevanz. Franz Greszl, ehemals Pfarrer in Nagykovácsi/ Großkovatsch, ein Anhänger Bleyers, hat 1954 Bleyers persönliche Religiosität hervorgehoben (sein Artikel war allerdings von einer ausgesprochen persönlichen Hochachtung gegenüber Jakob Bleyer, mithin einer – verständlichen – Voreingenommenheit des Verfassers geprägt).<sup>22</sup> Franz Greszl hat zudem aufgrund seiner eigenen Erfahrungen und Forschungen als Seelsorger eine kirchengeschichtliche Studie verfasst, in der er ebenfalls das Verhältnis der Deutschen in Ungarn und der katholischen Kirche aufgrund der statistischen Angaben sowie der Diözesaneinteilung untersucht hat. Obwohl es sich nicht um ein wissenschaftliches Werk handelt, wurde die Studie in einem neutraleren Ton als die Zusammenfassung von Tafferner verfasst.<sup>23</sup> Der Enkel Jakob Bleyers, Erich Kussbach, hat in seiner Bewertung der Person gleichfalls zahlreiche Angaben über dessen Religiosität, dazu über die starke Religiosität seiner Familie niedergeschrieben.<sup>24</sup> Zur anderen Gruppe zählen die Autoren mit ungarndeutschem Hintergrund und wissenschaftlichem Anspruch, etwa Bleyers wissenschaftlicher Assistent am Germanistischen Institut der Universität Budapest, der Volkskundler Eugen

20 *Weidlein, Johann*: Geschichte der Ungarndeutschen in Dokumenten 1930–1950. Schorndorf 1958. Ungarisch: A magyarországi németiség küzdemele fennmaradásáért 1930–1950. Ford.: Wesner, Franz. Heidelberg, Suevia Pannonica, 1996.

21 *Tafferner, Anton*: Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945. Hg.: Gerhardswerk Stuttgart/ Sankt Michaels Werk Wien. Freilassing 1972.

22 *Greszl, Franz*: Dr. Jakob Bleyers religiöses Bekenntnis. In: Unsere Post. Die Heimatzeitung der Ungarndeutschen. Stuttgart, 9. Jg. [5. Dezember 1954], Nr. 25, S. 4–6.

23 *Greszl, Franz*: Tausend Jahre deutsches Leben im Karpatenraum. Eine kirchen- und geistesgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart 1971.

24 *Kussbach, Erich dr.*: Jakob Bleyer, der gläubige Katholik. In: Unser gemeinsames Erbe/Közös örökségünk. 1100 Jahre deutsch-ungarische christliche Beziehungen: der Beitrag herausragender, charismatischer, deutschstämmiger Kleriker und Laienchristen zum kirchlichen und geistigen Leben in Ungarn. Zusammengestellt von Wendelin Hambuch. Budapest 2001, S. 352–354.

Bonomi, der 1968 eine seiner Arbeiten den Pfarrern in der Umgebung von Budapest, die auch Mitarbeiter am „Sonntagsblatt“ gewesen waren, gewidmet hat.<sup>25</sup> Zu dieser Gruppe gehören auch Josef Haltmayer mit seiner Schrift zu Deutschtum und Katholizismus im Königreich Ungarn vor dem Ersten Weltkrieg<sup>26</sup> und Friedrich Spiegel-Schmidt über die Rolle der Kirchen bei den Donauschwaben im Zeitalter des Nationalismus,<sup>27</sup> die zwar geneigt waren, ihre eigenen Emotionen in den Vordergrund zu stellen, jedoch im größten Teil ihrer Arbeit die entsprechenden fachlichen Anforderungen beachtet haben.

### *Ergebnisse der Dissertationsarbeit*

Bereits zu Beginn seiner politischen Laufbahn trat Bleyer in Kontakt mit der katholischen Kirche, nicht nur infolge seiner Tätigkeit in der deutschen Presse, sondern auch im Zusammenhang mit seinen frühen Plänen zu einer Vereinsgründung. Schon vor Kriegsende, 1917, lassen sich bei der Arbeit an seiner programmatischen Schrift „*A hazai németség*“ [„Das ungarländische Deutschtum“, wörtlich: Das *heimische* oder das *inländische* Deutschtum] Einflüsse seiner Katholizität erkennen.<sup>28</sup> Wie oben angedeutet, muss mit Notwendigkeit die prägende Kraft der katholischen Familie bei seiner Denkweise ins Kalkül gezogen werden. Prägend auf seine Geisteshaltung wirkten gleichfalls, wie Jenő Gergely dargetan hat, die „Katholische Volkspartei“ und einzelne Richtungen der christsozialen Bewegung.<sup>29</sup>

In der Periode der bürgerlich-demokratischen Revolution<sup>30</sup> haben sich mehrere Pfarrer dem kurzlebigen „Volksrat“ von Bleyer angeschlossen (die – evangelischen – Sachsen in Siebenbürgen haben die Organisation nicht

25 *Bonomi, Eugen*: Katholische Priester aus dem Ofner Bergland in Ungarn als Mitarbeiter des Bleyer'schen Sonntagsblattes. Südostdeutsches Archiv, hg. v. Theodor Mayer, XI. Band. Sonderdruck. München 1968.

26 *Haltmayer, Josef*: Deutschtum und Katholizismus im Königreich Ungarn vor dem Ersten Weltkrieg. Südostdeutsches Archiv. Hg. v. Friedrich Gottas in Verbindung mit Felix v. Schroeder, Gerhard Seewann und Ruprecht Steinacker, XXX/XXXI. Band. München 1987/88, S. 29–39.

27 *Spiegel-Schmidt, Friedrich*: Die Rolle der Kirchen bei den Donauschwaben im Zeitalter des Nationalismus. Archiv der Suevia Pannonica. Vereinigung Ungarndeutscher Akademiker e.V., Heidelberg 19 [2001], S. 68–86.

28 *Bleyer, Jakob*: *A hazai németség* [Das ungarländische Deutschtum]. Budapesti Szemle, 45. [1917] 483, S. 428–441.

29 Mehr darüber *Gergely, Jenő*: *A keresztényszocializmus Magyarországon (1903–1923)* [Christozialismus in Ungarn, 1903–1923]. Budapest 1977.

30 Bürgerlich-demokratische Revolution in Ungarn, Oktober 1918 – März 1919.

zufällig als „katholisch geprägt“ bezeichnet).<sup>31</sup> Trotzdem nahm Bleyer nach der Niederschlagung der Räterepublik<sup>32</sup> und nach seiner Ernennung zum Minister für nationale Minderheiten seit dem Sommer 1919 einen engeren, offiziellen Kontakt mit dem ungarischen katholischen Klerus auf. Dank der Quellen der Archive konnten die anderthalb Jahre der Amtszeit von Bleyer als Minister und die Reaktionen der Bischöfe und der Diözesen untersucht werden. Es kann daraus gefolgert werden, dass die katholischen geistlichen Würdenträger in der Periode der Verhandlungen in Trianon offener gegenüber den Ansprüchen der Minderheiten waren. Die Ursache dafür lag wohl darin, dass sie ihre territorialen Verluste minimalisieren wollten, deshalb haben sie eine auf territoriale Integrität abzielende Politik der Regierung weitgehend (nicht gänzlich) akzeptiert. Eben deshalb haben die geistlichen Würdenträger auch Bleyer unterstützt, der für die Einheit des bisherigen ungarischen Staates eintrat – in erster Linie sahen die Bischöfe in ihm nicht den Minderheitenpolitiker, sondern den die territoriale Verstümmelung abweisenden Minister der Regierung. Nach dem Friedensvertrag von Trianon jedoch trat mehr und mehr eine ablehnende Haltung gegenüber Bleyer hervor, gerade wegen seiner Tätigkeit für die Minderheiten – und trotz der Tatsache, dass er sich eindeutig als entschiedener Gegner der Räterepublik profiliert hatte.

Ein sehr wichtiger Anhaltspunkt, an dem das Verhältnis von Jakob Bleyer zur katholischen Kirche untersucht werden kann, ist das bereits erwähnte „Sonntagsblatt“. 1921 von Bleyer gegründet und herausgegeben, sollte das Blatt nicht nur die sprachlichen und kulturellen Bestrebungen der Minderheit unterstützen, sondern war zugleich ein katholisch geprägtes Presseorgan.<sup>33</sup> Der größte Teil des Klerus hat – nach Sympathien zu Beginn – das Sonntagsblatt deshalb in der Fortfolge misstrauisch betrachtet, weil die überwiegende Mehrheit der ungarndeutschen katholischen Bevölkerung hinter der Zeitung stand und weil die sprachlichen und kul-

31 Mehr über das Thema *Tengely, Adrienn*: Az egyházak és a nemzetiségi kérdés 1918-ban [= Die Kirchen und die Nationalitätenfrage im Jahre 1918]. In: *Egyháztörténeti Szemle*, 8. (2007), S. 12.

32 Räterepublik in Ungarn, März – August 1919.

33 Mehr darüber bei *Gebhardt, Edit*: „In ein jedes christliche Haus gehört ein christliches Blatt.“ Thematisierung des Sonntagsblattes (1921–1924). In: *Bewahrte Traditionen und neue Horizonte. Nachwuchskonferenz ungarndeutscher Thematik*. Hg. v. Gábor Kerekes (= *Neue-Zeitung-Bücher. Reihe Wissenschaft; Bd. 2*). Budapest 2012, S. 60–82; *Grósz, András*: A magyar katolikus egyház és a német nemzetiségi sajtó. A Sonntagsblatt az 1920-as években [Die ungarische katholische Kirche und die deutsche Nationalitätenpresse. Das Sonntagsblatt in den 1920er Jahren]. In: *A médiatörténet és az egyháztörténet metszéspontjai. Tanulmányok*. Hg. v. Tibor Klesztenitz. Budapest 2015, S. 97–114.

turellen Beschwerden der Deutschen in Ungarn dort ständig ein publizistisches Sprachrohr fanden (was im Übrigen auch zu einer misstrauischen Haltung ungarischer staatlicher Stellen führte<sup>34</sup>). Diese Vorbehalte wurden auch nicht durch die Tatsache entkräftet, dass zahlreiche deutschsprachige Priester für das „Sonntagsblatt“ Artikel verfassten, deren Loyalität zum ungarischen Staat ganz unbestritten war. Die Dissertationsschrift stellt deshalb einige der in der unmittelbaren Nähe Bleyers tätigen, mehrheitlich deutschsprachig publizierenden Priester in biografischen Skizzen vor (z.B. Franz Greszl, Franz Hufnagel, Johannes Huber). Eine Tatsache ist jedoch auch, dass die einzelnen Minderheitenbeschwerden wegen einiger Fälle von „Ungeduld“ im Sonntagsblatt, sowie wegen des Tons, mit dem das Blatt die ausländische deutsche Presse beeinflussen wollte, manchmal übertrieben dargestellt wurden. Die einzigartige und prioritäre Rolle des Sonntagsblattes bestand aber darin, dass das Blatt zwischen den an z.T. weit voneinander entfernten Punkten des Landes lebenden deutschsprachigen Gemeinden Kontakt herstellen konnte und dabei ihr Identitäts- und Zusammengehörigkeitsbewusstsein vertiefte. Das „Sonntagsblatt“ hat sie auf ihre sprachlichen und kulturellen Rechte aufmerksam gemacht; und hier wurde die Meinung derjenigen erst publiziert, die mit der Haltung der Kirche hinsichtlich der Minderheiten unzufrieden waren. Das „Sonntagsblatt“ hat mithin ein Forum geschaffen, das ohne es nicht vorhanden gewesen wäre. Um es zu wiederholen, in dem im Dissertationsprojekt behandelten historischen Zeitraum kam der Kirche entscheidender Einfluss hinsichtlich des Alltagslebens der deutschen Minderheit in Ungarn zu, insbesondere im Schulunterricht, und selbstredend im Bereich des religiösen Lebens (Liturgie, Seelsorge) sowie der Presseangelegenheiten im ständigen Kontakt mit den deutschsprachigen Gläubigen.

Das größte und schärfste kulturelle Problem bestand sicherlich in Bezug auf den Schulunterricht. Bereits 1923/ 1924 waren in Hinsicht auf den Elementarschulunterricht und die Minderheitenproblematik im ungarischen Staat per Gesetzesverordnung drei Schultypen definiert worden: Im Schultyp „A“ sollen sämtliche Fächer in der jeweiligen Minderheitensprache unterrichtet werden, mit Ungarisch als Pflichtfach; im Schultyp „B“ soll ein Teil der Fächer in Ungarisch, ein Teil in der Minderheitensprache und ein Teil in beiden Sprachen unterrichtet werden; im Schultyp „C“ sollen alle Fächer in Ungarisch unterrichtet werden, lediglich die Vermittlung von Lesen und Schreiben in der Minderheitensprache ist Pflichtfach.<sup>35</sup> Die Kirche hat sich

---

34 Darüber hinaus wurde das „Sonntagsblatt“ vom Deutschen Reich aus gefördert.

35 Wobei aber die praktische Durchführung der Verordnung auf Hindernisse stieß. S. hierzu auch die Ausführungen von *Seewann* 2012 (wie Anm. 17), S. 237–238.

bei den Schultypenwechseln reserviert verhalten, obwohl Bleyer großenteils durchaus akzeptable Forderungen gestellt hat. Die Bischöfe und die Pfarrer haben grundsätzlich die Unveränderlichkeit befürwortet, da sie einerseits Konflikte in den Siedlungen befürchteten. Weil die Regierung die Sabotage der örtlichen Verwaltung nicht effektiv verhindern konnte, sah sich – andererseits – die Kirche zu Veränderungen auch nicht verpflichtet. Die Kirche tat dies erst, als die Regierung – vor allem aus außenpolitischem Interesse – effektiver und durchschlagender gegenüber der Kirche aufgetreten ist. Die Kirche hätte sich bereits viel früher den Verordnungen anpassen können. Neben der häufigen Inkonsequenz der Durchführung der Regierungspolitik sowie neben der Angst vor den manchmal chauvinistischen Angriffen der Behörden hat sich die Kirche jedoch auch wegen ihres Bestehens auf ihr tatsächlich im Gesetz verankertes eigenes Entscheidungsrecht in Verbindung mit dem Unterricht zurückgehalten. Der Schultypwechsel wurde vom unteren Klerus mehrheitlich verhindert, obwohl die Pfarrer die Schulansprüche in einigen Siedlungen billigermaßen und offen behandelt haben. Die Situation der Pfarrer hat der gelegentliche Chauvinismus der örtlichen Behörden erschwert, der manchmal mit dem übertriebenen Patriotismus einiger Priester verbunden war, somit haben sich diese Prozesse gegenseitig verstärkt. Es gab viele Siedlungen, in denen die deutsche Bevölkerung freiwillig den Schultyp „C“ wählte und keine Veränderungen unternehmen mochte.

Ein wichtiges Anliegen der Dissertation war dabei, dass die Probleme der deutschen Minderheit nicht nur aus dem Gesichtspunkt der Entscheidungen auf der oberen Ebene, sondern auch „von unten“, durch das Verhalten des niederen Klerus dargestellt werden: Die Reaktionen auf die einzelnen Maßnahmen auf der lokalen Ebene und zugleich die allgemeine Einstellung gegenüber der ungarndeutschen Bevölkerung gilt es darzustellen. Denn während die Kirche im Schulunterrichtswesen im Wesentlichen auf der ungarischen Sprache bestand, hat sie dies im Bereich des religiös-gottesdienstlichen Sprachgebrauchs eher nicht getan: Beim Gebrauch der deutschen Sprache in Kirchenliedern, in Predigten und einigen Andachten wurde dem Klerus vor Ort mehr und freierer Spielraum zugestanden, um eine Vertiefung des Glaubenslebens zu fördern: Die Kommunikation in Verbindung mit der Seelsorge – Beichte, persönliches religiöses Leben – sollte so keine Hindernisse erfahren. Dennoch findet man auch in diesem Bereich Belege dafür, dass trotz eines hohen Anteils der ethnischen Deutschen in manchen Dörfern die ungarische Sprache bevorzugt wurde.<sup>36</sup> Das war meistens dann der Fall, wenn die deutsche Bevölkerung auch ungarisch sprach. Bleyer hat

---

36 In diesem Punkt darf ich nochmals auf Befunde der Dissertationsarbeit (wie Anm. 1) eigens verweisen.

jedoch mehrmals die fehlenden deutschsprachigen Messen und Andachten bemängelt und kritisierte öffentlich oder auf politisch-administrativer Ebene manche Schwierigkeiten im muttersprachlichen Religionsunterricht. Der Beschwerdebrief an Ministerpräsident István Bethlen vom 28. Juni 1930 über die sprachlichen Probleme der Ungarndeutschen im kirchlichen Leben und einer relativ harten Kritik am minderheitenpolitischen Verhalten der katholischen Kirche überhaupt mag ein Beispiel sein.<sup>37</sup>

In einem ihrer Teilabschnitte will die Dissertationanschrift zudem darlegen, welches Bild über Bleyer im Kreis des Klerus aufgrund der verschiedenen kirchlichen Berichte und Briefe entstanden ist. Obwohl die Rolle des ungarischen Klerus in der Assimilation auch von den bereits vorliegenden Forschungen nachgewiesen wurde, ist es wichtig, dass die Frage je nach geistlichen Würdenträgern bzw. nach den Diözesen noch einmal eingehend und differenziert betrachtet wird. Durch die Aufdeckung der verschiedenen und variierenden Stellungnahmen der Bischöfe können auch die hinter der Assimilation stehenden Beweggründe leichter erörtert werden. Dadurch kann auch beantwortet werden, warum und worin sich das Verhalten etwa der Esztergomer/ Graner Erzbischöfe János Csernoch (1913–1927) und Jusztinián Serédi (1927–1945) in Bezug auf die Minderheiten unterschieden hat. Aufgrund der recherchierten Archivquellen und der verarbeiteten Fachliteratur kann behauptet werden, dass die Kirche zahlreiche Gründe für die Befürwortung der Assimilation hatte. Die geographische Lage einzelner Diözesen entlang der Grenze, die Rückmeldungen des unteren Klerus, das teilweise schwankende Verhalten der Regierung in der Schulunterrichtsfrage, der gelegentliche Chauvinismus der Komitatsverwaltungen und der Verwaltung der Gemeinden, die Absichten einzelner geistlicher Würdenträger, der Patriotismus-Wettbewerb mit den christlichen Kirchen sowie die Schockwirkung nach dem Trianoner Friedensschluss haben das misstrauische Verhalten des ungarischen Klerus gegenüber den Minderheiten gefördert. Dank der kirchlichen Archivquellen können wir über die Rolle der Kirche in der Zwischenkriegszeit im Zusammenhang mit den ungarndeutschen Minderheitenfragen ein sehr differenziertes Bild zeigen – konkret über die durchaus verschiedenen Motivationen und die Unterschiede im Verhalten und Wirken der einzelnen Bischöfe. Zwar konnten die Hauptlinien des Verhaltens der Kirche schon aufgrund der bisherigen Fachliteratur skizziert werden, indessen fehlten bisher die Grundlagenforschungen über die einzelnen Diözesen.<sup>38</sup> Es muss an dieser Stelle durchaus betont wer-

---

37 Ungarisches Nationalarchiv (MNL OL) K28 216 C 8134/1932.

38 Untersucht wurden die Materialien der Kirchenverwaltung und des Schulinspektorats in der Periode zwischen 1919 und 1940 – zwischen dem Beginn des

den, dass das Verhältnis des katholischen Klerus zur deutschen Minderheit je nach Diözesen und Pfarreien unterschiedlich aussah und dass sehr viele Priester aus den Reihen des oberen und des unteren Klerus die Entwicklung des deutschsprachigen Glaubenslebens und kulturelle Rechte der Ungarn-deutschen aktiv befördert haben. Sehr wichtig erscheint also, dass das Verhalten der katholischen Kirche in der Zwischenkriegszeit aufgrund der Forschungsergebnisse hinsichtlich der einzelnen Diözesen und Siedlungen beurteilt werden kann.

Gleichzeitig wird auch untersucht, inwieweit sich das Kirchenbild von Bleyer selbst

- wegen des Verhaltens des ungarischen Klerus hinsichtlich der Minderheitenrechte
- sowie im Spiegel des Einflusses des Prinzips der Volksgemeinschaft bzw. der Ansichten der Kirche in Deutschland verändert hat.

Denn der Standpunkt der Kirche hinsichtlich der Minderheitenfrage wurde auch durch die Befürchtungen gegenüber dem deutschen Volksgemeinschaftsgedanken, der „Völkischen Idee“ und ihren pangermanistischen, radikalen Bestrebungen beeinflusst, eine Befürchtung, die durch die Expansivität der Außenpolitik von Deutschland aus weiter verstärkt wurde. Diese externen und internen, sich auch aus dem Trauma von Trianon ergebenden Wirkungen haben die Kirche in ihrer Situationserkenntnis nicht gerade unterstützt. Es wäre m. E. rationaler gewesen, zum Beispiel der prinzipienfesten Politik von Bleyer nachzugeben, da die zuvorkommende Gewährung der Minderheitenrechte sowie die Unterstützung der Tätigkeit des grundsätzlich staats-treuen und auf christlichen Grundlagen stehenden Volks-

---

Amtes von Bleyer als Minister für nationale Minderheiten und der Auflösung des Volksbildungsvereines (UDV). Dabei wurde vor allem auf die Dokumente fokussiert, die sich auf die deutschsprachige Minderheit sowie auf die Person von Bleyer beziehen. In kirchlichen Archiven, in denen auch die Dokumente des Pfarramtes zur Verfügung standen, wurden die Materialien der deutschsprachigen Pfarrämter in den Mittelpunkt der Forschung gerückt. Aufgrund dieser Gesichtspunkte wurden die Forschungen im Archiv der Kirchenprovinz Eger/Erlau, im Primatialarchiv in Esztergom/Gran, im Archiv der Diözese Győr/Raab, im Archiv der Kirchenprovinz Kalocsa/Kollotschau, im Bischofs- und Stiftsarchiv in Pécs/Fünfkirchen, im Bischofs- und Erzstiftsarchiv Szeged-Csanád/Szegedin-Tschanad, im Bischofsarchiv und im Archiv des Erzstifts in Székesfehérvár/Stuhlweißenburg, im Archiv der Diözese Szombathely/Steinamanger, im Bischofs- und Stiftsarchiv in Vác/Waitzen, sowie im Erzbischofs- und Stiftsarchiv in Veszprém/Wesprim durchgeführt. Als Quellenmaterial wurden ausschließlich Schriftquellen aus kirchlichen Archiven herangezogen und verwendet, Quellen, die im Thema größtenteils bisher nicht bekannt waren. Diese Materialerschließung stellt für sich ein wichtiges Ergebnis der Arbeit dar, da sie Einsichten in das Verhältnis der katholischen Kirche und der Deutschungarn erweitert und vertieft.

bildungsvereins (UDV) den Bewegungsraum der radikalen Mitglieder der deutschen Bewegung sowie den der Unzufriedenen sicherlich eingeschränkt hätten. Demgegenüber aber wurde der UDV sofort nach dessen Gründung von mehreren geistlichen Würdenträgern, vor allem jedoch von den Pfarrern auf dem Lande misstrauisch betrachtet, der Vertretung von großdeutschen Bestrebungen verdächtig gemacht oder sogar beschuldigt. Diese Einstellung war für Bleyer eine Enttäuschung.<sup>39</sup> Sein Verhalten wurde besonders seit den ausgehenden 1920er Jahren eindeutiger positioniert, als er – im radikalen Ton – das Verhältnis des Klerus zur deutschen Minderheit des Öfteren kritisiert hat. Das Prinzip der Volksgemeinschaft kam in der Denkweise von Bleyer nun immer stärker zur Geltung. Die Ursache dafür war indessen nicht nur sein erschüttertes Vertrauen in den katholischen Klerus, sondern auch die aktive Propagierung des Prinzips der Volksgemeinschaft in der deutschen Kirche, in der auch die Geltendmachung des Muttersprachgebrauchs eine besondere Stellung einnahm.<sup>40</sup> Gelegentlich des Besuchs des Bischofs von Osnabrück Wilhelm Berning in Budapest im Februar 1933, nannte Bleyer die katholische Kirche eine „Hochburg der Magyarisierung“ und der Assimilationsbestrebungen.<sup>41</sup> Die Kämpfe von Bleyer in seinen letzten Jahren beschäftigten sich genau mit eben diesem Dilemma, wie er die Interessen der Deutschen in Ungarn *mit* der Unterstützung der deutschen Reichspolitik so vertreten konnte, dass dabei die Loyalität zum ungarischen Staat in keiner Weise beeinträchtigt wurde.<sup>42</sup> Bleyers Absicht war, die Treue zum ungarischen Staat unter allen Umständen mit der Vertretung der Interessen der Deutschen in Ungarn zu verbinden – was tatsächlich ein fast unmögliches Unternehmen war. Dennoch ist das trotz seiner seit dem Ende der 1920er Jahre sehr intensiven kritischen Überlegungen bis zu seinem Tod das innigste persönliche Anliegen von Bleyer geblieben. Auch

39 Jakob Bleyer kritisierte die minderheitenpolitische Haltung der Kirche z.B. in seiner Rede in Freiburg auf der 68. Generalversammlung der Deutschen Katholiken am 31. August 1929. Der ganze Redetext in: *Tafferner* 1972 (wie Anm. 21), S. 394–401.

40 Mehr darüber *Richter, Reinhard*: Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik. Münster 2000.

41 Mehr über die ungarische Reise von Bischof Berning: *Grósz, András*: Kisebbségpolitikai mozaikok egy német főpásztori látogatáshoz. Berning, osnabrücki püspök magyarországi utazása (1933) [Minderheitenpolitische Mosaiksteine anlässlich des Besuches eines Oberhirten aus Deutschland. Die Reise des Bischofs Berning aus Osnabrück nach Ungarn, 1933]. Modern Magyarország. Az ELTE BTK Új – és Jelenkori Magyar Történelmi Doktori Programjának tudományos folyóirata. Különszám Pritz Pál tiszteletére. 2014. augusztus. Hg. v. Gábor Erdődy, s.u. <http://moma.elte.hu/wp-content/uploads/2014/08/mm.pdf> (Download: 21. Februar 2016), S. 89–103.

42 *Bleyer, Jakob*: A magyar és német viszony [= Die ungarische und deutsche Beziehung]. Magyar Szemle, V. kötet, 18. (1929) 2. sz., S. 114–124.

in der letzten Parlamentsrede von Bleyer am 9. Mai 1933 kommt dieses kaum lösbare Dilemma des Politikers stark zum Vorschein, eines Politikers, der sich auf Deutschland stützen möchte, jedoch die Zugehörigkeit und Loyalität zum ungarischen Staat nicht vernachlässigen kann und will – trotz seiner gefährlichen und teilweise unverantwortlichen politischen Taktik, seinen Beziehungen zum Reich, und trotz schärfster Kritik an der Minderheitenpolitik der ungarischen Regierungen. Es wurde mit großer Wahrscheinlichkeit durch das religiöse Verhalten von Bleyer – und durch seinen unerwarteten Tod am 5. Dezember 1933 – verhindert, dass sein Konflikt mit dem ungarischen katholischen Klerus sich hinsichtlich der Minderheitenfrage weiter vertiefte.



Das Haus der Vorfahren der Familie Bleyer in Au im Murgtal/nördlicher Schwarzwald. Im Vordergrund der Gedenkstein an Jakob Bleyer (Aufnahme: M. Prosser-Schell, 2013)

## Wallfahrten der Heimatvertriebenen in der SBZ/DDR

Seit der Reformation bestand in Mitteldeutschland – der späteren sowjetischen Besatzungszone (SBZ)/DDR – eine eindeutige und fast ausschließlich evangelisch geprägte Konfessionsstruktur; nur in wenigen geschlossenen katholischen Gebieten, in Städten oder industriellen Ballungsräumen konnten sich vereinzelt katholische Gemeinden etablieren.<sup>1</sup> Erst durch Flucht und Vertreibung<sup>2</sup> seit 1944/1945 kam es zur massenhaften Ansiedlung von Katholiken im „Kernland der Reformation“.<sup>3</sup>

Der Zustrom dieser Heimatvertriebenen in das Territorium der SBZ ließ die Gesamtzahl der Katholiken hier nahezu um das Dreifache zunehmen. Vor dem Krieg hatte es in diesem Gebiet rund 1,1 Millionen Katholiken gegeben. Von 1945 bis 1949 erhöhte sich die Gesamtzahl der Katholiken auf etwa 2,8 Millionen.<sup>4</sup>

Die Ankunft der Vertriebenen brachte für die katholische Kirche in Mitteldeutschland fundamentale Veränderungen mit sich. Die konfessionelle und konfessionskulturelle Landkarte wurde grundlegend geändert wie seit der Reformation und dem Dreißigjährigen Krieg nicht mehr. Die durch Glaubensspaltung und Konfessionalisierung entstandenen „mental maps“, „geistige Landkarten“, markierten einst „eine der stabilsten Tatsachen der

- 
- 1 Vgl. *Aschoff, Hans-Georg*: Diaspora in der DDR. In: Gatz, Erwin (Hg.): *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche III). Freiburg – Basel – Wien 1994, S. 127–133.
  - 2 Das Begriffspaar „Flucht und Vertreibung“ wird in der zeitgeschichtlichen Forschung und auch in vorliegendem Artikel oft verkürzend benutzt, um die aufeinander folgenden Ereignisse von Flucht, Vertreibung und (Zwangs-)Aussiedlung der Deutschen aus Ostmitteleuropa im Kontext des Zweiten Weltkrieges konzise zu beschreiben. Vgl. *Franzen, K. Erik/ Troebst, Stefan*: Vertreibung. In: *Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsaussiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar 2010, S. 693–696, hier S. 695.
  - 3 Vgl. *Pilvousek, Josef*: Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens. Überlegungen zu einem traditionellen Problem der Katholiken im Osten Deutschlands. In: März, Claus-Peter (Hg.): *Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit* (EThSt 65). Leipzig 1993, S. 9–23.
  - 4 Vgl. ebd., S. 11.

deutschen Geschichte in der Neuzeit.“<sup>5</sup> Mit den Bevölkerungsverschiebungen in Folge des Zweiten Weltkrieges waren diese zerschlagen worden.<sup>6</sup>

Offenkundig hatten 1945 Transformationsprozesse von entscheidender Bedeutung eingesetzt, die fulminante und nie gekannte Veränderungen mit sich brachten. Auch die Hermeneutik des Diasporabegriffs erfuhr eine Erweiterung, die der neuen Situation Rechnung trug. Die heimatvertriebenen Katholiken kamen in ein Gebiet, das durch die alte, konfessionelle Diaspora geprägt war und auch weiterhin geprägt sein sollte: die konfessionelle Minderheit der Katholiken<sup>7</sup> lebte in einer konfessionellen Mehrheit von Protestanten. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts behauptete dieser konfessionelle Diasporabegriff das Feld der theologischen und historischen Forschung.<sup>8</sup> Hinzu trat alsbald eine weitere, neue Form der Diaspora: Die konfessionelle Minderheit befand sich in einer einheitlich geprägten ideologischen Umwelt, was man mit „ideologischer oder weltanschaulicher Diaspora“ umschrieb.<sup>9</sup> Dieser Begriff tritt Mitte des 20. Jahrhunderts erstmals auf<sup>10</sup> und kennzeichnet die Situation der (heimatvertriebenen) Katholiken in der SED-Diktatur. Infolgedessen änderte sich auch das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche, sodass bezüglich der Ökumene neue Wege beschrritten werden konnten:

„Die Evangelischen waren nicht die ‚anderen‘. Die Kirchen verstanden sich in der gleichen Bedrängnis zusammengehörig. Die ‚anderen‘: das war die Partei, der Staatssicherheitsdienst, oftmals die Schule. Deswegen bestand der Abstand nicht mehr zwischen den Konfessionen, sondern zwischen den Christen einerseits und der marxistisch-

- 
- 5 Schindling, Anton: Wie entstand die deutsche Konfessionskarte der Jahre 1555 bis 1945? Die Territorien des Reichs und der baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. In: Holzbrecher, Sebastian/ Müller, Torsten W. (Hg.): Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge der (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Festschrift für Josef Pilvousek zum 65. Geburtstag (EThSt 104). Würzburg 2013, S. 285–298, hier S. 285.
- 6 Vgl. Großbötling, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013, S. 27, 31.
- 7 Vgl. Gatz, Erwin: Historische Aspekte zur Minderheitensituation von Katholiken in Deutschland. In: Riße, Günter/ Kathke, Clemens A. (Hg.): Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken. Paderborn 1999, S. 245–252.
- 8 Vgl. Ullrich, Lothar: Diaspora und Ökumene in dogmatischer (systematischer) Sicht. In: Kresing, Bruno (Hg.): Für die vielen. Zur Theologie der Diaspora. Paderborn 1984, S. 156–192, hier S. 182, 191.
- 9 Vgl. Ullrich, Lothar: Priester in der Diaspora. In: Ullrich, Lothar (Hg.): Kirche in nichtchristlicher Welt (EThSchr 15). Leipzig 1986, S. 55–76, hier S. 56.
- 10 Vgl. Ullrich: Diaspora und Ökumene (wie Anm. 8), S. 182, 191.

leninistischen durchgesetzten Gesellschaft andererseits: eine ideologische Diaspora.“<sup>11</sup>

Die Katholiken in der DDR lebten also in einer „doppelten Diaspora“<sup>12</sup>, die die Minderheitensituation der Katholiken gegenüber evangelischen Kirchen wie auch eine Minderheit von Christen in ideologischer (weltanschaulicher) Diaspora umschreibt.

Neben diesen „ideologisch-weltanschaulichen“ Problemen zeichnete sich sehr schnell eine zusätzliche Belastungsprobe ab: die hohe Fluktuation der Flüchtlinge. Der Abwanderungstrend der Vertriebenen spielte von Anfang an – ab 1948 dann in größeren Ausmaßen – eine bedeutende Rolle für die sich bildenden katholischen Gemeinden. Die Zahl der Vertriebenen in der SBZ hatte Ende 1947 ihren Höhepunkt von 4,4 Millionen erreicht. Trotz der Weiterwanderung vieler in die Westzonen konnte diese Zahl bis 1949 beibehalten werden, da starke Neuzugänge von „Umsiedlern“ zu verzeichnen gewesen waren. In den 1950er Jahren nahm die Anzahl der Vertriebenen in der SBZ/DDR deutlich ab; die Westwanderung bzw. „Republikflucht“ setzte sich bis zum Mauerbau 1961 kontinuierlich fort.<sup>13</sup> Das Problem der „Wanderung“ bzw. die „Frage des Bleibens“ sollte sich für die katholischen Gemeinden bis 1989 als virulent erweisen.<sup>14</sup>

- 
- 11 *Friemel, Franz Georg*: Diasporaprobleme. Furcht vor Isolierung. In: Riße, Günter/Kathke, Clemens A. (Hg.): *Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*. Paderborn 1999, S. 469–483, hier S. 481f.
- 12 Der Terminus „doppelte Diaspora“ in Bezug auf die Situation der Katholiken auf dem Gebiet der SBZ/DDR wurde erstmals 1982 von Dr. Martin Höllen (Berlin) gebraucht. *Höllén, Martin*: Kirche zwischen Elbe und Oder. Katholiken in SBZ und DDR von 1945 bis heute. In: Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (Hg.): *Keht um und glaubt – erneuert die Welt. 87. Deutscher Katholikentag vom 1. September bis 5. September 1982 in Düsseldorf. Die Vortragsreihen: Gestalten des Glaubens, Zeugen des Glaubens, Fragen zur Zeitgeschichte nach 1945 (Deutscher Katholikentag 87)*. Paderborn 1982, S. 304–320. Ebenso *Höllén, Martin*: Kirche zwischen Elbe und Oder. Katholiken in SBZ und DDR von 1945 bis heute. In: Kresing, Bruno (Hg.): *Für die vielen. Zur Theologie der Diaspora*. Paderborn 1984, S. 223–243, hier S. 223.
- 13 Vgl. *Schwartz, Michael*: Vertriebene und Umsiedlerpolitik. Integrationskonflikte in den deutschen Nachkriegs-Gesellschaften und die Assimilationsstrategien in der SBZ/DDR 1945–1961 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 61). München 2004, S. 54; *Heidemeyer, Helge*: Vertriebene als Sowjetzonenflüchtlinge. In: Hoffmann, Dierk u.a. (Hg.): *Vertriebene in Deutschland. Interdisziplinäre Ergebnisse und Forschungsperspektiven (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, Sondernummer)*. München 2000, S. 237–249.
- 14 Vgl. *Pilvousek*: Flüchtlinge (wie Anm. 3).

### Die „Umsiedler“-Politik der SED

Die Gründe für eine Weiterwanderung der Heimatvertriebenen in den „Westen“ sind verschieden. Sicherlich spielten der Lastenausgleich der Bundesrepublik und die staatlichen Repressionen in der SBZ/DDR eine Rolle. Die „kurzfristige und ephemere *Umsiedlerpolitik*“<sup>15</sup> der SBZ/DDR beförderte zweifellos durch eine verordnete Assimilation zusammen mit dem verordneten Heimatverzicht in weiten Teilen diese Westabwanderung.

Die „Umsiedlerpolitik“ in der SBZ/DDR folgte zwei Maßgaben: zum einen der Deklaration der Unmöglichkeit der Rückkehr der Vertriebenen in die alte Heimat – Menschen auf „gepackten Koffern“ mit abwartender Grundhaltung konnte man beim Aufbau des Sozialismus nicht gebrauchen – zum anderen die Gleichberechtigung mit sozialpolitischen Integrationshilfen in der neuen Heimat.<sup>16</sup> Diese von der Sowjetischen Militäradministration und der KPD/SED getragene „Umsiedlerpolitik“ war bestimmt vom Endziel der rückhaltlosen Assimilation der Vertriebenen in die Ankunftsgesellschaft.<sup>17</sup>

Das Vertriebenenproblem wurde in der DDR-Öffentlichkeit und in den staatlich kontrollierten Medien ab 1953 nicht mehr thematisiert<sup>18</sup> und dem gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozess untergeordnet.<sup>19</sup> Ein SED-Funktionär hielt diesbezüglich zusammenfassend fest:

„Es gibt bei uns keine Umsiedlerfrage. Die neuen Bürger haben ihre neue Heimat gefunden. Die täglichen Probleme des Aufbaus, ihre volle Einschaltung in die politischen Ereignisse lassen Sentimentalitäten nicht zu. Solch ein chauvinistischer Revanchebegriff wie ‚heimatvertrieben‘ existiert nicht im Wortschatz eines Bürgers der Deutschen Demokratischen Republik.“<sup>20</sup>

15 *Schwartz*: Vertriebene (wie Anm. 13), S. 33.

16 Vgl. *Schwartz, Michael*: Die sowjetische Besatzungszone in Deutschland als Aufnahmegebiet für deutsche Flüchtlinge und Vertriebene nach dem Zweiten Weltkrieg. In: *Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsaussiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts.* Wien/Köln/Weimar 2010, S. 605–608, hier S. 606.

17 Vgl. *Schwartz*: Vertriebene (wie Anm. 13), S. 30.

18 Vgl. *Hahn, Eva/ Hahn, Hans Henning*: Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legenden, Mythos, Geschichte. Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, S. 567–583.

19 Vgl. *Amos, Heike*: Die Vertriebenenpolitik der SED 1949 bis 1990. München 2009, S. 256.

20 *Hoffmann-Ostwald, Daniel*: Einige Bemerkungen zur Diskussion um den sozialistischen Heimatbegriff. In: *Deutscher Kulturbund. Bezirksleitung Gera (Hg.): Sozialistische Heimat. Beiträge zum sozialistischen Heimatbegriff.* o.O. 1959, S. 19–36, hier S. 34.

Ab 1952/1953 wurden die Vertriebenen und ihre Aktivitäten als Unruhepotential in der Gesellschaft (innenpolitisch) und als Störfaktor in den ohnehin schwierigen Beziehungen zwischen der DDR und Polen sowie zwischen der DDR und der Tschechoslowakei definiert (außenpolitisch). Damit begann die „negative Vertriebenenpolitik“<sup>21</sup> des SED-Regimes, die vor allem in zwei Bereichen sichtbar wurde: zum einen in der Frage der Formierung landsmannschaftlicher Treffen bzw. Selbstorganisationsversuchen der „Umsiedler“<sup>22</sup> und zum zweiten in der Haltung der Vertriebenen bzw. der Bevölkerung insgesamt zur Oder-Neiße-Grenze.<sup>23</sup>

Besondere Vertriebenenvereinigungen würden nämlich aus SED-Sicht automatisch zum Aufbau von „Revanchistenorganisationen“<sup>24</sup> führen, die die Oder-Neiße-Grenze und damit den Weltfrieden infrage stellen.<sup>25</sup> Landsmannschaftliche Gruppierungen, Tendenzen zur Selbstorganisation von Vertriebenen und jede kulturelle Sonderidentität wurden daher von der SED verboten und vehement verfolgt. Die Geschichte von Flucht und Vertreibung wurde in Mitteldeutschland tabuisiert.<sup>26</sup>

Darum nahm die Relevanz innerkirchlicher Vertriebenenorganisationen erheblich zu, und auch die Kirchen gerieten mit ihrer Tätigkeit unter verstärkte polizeistaatliche Observation des SED-Staates.<sup>27</sup> Der Katholizismus

---

21 *Ther, Philipp*: Deutsche und polnische Vertriebene. Gesellschaft und Vertriebenenpolitik in der SBZ/DDR und in Polen 1945–1956. Göttingen 1998, S. 230.

22 Vgl. *Lotz, Christian*: Die Landsmannschaft Schlesien in den erinnerungspolitischen Kontroversen zwischen Ost und West. In: Stickler, Matthias (Hg.): *Jenseits von Aufrechnung und Verdrängung. Neue Forschungen zu Flucht, Vertreibung und Vertriebenenintegration* (Historische Mitteilungen – Beihefte 86). Stuttgart 2014, S. 99–108.

23 Vgl. *Amos*: Vertriebenenpolitik (wie Anm. 19), S. 24.

24 Die SED-Propaganda warnte 1968: „Die Umsiedlerorganisationen, die heute in Westdeutschland bestehen, gehören zu jenem System staatlicher und nichtstaatlicher Einrichtungen, das zur Verwirklichung der revanchistischen Politik aufgebaut wurde.“ Nationalrat der Nationalen Front des demokratischen Deutschland/ Dokumentationszentrum der staatlichen Archivverwaltung der DDR (Hg.): *Braunbuch. Kriegs- und Naziverbrecher in der Bundesrepublik und in Westberlin. Staat, Wirtschaft, Verwaltung, Armee, Justiz, Wissenschaft*. Berlin <sup>3</sup>1968, S. 282.

25 Vgl. *Schwartz, Michael*: Sowjets – Kommunisten – Einheimische – Vertriebene. Zum Spannungsfeld der „Umsiedler“-Integration in der SBZ/DDR. In: *Pilvousek, Josef/ Preuß, Elisabeth* (Hg.): *Aufnahme – Integration – Beheimatung. Flüchtlinge, Vertriebene und die „Ankunftsgesellschaft“* (Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte; 3). Münster 2008, S. 9–27, hier S. 19.

26 Vgl. *Schwartz, Michael*: Vertriebene im doppelten Deutschland. Integrations- und Erinnerungspolitik in der DDR und in der Bundesrepublik. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 56 (2008), S. 101–151.

27 Vgl. *Schwartz*: Vertriebene (wie Anm. 13), S. 558.

war – zusammen mit dem Protestantismus – die einzige widerwillig geduldete weltanschauliche Alternative zum Staatssozialismus.<sup>28</sup>

### *Wallfahrten als kirchliche Zentralereignisse*<sup>29</sup>

Durch die Abtrennung der deutschen Ostgebiete und die verstärkte Sicherung der Ostgrenze der SBZ waren die zahlreich besuchten heimatlichen Wallfahrtsorte für die vertriebenen Katholiken zunächst nicht mehr zugänglich<sup>30</sup>: Die Wallfahrtskirche Maria Kulm im Egerland, der Muttergottesberg bei Grulich im Sudetenland, der Berg Hostein in Mähren, Trebnitz und Annaberg in Schlesien und viele andere mehr waren davon betroffen.<sup>31</sup> Die Errichtung der Interzonen- bzw. Staatsgrenze zwischen der DDR und der Bundesrepublik Deutschland verwehrte den Vertriebenen der SBZ/DDR eine dauerhafte Teilnahme an den in Westdeutschland sich großer Beliebtheit erfreuenden Flüchtlingswallfahrten.<sup>32</sup> Nicht nur deshalb etablierte sich in der SBZ/DDR ein eigenes Wallfahrtswesen, das in der mitteleuropäischen Diaspora eine wesentliche Form der Volksfrömmigkeit und Ausdruck religiösen Lebens darstellte: So fanden auf dem Gebiet der DDR in den 1950er Jahren mehr als 70 katholische Wallfahrten im Jahr statt, was eine nie da gewesene Höchstzahl darstellt.<sup>33</sup> Sie etablierten sich zu kirchli-

28 Vgl. Maser, Peter: Niemals voll in das Regime integriert. Kirchen in der DDR. Erfurt 2013.

29 Vgl. Müller, Torsten W.: In der Fremde glauben. Die Auswirkungen von Flucht und Vertreibung im Ostteil des Bistums Fulda (EThSt 108). Würzburg 2015, S. 145–160.

30 Die Grenze der SBZ im Osten war in den ersten Nachkriegsjahren sogar besser bewacht als die im Westen, um einen „Rückfluss“ der Heimatvertriebenen zu unterbinden. Vgl. Trutkowski, Dominik: Der geteilte Ostblock. Die Grenzen der SBZ/DDR zu Polen und der Tschechoslowakei (Zeithistorische Studien; 49). Köln/Weimar/Wien 2011, S. 28f.

31 Vgl. dazu u.a. Grulich, Rudolf: Maria – Königin des Ostens. Wallfahrten zu marianischen Pilgerorten Osteuropas. München 2011, S. 30–33.

32 Vgl. Schroubek, Georg R.: Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V.; 5). Marburg 1968; Schrenk, Adolf/ Hautmann, Herbert: Aus Not und Elend zu den Nothelfern. Zu den 62 Wallfahrten der Heimatvertriebenen nach Vierzehnheiligen 1946–2007. Forchheim 2008.

33 Vgl. Stolzenbach, Fridel: Die Katholiken in der DDR. Ein Tatsachenbericht. Hg. v. d. Parteileitung der CDU. Berlin 1957, S. 14–16; Kösters, Christoph (Hg.): Akten deutscher Bischöfe. DDR 1951–1957 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A: Quellen 58). Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, S. 420–424.

chen Großveranstaltungen, die wesentlich zur Präsenz – auch im öffentlichen Bereich – der katholischen Kirche Mitteldeutschlands beitragen.<sup>34</sup>

Exemplarisch soll hier das Wallfahrtswesen im Ostteil des Bistums Fulda (das heutige Bistum Erfurt im Bundesland Thüringen) bis 1955 vorgestellt werden. In diesem Gebiet, das seit 1945 von seinem zuständigen Bischof durch die Interzonen- und Staatsgrenze getrennt war und neue kirchliche Strukturen benötigte, lebten vor dem Einsetzen der Migrationsströme etwa 133.000 Katholiken; nach Vertreibung und Zwangsaussiedlungen stieg ihre Zahl bis 1949 auf 444.000 an, was einer Steigerung von über 234 % entspricht.<sup>35</sup>

Die Schaffung kirchlicher Zentralereignisse und -orte im Ostteil des Bistums Fulda nahm ihren Anfang in der Nachkriegszeit mit dem Zuzug katholischer Volksgruppen in rein protestantische Gebiete. Denn Wallfahrten waren in der mitteldeutschen Diaspora ein geeignetes Mittel, die vertriebenen Katholiken zusammenzurufen. War es aber ebenso möglich, ihnen durch „die Möglichkeit zur Wallfahrt auch hier die Fremde leichter zur neuen Heimat werden“<sup>36</sup> zu lassen? Alte, bedeutende und neu entstehende Wallfahrtsorte sollen vorgestellt und analysiert werden.

### *Alte Wallfahrtsorte*

Das Wallfahrtswesen hat in den volkskirchlich-katholischen Teilen des Aufnahmegebietes eine lange Tradition.<sup>37</sup> Im Eichsfeld wallfahrtet man noch heute nach Etzelsbach, zum Klüschchen Hagis, nach Breitenholz, Dingelstädt, Worbis, Wingerode, Burgwalde, Beberstedt und vor allem zum

---

34 Eine eingehende Untersuchung zum Thema „Wallfahrten in der SBZ/DDR“ steht noch aus, deshalb können hier nur erste Ansätze einer wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Thematik geboten werden. Exemplarisch für eine Untersuchung des Wallfahrtswesens in der DDR gelten folgende Aufsätze: *Pilvousek, Josef*: Zur Geschichte der Elisabethwallfahrt 1957. In: Blume, Dieter/ Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze. Petersberg 2007, S. 591–601; *Pilvousek, Josef*: Das Elisabethjubiläum 1981. Wallfahrt und „Katholikentreffen“. In: ThG 50 (2007), S. 117–128; *Pilvousek, Josef*: Das Elisabethjubiläum 1981. Glaubensfeier, Wallfahrt, „Katholikentreffen“. In: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 3 (2007), S. 139–161.

35 Vgl. *Pilvousek*: Flüchtlinge (wie Anm. 3), S. 12.

36 *Döbler, Kurt*: Was denkst du über Wallfahrten? In: Marienkalender 59 (1957), S. 60–63, hier S. 61.

37 Es gab auch traditionelle Wallfahrtsorte außerhalb des Eichsfeldes: zum Bsp. die Frauenwallfahrt zur Muttergottes vom Huy, die Kreuzwallfahrt nach Wechselburg oder die Wallfahrt zu ULF von Neuzelle.

Hülfensberg, dem „Nationalheiligtum des Eichsfeldes“.<sup>38</sup> Auch die große Leidensprozession am Palmsonntag in Heiligenstadt zieht zahlreiche katholische Gläubige an.<sup>39</sup> In der Rhön kennt man die Feier am Fest Maria Schnee, dem großen „Verlöbntag“ des Geisaer Landes.<sup>40</sup> Zu all diesen Stätten brach die Tradition des Wallfahrens in der Zeit nach 1945 nie ab.

In der Nachkriegszeit begannen auf dem Hülfensberg wieder die regelmäßig stattfindenden Wallfahrten. Im Mai 1945 betrug die Anzahl der Teilnehmer aus den Gemeinden oft das Doppelte, ja zuweilen sogar das Drei- und Vierfache im Vergleich zu den vorangegangenen Jahren.<sup>41</sup> Die Besatzungsmacht ließ die Wallfahrer gewähren: „Die amerikanischen Soldaten betrachten mit großem Staunen und ehrfurchtsvoller Zurückhaltung all das.“<sup>42</sup>

Seit 1948 sind Jugendwallfahrten auf dem Hülfensberg belegt, deren Teilnehmer sich zum Großteil aus Eichsfeldern zusammensetzten. Es waren stets um die 10.000 Jugendliche, die auf den Berg wallfahrteten.<sup>43</sup> So entwickelte sich diese Wallfahrtsstätte auch zu einem Anziehungspunkt für Heimatvertriebene, da der Hülfensberg die „Neubürger“ an die Wallfahrtsorte ihrer alten Heimat erinnerte.<sup>44</sup> Er wurde regelmäßig und oft von ihnen besucht. Aus Witterda und Erfurt nahmen seit 1948 Pilger an der Wallfahrt teil, die einen Sonderzug nutzten, der bereits um kurz nach drei Uhr morgens in Erfurt abfuhr.<sup>45</sup> Etwa 200 heimatvertriebene Katholiken der Gemeinde

---

38 Vgl. zu sämtlichen Wallfahrten die Zusammenstellungen *Kepler, Josef*: Wallfahrtsland Eichsfeld. Hg. v. Amt für Wirtschafts- und Strukturentwicklung des Landkreises Eichsfeld. Heiligenstadt 1998; *Kepler, Josef*: Das Wallfahrtsland Eichsfeld. „Procedamus in pace – lasst uns in Frieden wallen!“. In: Stiftung der Kreissparkasse Eichsfeld (Hg.): Die Herzen sind einander zugewandt. Papst Benedikt XVI. im Eichsfeld. Duderstadt 2012, S. 35–42.

39 Vgl. *Schüttel, Hermann*: Die große Leidensprozession in Heiligenstadt. Heiligenstadt 1996.

40 Vgl. *Schröter, Adelbert*: Land an der Straße. Die Geschichte der katholischen Pfarreien in der thüringischen Rhön. Leipzig 1966, S. 75–80.

41 Gründe hierfür können unter anderem das starke Zunehmen an religiösem Interesse bei den Menschen sowie das Bedürfnis nach Katastrophenverarbeitung sein.

42 PfA Mackenrode: Chronik der Kirchengemeinde Mackenrode. Band 2.

43 Vgl. Jugendwallfahrt zum Hülfensberg. In: Thüringer Tageblatt vom 5.7.1949; *Siebert, Heinz*: Christus unser Friede! In: Marienkalender 54 (1952), S. 112; Die Hülfnstage. Aus dem Eichsfeld. In: Tag des Herrn. Katholisches Kirchenblatt 2 (1952), S. 96.

44 Vgl. *Lindemann, Gerhard*: Von der Novemberrevolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1918–1962). In: Schmiedl, Joachim (Hg.): Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts (Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts; 3). Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, S. 289–631, hier S. 531.

45 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV m, Aktennotiz Paul Friederichs, 31.5.1949.



Abb. 1: Das romanische Hülfskreuz ist das Wallfahrtsziel der Pilger zum Hülfsenberg im südlichen Eichsfeld (Thüringen). Foto: Alexander Franke.

Bad Sulza unternahmen in der Nachkriegszeit eine Wallfahrt auf den Hülfsenberg.<sup>46</sup> Auch aus der neu errichteten Seelsorgestelle Großbrennbach pilgerte man auf den Berg.<sup>47</sup> 1950 waren es rund 900 Wallfahrer, die mit einem Sonderzug aus Erfurt in das Eichsfeld pilgerten, ein Jahr später reisten 1.478 Teilnehmer aus Bad Sulza, Apolda, Weimar, Berka, Vieselbach, Hochheim, Erfurt, Sömmerda, Stotternheim, Gispersleben, Elxleben, Andisleben, Witterda und Gebesee zur Wallfahrt auf den Hülfsenberg.<sup>48</sup>

46 Vgl. Radig, *Lothar-Joachim*: 700 Jahre St. Johanneskirche Bad Sulza. Bad Sulza 1993, S. 14.

47 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Paderborn bzw. Fulda: Pfarreien, Dekanate, Stiftungen, Einrichtungen etc. auf dem Gebiet der heutigen Diözese Erfurt, Großbrennbach, *Katholisches Leben in Großbrennbach* (Thüringen), 1953.

48 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV m, Aktennotiz, *Wallfahrts-Sonderzug zum Hülfsenberg am Sonntag, den 8. Juli 1951*, 13.7.1951.

Am Pfingstfest 1949 fuhr der Seelsorger von Ebeleben, Franziskanerpater Ludwig Bogdanski, mit Jugendlichen zum Hülfsberg, um mit ihnen eine eigene „Jugendwallfahrt“ zu veranstalten.<sup>49</sup>

Der Präses des Franziskanerklosters Hülfsberg, Pater Capistran Bavendiek<sup>50</sup>, schrieb über das Wallfahrtswesen:

„Im vorigen Jahr [also 1951] waren an den Hülfsstagen 15.000 Pilger hier oben. Die kleineren Gemeinden der Diaspora kommen mit Autobussen, die größeren mit Sonderzügen. So traf im vorigen Jahr am 1. Juli ein Sonderzug aus Gotha ein mit 1.000 Pilgern, am 8. Juli ein Sonderzug aus Erfurt und Weimar mit 2.000 Pilgern, am 15. Juli ein Sonderzug von Mühlhausen mit 1.400 Pilgern, am 9. September ein Sonderzug von Langensalza mit 575 Pilgern. Im ganzen waren 1951 etwa 43.000–45.000 Pilger auf dem Hülfsberg.“<sup>51</sup>

Durch die weitere Abriegelung der innerdeutschen Grenze und die Errichtung eines ständig bewachten Sperrgebietes der DDR entlang ihrer Westgrenze 1952<sup>52</sup> – der Hülfsberg gehörte zunächst zur Fünf-Kilometer-Sperrzone, ab 1962 zum 500-Meter-Schutzstreifen in unmittelbarer Nähe zur Staatsgrenze<sup>53</sup> – waren der Zugang zum Berg und auch das Wallfahrtswesen enorm eingeschränkt.<sup>54</sup> Ersatzorte und -wallfahrten mussten gefunden werden.

An bereits bestehenden Orten mit langer Wallfahrtstradition entstanden auf Initiative kirchlicher Mitarbeiter des Eichsfeldes neue Wallfahrten, die zunächst auch nur an Eichsfelder Katholiken gerichtet waren: seit 1957 die Männerwallfahrt zum Klüsch Hagis und seit 1961 die Frauenwallfahrt zum Kerbschen Berg bei Dingelstädt. Erst in den Folgejahren nahm die Zahl der Teilnehmer aus der Diaspora bzw. aus der gesamten ehemaligen DDR stark zu.<sup>55</sup>

49 Vgl. BAF: 015–00, Fasz. 1, Pater Mattelé an Bischof von Fulda, 9.6.1949.

50 Josef Bavendiek, P. Capistran OFM: geb. 1903 in Mühlen (Oldenburg), 1925 Eintritt in den Franziskanerorden, 1931 Priesterweihe in Paderborn, Missionsprokurator in Dorsten, Paderborn und Halle. 1940–1943 Pfarrvikar auf dem Hülfsberg, 1944–1949 Seelsorger in Hiddingsel und Warendorf, 1949–1978 Kloster Hülfsberg, 1978 i.R. in Mühlen und Warendorf, gest. 2001 in Warendorf.

51 Die Hülfsstagen. Aus dem Eichsfeld, S. 96.

52 Vgl. Lapp, Peter Joachim: Dauerausnahmezustand. Die Überwachung der Grenzbevölkerung in der DDR. In: DA 35 (2002), S. 210–219.

53 Vgl. Arens, Heribert (Hg.): 150 Jahre Franziskaner auf dem Hülfsberg. Hülfsberg 2010, S. 29, 31.

54 Vgl. Lindemann: Novemberrevolution (wie Anm. 44), S. 530–533.

55 Bei der dritten Männerwallfahrt 1959 sah man bereits Autos aus Bitterfeld, Erfurt, Gotha und der Rhön, 1960 erging die Einladung nicht nur an die Männer des Eichsfeldes, sondern an alle Gemeinden und Seelsorgstellen im Ostteil des

### Neue Wallfahrtstraditionen

Für die Diasporaseelsorge waren es pastorale Entscheidungen von großer Tragweite, dass nach 1945 Wallfahrtstraditionen neu geschaffen wurden. Das Stärken der neu entstehenden Gemeinschaft und des Bewusstseins der Zusammengehörigkeit im Glauben, das Erleben von Orts- und Weltkirche sowie die Erleichterung der Eingliederung der Heimatvertriebenen in den Ostteil der Diözese Fulda waren gewichtige Aspekte für das Etablieren von Wallfahrten in der Diaspora.<sup>56</sup> Zunächst waren es aber auch Dekanatstage, Gemeindetreffen oder lokale, örtlich begrenzte „Wallfahrten“, die als gemeinschaftsstärkende Begegnungen das katholische Leben der Nachkriegszeit Thüringens bestimmten. Das 1950 gegründete Erfurter Seelsorgeamt empfahl diese örtlichen Wallfahrten ausdrücklich.<sup>57</sup>

1946 fanden in Frankenhain im Landkreis Arnstadt in der Friedhofskapelle des Dorfes sogenannte „Notwallfahrten“ statt, die die Tradition der deutsch-böhmischen Gnadenorte Quinau im Erzgebirge und Mariaschein fortführen sollten. In einem Bericht heißt es hierzu:

„Wir gingen aber nicht prozessionsweise mit Fahnen, Marienbildern und Gesang, sondern so, wie sonst zum Gottesdienst. Dort wurde ein feierlicher Gottesdienst mit Predigt und Marienliedern abgehal-

---

Bistums Fulda. Auch die Frauenwallfahrt – zunächst nur für Frauen des Kommissariatsbezirkes Heiligenstadt gedacht – etablierte sich in den Jahren ab 1961 mehr und mehr zu einer eichsfeldüberschreitenden Wallfahrt. 1963 kamen 93 Omnibusse u.a. aus Nordhausen, Mühlhausen, Eisenach, Bad Langensalza, Eisenach, Erfurt, Sondershausen, Sömmerda, Sangerhausen, Bad Salzungen, Schmalkalden, Treffurt und Schönweida. Vgl. *Dietrich, Heinrich/ Simon, Thomas*: Die Anfänge der Männerwallfahrt. In: Referat Erwachsenenseelsorge Heiligenstadt (Hg.): 40 Jahre Männerwallfahrt. Heiligenstadt o.J. [1997], S. 11–14, hier S. 12f. Referat Erwachsenenseelsorge Heiligenstadt (Hg.): Männerwallfahrt zum Klüschen Hagis 1957–2006. Sondershausen 2006, S. 3; *Seelsorgeamt Erfurt* (Hg.): 40 Jahre Frauenwallfahrt. Erfurt 2001, S. 15–17.

- 56 Vgl. *Bockholt, Adeltraud*: Wallfahrt in der Diaspora. In: Jahr des Herrn. Katholisches Hausbuch 8 (1959), S. 198–199; *Knauff, Wolfgang*: Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980. Mainz 1980, S. 46f; *Preuß, Elisabeth*: Gesandt in diese Zeit – Hugo Aufderbeck und die Bedeutung der Wallfahrten. In: Pilvousek, Josef/ Preuß, Elisabeth (Hg.): Hugo Aufderbeck 1909–1981. Heiligenstadt 2009, S. 93–101, hier S. 93f.
- 57 „Darüber hinaus möge aber auch überlegt werden, welche Wallfahrten im eigenen Bezirk, etwa in den einzelnen Seelsorgsbezirken veranstaltet werden können, und wie man sie durchführen kann. Auch dafür schon planen bezgl. des Ortes und des Termines! (Z.B. ein Geistlicher vereinbart mit dem Nachbargeistlichen den Wallfahrtsort. Dort ausgiebig Beichtgelegenheit bieten, möglichst Levitenamt, Festpredigt und Kommunionempfang.)“ BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, Cla6, Schreiben Dr. Gärtner, 11.4.1950.

ten, einmal war auch ein sudetendeutscher Priester mitgekommen. Nachdem noch verschiedene Gebete verrichtet waren, gingen wir ebenso still, wie wir gekommen, wieder heim.<sup>58</sup>

Prozessionen waren in der SBZ genehmigungspflichtig, weshalb man in Frankenhain auf äußere Zeichen und Frömmigkeitsformen wie Fahnen und Gesang verzichten musste. Hinzu kam, dass das Treffen der sudetendeutschen Katholiken gegen das erlassene Koalitionsverbot verstieß und man aus diesem Grund ein öffentlichkeitswirksames Auftreten vermied.

Speziell für die Schlesier in Thüringen kam der Breslauer Weihbischof Joseph Ferche<sup>59</sup> nach Erfurt, um mit seinen Landsleuten am 13. Oktober 1946 eine Hedwigsfeier durchzuführen.<sup>60</sup> Nach 1947 feierten die Gemeinden Gehren und Großbreitenbach um den 2. Juli (Fest Mariä Heimsuchung) auf dem „Langen Berg“ zwischen den beiden Orten gemeinsam einen Wallfahrtsgottesdienst.<sup>61</sup> Im marianischen Jahr 1954 pilgerten Gläubige aus Neustadt (Orla) in das Marienheiligtum nach Friedrichroda.<sup>62</sup> Dort initiierte das Säkularinstitut der Schönstätter Marienschwestern seit 1950 zahlreiche Marienwallfahrten.<sup>63</sup> Auch in Rastenberg fanden mehrere stark besuchte Marienwallfahrten statt.<sup>64</sup> 1945 errichtete der Geistliche der Rhöner Gemeinde Geismar, Pfarrer Karl Wachtel<sup>65</sup>, auf dem Weiherberg eine Marienkapelle mit dem Gnadenbild der Gottesmutter von der Immer-

58 *Schroubek*: Wallfahrt (wie Anm. 32), S. 73f.

59 Joseph Ferche: geb. 1888 in Pschow (Oberschlesien), 1911 Priesterweihe in Breslau, 1940 Weihbischof in Breslau, 1946 Ausweisung aus Schlesien, Aufenthalte in Berlin, Görlitz und Erfurt, 1947 Weihbischof in Köln, gest. 1965 in Köln.

60 Vgl. *Holzbrecher, Sebastian*: Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965). Seelsorger zwischen den Fronten (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte; 17). Münster 2007, S. 85.

61 Vgl. *Passek, Joachim*: „Die im Dunkeln sieht man nicht.“ Die unvollendeten Memoiren eines deutschen Schwerverbrechers (unveröffentl. masch., im Bestand der FKZE). o.O. o.J., S. 109.

62 Vgl. 100 Jahre Katholische Kirche St. Marien in Neustadt (Orla) 1905–2005. o.O. o.J. [2005], S. 31.

63 Vgl. *Bons, Ulrike*: Wie Glaube Gestalt annimmt. 50 Jahre Heiligtum Friedrichroda. Geschichte und Geschichten. Berlin 2003, S. 18–20.

64 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meinungen, Zentralregistratur, Stellenakten Rastenberg, Pfr. Kempf an das Generalvikariat Erfurt, 21.5.1954. – „Die Katholiken der Seelsorgestelle Großbreitenbach ziehen alljährlich mit einer Anzahl von 200–300 Teilnehmern nach Rastenberg zur Marien-Maifeier.“ BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Paderborn bzw. Fulda: Pfarreien, Dekanate, Stiftungen, Einrichtungen etc. auf dem Gebiet der heutigen Diözese Erfurt, Großbreitenbach, Katholisches Leben in Großbreitenbach (Thüringen), 1953.

65 Karl Wachtel: geb. 1901 in Rüdighheim, 1926 Priesterweihe, 1943–1957 Pfarrer in Geismar (Rhön), gest. 1957.

währenden Hilfe.<sup>66</sup> Hierher pilgerten die Gläubigen des Dekanates Geisa stets am Pfingstmontag. Noch 1979 war diese Wallfahrt Anziehungspunkt für rund 1.500 Gläubige.<sup>67</sup>

Pfarrer Friedrich Driemer<sup>68</sup> initiierte im Mai 1949 eine Marienwallfahrt nach Bilzingsleben, einem protestantisch geprägten Ort, in dem er seit seiner Vertreibung ansässig war. Etwa 500 Gläubige aus den umliegenden Ortschaften nahmen an der Wallfahrt mit der Gelegenheit zum Beichten, mit einem Levitenhochamt inklusive 20 Ministranten und Kirchenchor sowie einem Marienspiel teil.<sup>69</sup> Die Seelsorgehelferin und Organistin fasste die Stimmung der Wallfahrer zusammen:

„Hochamt in der Diaspora? Nein, bei den ersten Tönen des Kyrie versinkt die fremde Kirche, wir sind daheim. Daheim in unseren schönen Kirchen des Ostens! Das Gloria jubelt. Was die Umsiedler da unter mir bewegt, daß einer nach dem anderen zum Taschentuch greift, um sich die Augen zu trocken, das empfinde auch ich: Heimweh und Sehnsucht, aber auch Glück, Friede und tiefe Dankbarkeit für dieses Erlebnis.“<sup>70</sup>

Seit 1948 findet eine (Frühlings-)Wallfahrt der Jugend nach Erfurt statt, die in ihren Anfängen eine Sammlung der verstreut lebenden Jugendlichen zum Ziel hatte.<sup>71</sup> Nach Aufbau eines diözesanen Jugendseelsorgeamtes in

66 Die Weihe der Kapelle fand am 18.8.1946 statt.

67 Vgl. Treue zum Glauben. Wallfahrt in der Rhön. In: *begegnung. Zeitschrift progressiver Katholiken* 19 (1979), S. 13.

68 Friedrich Driemer: geb. 1914 in Saufloß, 1938 Priesterweihe in Königgrätz, 1938–1945 Pfarrer in Niederhof, 1945 freiwillige Ausreise nach Mitteldeutschland, 1946 Seelsorger in Niedersachswerfen, 1946–1964 Seelsorger in Bilzingsleben (Kindelbrück), 1964–1978 Seelsorger in Bad Langensalza, 1978 in Ruhe, gest. 1994 in Bad Langensalza.

69 Vgl. *Pilz, Margarete*: 1949 – Wallfahrt in der Diaspora Thüringens. In: Schollmeier, Karl (Hg.): *Im Land der heiligen Elisabeth. Glaube und kirchliches Leben im Bereich des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen*. Leipzig <sup>2</sup>1986, S. 140–142.

70 Ebd., S. 141.

71 Vgl. *Scholle, Joseph*: *Thüringische Kirchengeschichte*. Heiligenstadt <sup>2</sup>1951, S. 95. – Dr. Joseph Freusberg schrieb über den Anfang: „Im Jahre 1948 wurden auf Anregung der Sowjetischen Besatzungsbehörde in Karlshorst in den einzelnen Diözesen bezw. Ordinariatsbezirken der damaligen Ostzone die ersten Wallfahrten der Katholischen Jugend gehalten. Seit dem [sic] haben die Wallfahrten der thüringischen katholischen Jugend zum Mariendom in Erfurt jährlich stattgefunden und zahlenmässig immer grösseren Umfang angenommen.“ BAEF: Referat Jugendseelsorge, Wallfahrt 1949–1963, Generalvikar Freusberg an Ministerpräsident Eggerath, Ministerpräsident von Thüringen, 14.5.1951. – Die Teilnehmerzahlen beliefen sich in den Jahren 1948 und 1949 auf jeweils 5.000. Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregister, ClA6, Auszug aus der Statistik des Jugendseelsorgeamtes, 27.12.1948.

Erfurt 1946 und der Ernennung eines Diözesanjugendseelsorgers konnte die Jugendwallfahrt von hauptamtlichen Mitarbeitern mit Erfolg vorbereitet und durchgeführt werden.<sup>72</sup> Eingeladen wurden zunächst nur die Jugendlichen der Thüringer Diaspora, denn im Eichsfeld fand auf dem Hülfsberg eine eigene Jugendwallfahrt statt.<sup>73</sup> Erst als der Hülfsberg wegen der Errichtung des Sperrgebietes an der innerdeutschen Grenze für viele nicht mehr erreichbar wurde, kamen auch Eichsfelder zur Frühjahrswallfahrt nach Erfurt.

Besondere Beachtung verdient die noch heute stattfindende Herbstwallfahrt im September,<sup>74</sup> die die mittelalterlichen Wallfahrtstraditionen zum Mariendom<sup>75</sup> nach Erfurt ab 1950 erfolgreich fortsetzte. Die ersten sechs dieser Wallfahrten sollen hier im Mittelpunkt stehen. Papst Pius XII. rief 1950 als „Heiliges Jahr“, als ein „allgemeines und großes Jubiläum“ aus und ermutigte die Gläubigen, eine Pilgerfahrt nach Rom zu unternehmen, um dort nach dem Besuch der vier römischen Basiliken einen vollkommenen Jubiläumsablass zu gewinnen.<sup>76</sup> Für die Gewinnung dieses Ablasses außerhalb Roms erließ der Papst eigene Bestimmungen, die u.a. verfügten, dass bestimmte Personengruppen den Nachlass zeitlicher Sündenstrafen auch außerhalb der Ewigen Stadt gewinnen konnten.<sup>77</sup> Diese Anordnungen wurden von Bischof Johann Baptist Dietz<sup>78</sup> für seinen östlichen Diözesananteil

72 Vgl. Schollmeier, Karl: Anfänge kirchlicher Jugendarbeit. In: Schollmeier, Karl (Hg.): Im Land der heiligen Elisabeth. Glaube und kirchliches Leben im Bereich des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen. Leipzig<sup>2</sup>1986, S. 111–113, hier S. 112.

73 Vgl. ebd.

74 Seit 1994 trägt sie den Namen „Bistumswallfahrt zum Erfurter Mariendom“.

75 Die Kathedrale des 1994 neu errichteten Bistums Erfurt trägt das Patrozinium „Himmelfahrt Mariens“, war Ursprung der Stadt Erfurt, Sitz eines Kollegiatstiftes (ca. 1000 bis 1837), größter Archidiakonatsitz des Erzbistums Mainz (1100 bis zur Reformation) und Sitz der Mainzer Weihbischöfe (ca. 1300 bis 1800). Seit Aufhebung des Kollegiatstiftes 1837 war die Stiftskirche zu einer einfachen Pfarrkirche „degradiert“ worden, wurde aber 1854 zur Paderborner Konkathedrale und zur Propsteikirche erhoben. Bis 1994 war sie – trotz der Bezeichnung Mariendom – nie Kathedrale eines Bischofs. Vgl. *Opfermann, Bernhard*: Das Bischöfliche Amt Erfurt-Meiningen und seine Diaspora (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte; 30). Leipzig 1988, S. 111–115; *Hengst, Karl*: Paderborn und Magdeburg. „Der Fürbitten können es nie zuviele sein!“. In: ThG 85 (1995), S. 255–270, hier S. 256.

76 Vgl. Pius XII.: Bulle „Jubilaeum maximum“ vom 26.5.1949. In: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Fulda 65 (1949), S. 47–48.

77 Vgl. Pius XII.: Apostolische Konstitution vom 10.7.1949. In: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Fulda 66 (1950), S. 6–7.

78 Dr. theol. et phil. Johann Baptist Dietz: geb. 1879 in Birkach (Oberfranken), 1905 Priesterweihe in Rom, 1910 Subregens am Priesterseminar Bamberg, 1912 Regens am Priesterseminar Bamberg und Dozent für Homiletik, 1936–1939 Bischofs-Koadjutor in Fulda, 1939–1958 Bischof von Fulda, 1958 Resignation, gest. 1959 in Fulda.

abermals modifiziert und sahen einen Besuch von vier verschiedenen einheimischen Kirchen anstelle der römischen Hauptkirchen und weitere erleichternde Bedingungen vor.<sup>79</sup>

Für die Katholiken war es in der Diaspora nahezu unmöglich, vier verschiedene katholische Gotteshäuser zu besuchen, weshalb man die Stadt Erfurt mit ihren zahlreichen Kirchen für eine „Wallfahrt der thüringischen Diaspora-Katholiken aus Anlass des ‚Heiligen Jahres‘“ auserkor, die den Hauptzweck verfolgte, den vom Hl. Vater gewährten Jubiläumsablass den Thüringern zuzuwenden. Aber ein Besuch von vier Gotteshäusern erwies sich auch in Erfurt nicht als praktikabel, weshalb man durch besondere Dispens lediglich zwei Kirchen aufsuchen musste. Die Organisation der Wallfahrt lag in den Händen des kurz zuvor errichteten bischöflichen Seelsorgeamtes, das seinerzeit von Dr. Konrad Gärtner<sup>80</sup> geleitet wurde. Von hier aus verschickte man Einladungen an sämtliche Seelsorgestellen des Generalvikariates. Es folgten überraschenderweise außerordentlich zahlreiche Anmeldungen zu dieser Wallfahrt, sodass man bereits in der Vorbereitungsphase die geplante Prozession in ihrem Verlauf verlegen musste.<sup>81</sup> Bis zum 2. September 1950 hatten sich ca. 5.500 Teilnehmer gemeldet, sodass der zuständige Fuldaer Generalvikar Dr. Joseph Freusberg<sup>82</sup>, der in Erfurt residierte, die Reichsbahndirektion Erfurt um Verstärkung mehrerer Regelzüge am Wallfahrtstag bat.<sup>83</sup> Am 10. September 1950 fand schließlich

---

79 Vgl. Gewinnung des Jubiläums-Ablasses für 1950. In: Verordnungen und Mitteilungen des Bischöflichen Generalvikariates für den thüringischen Teil der Diözese Fulda vom Stück I, 1950, S. Nr. 1. „Diejenigen Gläubigen, die infolge der Diasporaverhältnisse keine Möglichkeit haben, diese Kirchenbesuche auszuführen, können die Gebete zu Hause an verschiedenen Tagen verrichten.“ Ebd.

80 Dr. phil. Konrad Gärtner: geb. 1902 in Malkes (Kreis Fulda), 1930 Priesterweihe in Fulda, 1930–1949 Kaplan, Lehrer, Frühmesser und Rektor der Bischöflichen Lateinschule in Geisa (Rhön), 1950–1957 Leiter des Seelsorgeamtes in Erfurt, 1957–1970 Pfarrer in Erfurt (St. Severi), 1970 i.R. in Fulda, gest. 1986 in Fulda.

81 Die Prozession verlief nicht nur – wie ursprünglich vorgesehen – um den Dom, sondern musste wegen der großen Zahl der Teilnehmer über die Straße geführt werden. Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meinungen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Freusberg an sämtliche Pfarrämter, 2.9.1950.

82 Dr. jur.can. Joseph Freusberg: geb. 1881 in Olpe/Westfalen, 1906 Priesterweihe in Paderborn, 1916–1923 Pfarrer in Erfurt (St. Severi), 1923 Propst von St. Marien in Erfurt und Direktor des Geistlichen Gerichts, 1946 Generalvikar für den thüringischen Anteil der Diözese Fulda, 1953 Weihbischof von Fulda mit Sitz in Erfurt, gest. 1964 in Erfurt.

83 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meinungen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Freusberg an Reichsbahndirektion Erfurt, 2.9.1950.



Abb. 2: Titelseite des Programmheftes zur Wallfahrt nach Erfurt, 1951.  
Quelle: BAEF – A IV n.

die erste Wallfahrt der Thüringer Katholiken zum Dom nach Erfurt statt.<sup>84</sup> Der Wallfahrtsablauf war ganz auf die Gewinnung des Jubiläumsablasses abgestimmt worden: morgens dezentraler Messbesuch in einer der Erfurter Kirchen, um 11.00 Uhr feierliches Hochamt im Dom, nachmittags theophorische Prozession und sakramentaler Segen.<sup>85</sup>

84 Es war dies die erste ihrer Art, auch wenn die bekannte Literatur etwas anderes ausweist und deshalb korrigiert werden muss. Vgl. *Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken* (Hg.): „Nun soll ein Lob erschallen“. Wallfahrten in der Diaspora. Paderborn 2006, S. 122–142. – Auch an Schikanen bzw. Behinderungen der Wallfahrt durch staatliche Organe fehlte es von Anfang an nicht. Erst kurz vor der Wallfahrt, am 6.9.1950, teilte man dem Generalvikariat mit: Die theophorische Prozession müsse auf den Nachmittag verlegt werden, da auf dem Domplatz am Morgen eine politische Kundgebung stattfinde, sodass man den Zugang zum Dom über die Domstufen sperrte. Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Freusberg an Geistl. Räte Schulte, Dr. Gärtner, Hartmann, Mette, Busch, Nagels und Pfr. Müller, 6.9.1950.

85 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Gärtner an die Wallfahrer nach Erfurt, 11.8.1950.

Auch im folgenden Jahr wallfahrtete man wieder im September zum Mariendom, wofür die Geistlichen warben: „damit die Wallfahrt zum grossen Bekenntnis des Glaubens und der Zusammengehörigkeit aller Katholiken des Thüringer Landes wird.“<sup>86</sup> Man rechnete mit 5.000 bis 6.000 Katholiken aus der Diaspora und der Rhön<sup>87</sup> und benötigte abermals Sonderzüge der Reichsbahn. Die Wallfahrt fand am 9. September 1951 statt und stand unter dem Aspekt einer „Marienwallfahrt“,<sup>88</sup> was sich vor allem an der Liedauswahl und der feierlichen Muttergottesandacht am Nachmittag festmachen ließ. Franziskanerpater Friedbert Burghoff<sup>89</sup> vom Hülfensberg hielt die Predigt; man hatte ihn gewählt, da das Seelsorgeamt wegen der hohen Beteiligung von Gläubigen Wert auf einen geeigneten Redner legte.<sup>90</sup>

Auch der Katholikentag in Berlin 1952 wurde zu einer großen Wallfahrt,<sup>91</sup> an der zahlreiche Katholiken des Generalvikariates Erfurt teilnahmen, sodass

86 BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Gärtner an sämtliche Seelsorgestellen, 20.7.1951.

87 1951 waren „die Wallfahrer nicht nur Umsiedler, sondern zum Teil auch bodenständige Katholiken aus der thür. Diaspora, aus der katholischen Rhön und auch einige Eichsfelder.“ BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Gärtner an Pater Guardian des Kerbschen Berges, 27.8.1951. – Aus dem Eichsfeld nahmen nur wenige Katholiken teil, so z.B. aus Rengelrode. Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Pfr. Abel aus Rengelrode an Seelsorgeamt Erfurt, 7.8.1951. – An anderer Stelle heißt es: „Die Meldungen vom Eichsfeld genügen nicht für einen Sonderzug.“ PFA Bischofferode: Depositum Holungen, 3, Randnotiz des Ortpfarrers auf dem Mitteilungsschreiben über die Wallfahrt, 24.8.1951.

88 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Mitteilungen über die Wallfahrt zum Mariendom, 24.8.1951.

89 Friedbert Burghoff OFM: geb. 1909 in Hagen, 1940 Priesterweihe, 1949–1959 auf dem Hülfensberg.

90 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Diözesanrat Fischer an P. Guardian auf dem Kerbschen Berg, 11.8.1951. – Auch Behinderungen durch den SED-Staat fanden statt: Am 7.9.1951 (zwei Tage vor der Wallfahrt!) rief das Polizeipräsidium bei Dr. Freusberg an: Die über den Domplatz geplante Prozession könne nicht erlaubt werden, da der 9.9. der VVN-Tag (= Gedenktag für die Opfer des faschistischen Terrors) sei, an dem jede andere Veranstaltung verboten sei. Freusberg legte Beschwerde ein und vermittelte, sodass die Prozession dennoch stattfinden konnte. Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Aktennotiz Dr. Freusbergs, 7.9.1951.

91 Als „Wallfahrt nach Berlin“ wurde der 75. Deutsche Katholikentag von den Veranstaltern empfunden. Damit sollte auch eine Betonung der politischen Züge bei diesem Treffen in den Hintergrund gestellt werden, was allerdings nicht ganz gelang. Vgl. *Höllens, Martin*: Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten. Bd. 1 (1945–1955). Berlin 1994, S. 306f.

Berlin in diesen Tagen zum „größten deutschen Wallfahrtsort“<sup>92</sup> avancierte. Um eine Dopplung zu vermeiden, wollten die Verantwortlichen 1952 in Erfurt keine Herbstwallfahrt durchführen. Aber die Gläubigen wünschten diese Wallfahrt dennoch, besonders jene, die nicht nach Berlin reisen konnten. Um ihnen Anteil am Katholikentag zu geben, griff man Berliner Themen und Gedanken in Erfurt in sechs Arbeitsgemeinschaften vertiefend auf. Am 28. September 1952 fand diese „gemeinsame Glaubenswallfahrt“<sup>93</sup>, als Nachklang des Katholikentages gedacht, statt. Sie begann vormittags mit mehreren dezentralen Messen. Es folgten einzelne Referate mit den Themen des Katholikentages: Im Dom wurde ein Gesamtbericht vom Katholikentag gegeben und in den katholischen Kirchen der Stadt nahmen die Wallfahrer an folgenden Arbeitsgemeinschaften teil: „Der lebendige Gott im Alltag des heutigen Menschen“, „Der lebendige Gott in der Ehe“, „Der lebendige Gott in der Erziehung unserer Kinder“, „Der lebendige Gott und der arbeitende Mensch von heute“, „Der lebendige Gott in der Pfarrfamilie“ sowie „Der lebendige Gott in der Begegnung mit dem Bruder“. Am Nachmittag traf man sich zu einer gemeinsamen Feierstunde in Dom und St. Severi mit Sakramentsprozession und sakramentalem Segen.<sup>94</sup> Redemptoristenpater Erwin Görlich<sup>95</sup> predigte zum Thema „Heimat in Gott“ und griff ebenfalls die Gedanken des Katholikentages auf.<sup>96</sup> Diese „Wallfahrt mit geistig-religiöser Grundlegung“, an der ca. 30.000 bis 35.000 Gläubige teilnahmen, sahen die Verantwortlichen des Seelsorgeamtes als zukunftsweisend an und nahmen sich vor, diesen Wallfahrtstypus weiterzuführen.<sup>97</sup>

Über die Wallfahrt der Thüringer Katholiken am 20. September 1953 heißt es bereits:

„Diese Wallfahrt ist Tradition geworden – wie sehr, beweist die von Jahr zu Jahr steigende Zahl der Teilnehmer aus den entlegensten

92 *Hengsbach, Franz*: Das Zeugnis von Berlin. In: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.): Gott lebt. Der 75. deutsche Katholikentag vom 19. bis zum 24. August 1952 in Berlin. Paderborn 1952, S. 5–6, hier S. 5.

93 BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Gärtner an alle Seelsorgestellen, 8.9.1952.

94 Vgl. ebd.

95 Erwin Görlich CSSR: geb. 1893 in Berlin, 1923 Priesterweihe, tätig in Schlesien und Ostpreußen, seit 1946 im Redemptoristen-Kloster Heiligenstadt, Autor mehrerer Publikationen, gest. 1958 in Bochum.

96 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Dr. Gärtner an Pater Görlich, 10.9.1952.

97 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Kurt Döbler: Der alte Gott lebt – und noch gilt Sein Gesetz (unveröffentlichtes Manuskript), 30.9.1952; *Knauff*: Katholische Kirche (wie Anm. 56), S. 61.

Teilen Thüringens, aus der Rhön, aus dem Eichsfelde, aus dem Holzlande, aus allen Schichten unseres Volkes. Auf über vierzigtausend wurde die Zahl der Wallfahrer am Sonntag geschätzt.<sup>98</sup>

In jenem Jahr fand erstmals ein Pontifikalamt auf den Domstufen zum Fest „Sieben Schmerzen Mariens“ statt. Hierzu hatte man eigens eine lebensgroße Pieta aus dem Ursulinenkloster in den Mittelpunkt des Geschehens gerückt.<sup>99</sup> Der jüngst konsekrierte Erfurter Weihbischof Dr. Joseph Freusberg feierte ein Pontifikalamt. An die Liturgie des Festtages und an das Bild der Schmerzhaften Mutter angelehnt, zeigte er in seiner Ansprache, wie von der Gottesmutter allen Leidtragenden und Trostbedürftigen innere Hilfe zuteil werden kann. Am Nachmittag predigte der begabte und mitreißende Dominikanerpater Gordian Landwehr<sup>100</sup>. Bei der Arbeitstagung am Vorabend der Wallfahrt wurde besonders die Notwendigkeit der Laienarbeit betont.<sup>101</sup>

Das Bonifatiusjubiläum 1954 vereinte als gesamtdeutsche Wallfahrt in Erfurt um die 80.000 Pilger. Erstmals seit dem Mittelalter war wieder eine derart große Wallfahrt in Erfurt zu verzeichnen gewesen.<sup>102</sup> Besondere Beachtung fand die Anwesenheit des Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Aloisius Muench<sup>103</sup>, dessen Besuch in der DDR den Gläubigen das „Gefühl des Ausgeliefertseins an die Mächte dieser Welt abgeschwächt und vermindert“ hat.<sup>104</sup>

98 *Döbler, Kurt*: Die Wallfahrt zum Mariendom in Erfurt. In: Thüringer Landeszeitung vom 23.9.1953.

99 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Kurt Döbler: Von der Wallfahrt der Thüringer Katholiken zum Mariendom in Erfurt (Manuskript für den Bonifatiusboten), 1953.

100 Gordian Landwehr OP: geb. 1912 in Lohne bei Oldenburg, 1932 Eintritt in den Dominikanerorden, 1938 Priesterweihe, Militärdienst, Seelsorger in Düsseldorf, 1951–1968 Volksmissionar in Leipzig, Jugendprediger auf dem Gebiet der DDR, 1970–1972 Pfarradministrator, 1981–1991 Pfarrer in Leipzig (St. Albert), gest. 1998 in Leipzig.

101 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Kurt Döbler: Priester und Laie in der Kirche (Manuskript für den Bonifatiusboten), 1953.

102 Vgl. *Döbler, Kurt*: „Nun laßt uns alle loben, Sankt Bonifatium ...!“ Die Wallfahrt zum Dom in Erfurt zur 1200jährigen Wiederkehr seines Todestages. In: Marienkalender 57 (1955), S. 74–78.

103 Dr. theol. Aloisius Muench: geb. 1889 in Milwaukee (USA), 1913 Priesterweihe, 1935–1959 Bischof von Fargo, 1946–1951 Apostolischer Visitator und Leiter der Päpstlichen Mission für die Flüchtlinge in Deutschland mit Sitz in Kronberg im Taunus, 1951–1959 Apostolischer Nuntius in Deutschland, 1959 Kardinal, gest. 1962 in Rom.

104 Vgl. *Gülden, Josef*: Erfurts große Tage. Nuntius Muench beim Bonifatiusjubiläum. In: Tag des Herrn. Katholisches Kirchenblatt 4 (1954), S. 97–102. Höllen: Loyale Distanz? Bd. 1, S. 366f. Freusberg, Joseph (Hg.): Bonifatiusjubiläum in Erfurt 19.–



Abb. 3: Aufnahme während der Bonifatius-Wallfahrt 1954 in Erfurt mit dem Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Muench. Rund 80.000 Teilnehmer wurden auf dem weiten Domplatz gezählt. Quelle: Priesterseminar Erfurt.



Abb. 4:  
In Erfurt bilden die katholischen Kirchen St. Marien und St. Severi eine beeindruckende Kulisse für Wallfahrten. Auf den Domstufen steht der Altar zur Feier der Hl. Messe. Hier die Bonifatius-Wallfahrt 1954. Quelle: Priesterseminar Erfurt.

Der Wallfahrtsgottesdienst am 25. September 1955 war ein Festgottesdienst zu Ehren des hl. Erzengels Michael.<sup>105</sup> Auf den Domstufen wurde ein Pontifikalamt gefeiert,<sup>106</sup> der Erfurter Professor Otfried Müller<sup>107</sup> predigte vor fast 30.000 Menschen zum Thema „Engel“. Dabei ging er in seinen Ausführungen auch auf die Feinde der Kirche und besonders auf den von der SED propagierten Materialismus ein.<sup>108</sup>

### *Eine Analyse*

Seit 1945 standen Wallfahrten sowie regionale und überregionale „Katholikentreffen“ im Zentrum der Pastoral an den Heimatvertriebenen der SBZ/DDR.<sup>109</sup> Anfangs waren über das gesamte Aufnahmegebiet hinweg so genannte „Notformen“ von Wallfahrten anzutreffen: Einzelne oder kleine Gruppen organisierten eine Wallfahrt zu in der Nähe gelegenen Wallfahrtsorten, die vielfach an bekannte Termine anknüpften. Aber in diesem

---

23. Mai 1954. Leipzig 1954. *Kösters* (Hg.): Akten DDR 1951–1957 (wie Anm. 33), S. 458f.

105 Vgl. Wallfahrt der Katholiken Thüringens nach Erfurt. In: Tag des Herrn. Katholisches Kirchenblatt 5 (1955), S. 176.

106 Vgl. 25000 Katholiken bei der Wallfahrt in Erfurt. In: Thüringer Tageblatt vom 29.9.1955.

107 Dr. theol. Otfried Müller: geb. 1907 in Posen, 1931 Priesterweihe in Breslau, 1935–1937 Geheimsekretär, 1940 Promotion zum Dr. theol., 1941–1945 Pfarrer und Propst in Schwiebus, russische Gefangenschaft, Vertreibung, 1945 Kaplan in Berlin-Lichtenberg, 1945–1946 Vikar in Delitzsch, 1946–1950 Assessor am Erzbischöflichen Amt Magdeburg für den Aufbau der Vertriebenenseelsorge, 1950–1952 Dozent für Dogmatik in Königstein, 1952–1954 Dozent für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Freising, 1954–1973 ordentlicher Professor für Dogmatik in Erfurt, gest. 1986 in Erfurt.

108 Vgl. BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Wallfahrtspredigt am 25.9.1955 von Prof. O. Müller, Erfurt. – Vor der Wallfahrt kam es zu einer Aussprache des Rates des Bezirkes Erfurt (Abt. für Innere Angelegenheiten, Kultfragen) mit Dr. Konrad Gärtner bezüglich des Druckes von 10.000 Programmen für die Wallfahrt. Gärtner erklärte, dass es sich bei der Wallfahrt der Katholiken um eine „seit Jahren durchgeführte religiöse Kultausübung handelt. Die Prozession dient der Ausübung des katholischen Kultes und die Predigt sowie sonstigen Ausführungen werden nicht im Sinne einer Förderung der politischen Ziele der Adenauer-Regierung geschehen. Sie werden nicht gegen die Friedenspolitik der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik gerichtet sein.“ BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistratur, A IV n, Niederschrift Rat des Bezirkes Erfurt, 12.9.1955.

109 Schon im ersten Jahrgang der katholischen Wochenzeitung der DDR, „Tag des Herrn“, 1951 erschienen Artikel zu einzelnen Wallfahrten wie auch über das Wallfahren im Allgemeinen. Die nächsten Jahrgänge durchzieht das Thema „Wallfahrt“ durchgängig. Vgl. Vier Wallfahrtsorte. In: Tag des Herrn. Katholisches Kirchenblatt 1 (1951), S. 52–53. Wallfahrer ziehen durch das Land. In: Tag des Herrn. Katholisches Kirchenblatt 1 (1951), S. 54.

frühen Stadium konnte jedes Heiligenbild zum Gnadenbild, jede Kirche und Kapelle zur Gnadenstätte werden, die vorübergehend und für wenige Gläubige Bedeutung erhielt. Der Volkskundler Georg Schroubek nannte diese Sonderform der Wallfahrten „Betgänge“<sup>110</sup>. Diese Einzelwallfahrten ließen aber alsbald nach oder starben ab. Beim Absterben der kleinen Lokalwallfahrten spielen oft mehrere Faktoren zusammen, beispielsweise der allgemeine Hang zur Zentralisierung, der Wegzug bzw. Tod des Initiators oder der Heimatvertriebenen.<sup>111</sup>

Neben den Wallfahrten zu allgemein anerkannten Gnadenorten, die 1945 lebendig waren und damals wie heute auch von Einheimischen besucht wurden und werden, bildete sich in Erfurt eine Pilgerfahrt zur 1945 bereits erloschenen Gnadenstätte, die ihre Bedeutung als Pilgerziel verloren hatte, heraus: die Wallfahrt der Katholiken Thüringens zum „Erfurter Mariendom“ ab 1950. Für die Entstehung dieser Wallfahrt gab es einen mehr äußeren, religiösen Anlass: das Heilige Jahr und die damit verbundenen Ablässe. Die Stadt Erfurt erwies sich als strategisch günstiger Pilgerort, da sie verkehrsmäßig zentral lag und die zu erwartenden Pilgermassen aufgenommen werden konnten. Außerdem wirkten sich das Vorhandensein des Domes, des Generalvikariates sowie einer „katholischen Infrastruktur“ äußerst förderlich auf die Durchführung von Wallfahrten aus. Die Heimatvertriebenen trafen in Erfurt zudem auf das ihnen bekannte und verehrte Patronat der Gottesmutter. Bei den entstehenden „Marienwallfahrten“ fühlten sich die Vertriebenen vermutlich vom Gnadenbild der Pieta gefühlsmäßig besonders angesprochen.

Veranstalter und Träger der Erfurter Herbstwallfahrt war das neu gegründete bischöfliche Seelsorgeamt, also keine landsmannschaftliche Organisation oder ein Verein. Auch waren keine öffentlichkeitswirksamen Heimattreffen, keine heimatkundlichen Vorträge und keine politischen Kundgebungen damit verbunden, da dies die Existenz der neu entstandenen Wallfahrt im Bereich der SBZ/DDR gefährdet hätte. Dennoch kam es in Erfurt regelmäßig unter den Pilgern zu Kontakten auf landsmannschaftlicher oder verwandtschaftlicher Ebene, da diese Wallfahrt fast ausschließlich von Heimatvertriebenen getragen wurde.

So verwundert es nicht, dass diese öffentlichen Wallfahrten auch von den Staatsorganen observiert und als „Umsiedlertreffen“ auch noch 20 Jahre

---

110 Vgl. *Schroubek*, Wallfahrt (wie Anm 32), S. 247.

111 Vgl. ebd., S. 255f.

nach der Vertreibung beargwöhnt und beobachtet wurden.<sup>112</sup> Der Weihbischof des Bistums Fulda mit Sitz in Erfurt Hugo Aufderbeck<sup>113</sup> hatte zur Frauenwallfahrt 1965 in seiner Predigt drei heilige Frauen, die hl. Elisabeth von Thüringen, die hl. Katharina von Siena sowie die hl. Hedwig von Schlesien, genannt. Staatliche Berichterstatter und Ordnungshüter hielten dem Weihbischof später vor, er habe „neben den Frauen aus Thüringen auch die Frauen aus Schlesien“ begrüßt, was nach Meinung der Staatsvertreter ein ungeheurer, revanchistischer Vorgang sei. Der Berichterstatter hatte offenbar gemeint, es handele sich bei den Heiligen um Wallfahrerinnen.<sup>114</sup> Dementsprechend warf man dem Weihbischof vor, ein Treffen von Heimatvertriebenen unter dem Deckmantel einer Frauenwallfahrt durchgeführt zu haben.<sup>115</sup> Der „ungeheure Vorgang“ war ursächlich von der schlesischen Heiligen Hedwig ausgelöst worden. Schlesien und die vermuteten Wallfahrerinnen aus diesem Gebiet, das zum „Bruderstaat“ Volksrepublik Polen gehörte, hatten die staatlichen Kontrollorgane derart erregt, dass man den Weihbischof zu einem klärenden Gespräch vorlud.

Wie kann man den Charakter der öffentlichkeitswirksamen Wallfahrten zum Mariendom nach Erfurt in den Jahren 1950 bis 1955 treffend charakterisieren? Die offizielle Presse kann dabei nur zum Teil herangezogen werden, da sie die Wallfahrten stets auf engem Raum beschrieb, und bei der Zensur wurden beispielsweise die Teilnehmerzahlen oft nach unten korrigiert oder auch staatskritische Äußerungen nicht mit abgedruckt.<sup>116</sup> Geeigneter scheinen die gedruckten Programmhefte der Wallfahrt, die in ihrer Lied-

---

112 Vgl. Holz, Martin: Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene auf der Insel Rügen 1943–1961 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe V: Forschungen. Bd. 39). Köln 2003, S. 367, 441.

113 Hugo Aufderbeck: geb. 1909 in Hellefeld, 1936 Priesterweihe in Paderborn, 1938 Vikar in Halle, Studentenseelsorger, 1948 Aufbau und Leitung eines Seelsorgeamtes für das Kommissariat Magdeburg, 1962–1973 Weihbischof des Bistums Fulda mit Sitz in Erfurt, 1964 Generalvikar für den thüringischen Teil der Diözese Fulda, Dompropst und Direktor des Geistlichen Gerichts in Erfurt, 1967–1973 vom Hl. Stuhl bestätigter Bischöflicher Kommissar für den Jurisdiktionsbezirk Erfurt, 1973–1981 Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen, seit 1971 mit dem Titel „Bischof“, gest. 1981 in Erfurt.

114 Vgl. BAEF: Handakte Aufderbeck – Kirche/Staat II (Bezirk Erfurt, 1970–1971), Aufderbeck an Rat des Bezirkes Erfurt z. Hd. des stellvertretenden Vorsitzenden Herrn Reuter 2.9.1965. Pilvousek, Josef: Von der Patronin Schlesiens zur Mittlerin zwischen Deutschen und Polen. Zum Kult und der Verehrung der hl. Hedwig (um 1174–1243) in SBZ/DDR. In: Eder, Manfred/ Landersdorfer, Anton (Hg.): Christen in Bayern – Christen aus Bayern. Biographische Aspekte und Perspektiven durch 15 Jahrhunderte. Festschrift Karl Hausberger zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 43). Regensburg 2009, S. 53–65, hier S. 53.

115 Vgl. Siebert, Heinz: Das Eichsfeld unter dem Sowjetstern. Duderstadt 1992, S. 229.

116 Vgl. Preuß: Wallfahrten (wie Anm. 56), S. 94.

und Gebetsauswahl einige Rückschlüsse auf die Situation der katholischen Kirche in der DDR zulassen.

Vor allem Teile des weit verbreiteten deutschen Messgesangs Michael Haydns („Hier liegt vor Deiner Majestät“) wurden während der zentralen Messfeier gern und oft gesungen.<sup>117</sup> Ansonsten dominierte weiteres traditionelles Liedgut aus der Zeit vor 1900, wie es zum Repertoire des Kirchenchorgesanges in den Ausweisungs- und Aufnahmegebieten gehörte.

Der Aspekt der verstärkten staatlichen Bedrängung stand bei den Wallfahrten im Untersuchungszeitraum im Vordergrund. Deshalb wählte man besonders gern Lieder aus der Zeit des Kulturkampfes oder der Kirchenverfolgung im „Dritten Reich“ aus, die eine Kampfansage an die Staatsmacht darstellen. Bei jeder Wallfahrt sang man das 1876 – auf der Höhe des preußischen Kulturkampfes – gedichtete Kirchenlied „Ein Haus voll Glorie schauet“<sup>118</sup> in seiner Originalfassung.<sup>119</sup> Neben Marienliedern sang man auch stets ein Christkönigslied. 1950 war es „O Du mein Heiland, hoch und hehr“, 1953 und 1955 „Kommt her, des Königs Aufgebot“. Der Text des ersten Liedes<sup>120</sup> stammte vom Jesuiten Erich Przywara,<sup>121</sup> der Text des zweiten

---

117 Die „Deutsche Messe“ von Franz Schubert, die andernorts zum Signum der Gottesdienste von Heimatvertriebenen wurde, fand keinen Niederschlag in den Wallfahrtsheften zur Wallfahrt nach Erfurt in den Jahren bis 1955.

118 „1. Ein Haus voll Glorie schauet / Weit über alle Land', / Aus ew'gem Stein erbauet / Von Gottes Meister Hand. / Gott! wir loben dich; / Gott! wir preisen dich; / O laß im Hause dein / Uns all' geborgen sein! 2. Gar herrlich ist's bekränzet / Mit starker Türme Wehr, / Und oben hoch erglänzet / Des Kreuzes Zeichen hehr. / Gott! wir loben ... 3. Wohl tobet um die Mauern / Der Sturm in wilder Wut; / Das Haus wird's überdauern, / Auf festem Grund es ruht. / Gott! wir loben ... 4. Ob auch der Feind ihm dräue, / anstürmt der Hölle Macht, / des Heilands Lieb' und Treue / auf seinen Zinnen wacht. / Gott! wir loben ...“ Bischöfliches Seelsorgeamt Erfurt (Hg.): Wallfahrt der Thür. Katholiken zum Mariendom in Erfurt am 28. Sept. 1952. o.O. 1952, S. 16.

119 Das heute im Stammteil des „Gotteslobes“ Nr. 478 abgedruckte Lied behielt lediglich die erste Strophe bei und unterscheidet sich somit wesentlich vom Originaltext. Vier weitere Strophen dichtete Hans W. Marx 1972 hinzu.

120 „1. O Du mein Heiland hoch und hehr, / dem sich der Himmel beugt, / von dessen Liebe, dessen Macht die ganze Schöpfung zeuget: 1.–3.: Christus mein König, Dir allein schenk ich die Liebe stark und rein, bis in den Tod die Treue. 2. Nicht alle Welt und ihre Pracht, / Engel und Menschen nimmer, / o Herr, mich scheid nichts von Dir, Dein eigen bleib' ich immer. 3. Du nur allein lebst nun in mir, / brennst mir in Herz und Händen; / lass mich entflammen alle Welt mit Deinen Feuerbränden.“ BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/ Bischöfliches Amt Erfurt-Meiningen, Zentralregistrator, A IV n, Programm Domwallfahrt, 10.9.1950.

121 Erich Przywara SJ: geb. 1889 in Kattowitz, 1908 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1920 Priesterweihe, 1922–1941 Redaktion der „Stimmen der Zeit“, i.R. in Hagen bei Murnau, gest. 1972 in Hagen bei Murnau.

Liedes<sup>122</sup> vom Protestanten Friedrich Spitta.<sup>123</sup> In beiden werden die „Feinde“ und der Glaubensmut der Christen besungen. In diesem Sinne sang man auch das Schlusslied der Wallfahrt 1955 „Maria, breit den Mantel aus“, wobei die vierte Strophe besonders kämpferisch erscheint: „Wann alle Feind' zusammensteh'n, wann alle grimmig auf uns geh'n, bleib du bei uns, sei du uns Schutz! So bieten wir dem Feinde Trutz. Patronin voller Güte ...“.<sup>124</sup>

Von den Gebeten der Heimatvertriebenen bei den Wallfahrten sind selbstverständlich nur diejenigen belegbar, die schriftlich fixiert wurden. Dies sind ausschließlich die von Geistlichen verfassten und kirchlich approbierten Gebete. In ihnen kommt neben anderen Aspekten vor allem auch die Beheimatung der Zugezogenen in die (neu entstandenen) Gemeinden vor. Die vorhandenen Gebete, die während der Sakramentsandacht vorgetragen wurden, geben darüber Auskunft: Beim Dank vor ausgesetztem Allerheiligsten 1952 betete der Priester:

„Wir sagen Dir Dank, heiliger Vater: Du hast uns in der Heimatlosigkeit der Welt die Kirche als Mutter der Gnade geschenkt und uns in Deinen Gemeinden eine heilige Heimat bereitet.“<sup>125</sup>

Bei den Fürbitten:

„Lasset uns beten für unsere Gemeinden: Gott, der Vater, schenke ihnen blühendes christliches Leben; Er helfe uns, für die einsamen Gläubigen neue Gemeinden zu bauen; Er lasse uns alle in ihnen heilige Heimat finden.“<sup>126</sup>

---

122 „1. Kommt her, des Königs Aufgebot, die seine Fahne fassen, dass freudig wir in Drang und Not sein Lob erschallen lassen! Er hat uns seiner Wahrheit Schatz zu wahren anvertrauet. Für ihn wir treten auf den Platz, und wo's dem Herzen grauet zum König aufgeschauet! 2. Ob auch der Feind mit großem Trutz und mancher List will stürmen, wir haben Ruh und sichern Schutz durch seines Armes Schirmen. Wie Gott zu unsern Vätern trat auf ihr Gebet und Klagen, wird er, zu Spott dem feigen Rat, uns durch die Fluten tragen. Mit ihm wir wollen's wagen. 3. Er mache uns im Glauben kühn und in der Liebe reine. Er lasse Herz und Zunge glühn, zu wecken die Gemeine. Und ob auch unser Auge nicht in seinen Plan mag dringen: Er führt durch Dunkel uns zum Licht, lässt Schloss und Riegel springen. Des woll'n wir fröhlich singen!“ *Bischöfliches Seelsorgeamt Erfurt* (Hg.): Wallfahrt der Thüringer Katholiken zum Mariendom in Erfurt am 20. Sept. 1953. o.O. 1953, S. 3.

123 Friedrich Spitta: geb. 1852 in Wittingen, 1879 Ordination zum evangelischen Pastor, 1887–1918 Professor für Neues Testament und Praktische Theologie in Straßburg, 1918 Professor für Praktische Theologie in Göttingen, gest. 1924 in Göttingen.

124 Wallfahrt der Thüringer Katholiken zum Mariendom in Erfurt am 25. Sept. 1955. Heiligenstadt o.J., S. 11.

125 *Bischöfliches Seelsorgeamt Erfurt* (Hg.): Wallfahrt 1952, S. 5.

126 Ebd., S. 8.

Während der Wallfahrt 1953 wurden bei der Laudes vor dem sakramentalen Segen die heiligen Elisabeth, Hedwig und Mathilde angerufen.<sup>127</sup> In der Erfurter Lorenzkirche fand am 25. September 1955 als Teil des offiziellen Wallfahrtsprogrammes eine eigene Andacht zur hl. Hedwig als Schutzpatronin der Schlesier statt.<sup>128</sup>

### Resümee

Die Diasporawallfahrten wurden seit 1948 fest im Rahmen des Pastoraljahres eingebaut und führten ab 1953 Weihbischof bzw. Bischof und Gottesvolk zusammen zur Feier des Glaubens, zum Erlebnis christlicher Gemeinschaft und zur Ermutigung für den Alltag.<sup>129</sup> Auch die „alten“ Wallfahrten im Eichsfeld und in der Rhön dienten diesem Zweck. Wichtige Aspekte waren die Bestärkung im Glauben und die Festigung in der Gemeinschaft der Kirche;<sup>130</sup> der Communio-Gedanke wurde stark betont, sodass separatistische oder andere Bestrebungen zum Scheitern verurteilt waren. Hier setzte man also entscheidende Gegengewichte gegen die Gefahren der Ermüdung und Isolation im religiösen Leben, denen die meisten Gläubigen täglich gegenüberstanden.<sup>131</sup>

Man kann resümieren, dass den heimatvertriebenen Gläubigen durch das Wallfahrtswesen das Schicksal der verlustreichen Vertreibung und des schwierigen Neuanfangs in der Fremde erleichtert wurde.<sup>132</sup> Von Anfang an begründete man die Wallfahrten aber auch als Orte der Verkündigung im

127 Vgl. *Bischöfliches Seelsorgeamt Erfurt* (Hg.): Wallfahrt 1953 (wie Anm. 122), S. 15.

128 Vgl. *Bischöfliches Seelsorgeamt Erfurt* (Hg.): Wallfahrt der Thüringer Katholiken zum Mariendom in Erfurt 1955. o.O. 1955.

129 Vgl. dazu auch *Ulrich, Michael*: Christliche Volksfrömmigkeit in Mittel(ost)-deutschland. In: Gabriel, Karl u.a. (Hg.): Religion und Kirchen in Ost(Mittel)-Europa: Deutschland-Ost (Gott nach dem Kommunismus). Ostfildern 2003, S. 43–49.

130 Dr. Konrad Gärtner, Leiter des Erfurter Seelsorgeamtes, konstatierte 1950: „Die Wallfahrten sollen vor allem auch der Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins unter den Gläubigen dienen.“ BAEF: Bischöfliches Generalvikariat Erfurt/Bischöfliches Amt Erfurt-Meinungen, Zentralregistratur, Cla6, Schreiben Dr. Gärtner, 11.4.1950.

131 Vgl. *Knauff*: Katholische Kirche (wie Anm. 56), S. 61. Über die Wallfahrt 1954 berichtete Nuntius Muench: Die Wallfahrer „empfanden Ihre Eingliederung in die große Gemeinschaft der Katholischen Kirche wieder ganz bewußt und froh.“ *Kösters* (Hg.): Akten DDR 1951–1957 (wie Anm. 33), S. 458.

132 Vgl. *Helbach, Ulrich* (Hg.): Akten deutscher Bischöfe. Westliche Besatzungszonen 1945–1947 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A: Quellen 54). Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, S. 1259.

totalitären System und profilierte sie zu einer Form resistenten Verhaltens gegenüber dem SED-Staat.

Das Pilgern und die Wallfahrtstage wurden feste Traditionen in Thüringen, auch wenn es zum Teil keine heimatliche Gepflogenheit fortsetzte. In den 1950er Jahren war eine Höchstzahl von Wallfahrten zu verzeichnen gewesen, die später nie wieder erreicht wurde. Die hohen Teilnehmerzahlen belegen, dass die Katholiken diese Art der Frömmigkeit besonders schätzten und als partiellen Ersatz für die „verlorenen“ Wallfahrtsstätten der alten Heimat gern annahmen.

Die Kirche bot in der SBZ/DDR in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen Wiedererkennungsmuster der alten Heimat an: ob die Feier der Hl. Messe, bekannte Lieder oder identitätsstiftende Heilige wie Hedwig von Schlesien oder die Gottesmutter. Dies alles trug dazu bei, das staatliche Koalitionsverbot und die kompromisslose Erinnerungspolitik der SED zu kompensieren. Gerade diese staatlich-rigide Integrationspraxis gegenüber landsmannschaftlichen Identitäten führte zu einer Zentrierung heimatvertriebenen Lebens unter dem Dach der Kirche. Religiöse Praxis in den Gemeinden, auf Wallfahrten und in den Familien half, die gesellschaftlich tabuisierten Vertreibungserfahrungen zu integrieren sowie eine neue Gemeinschaft und Stabilität zu finden.<sup>133</sup>

---

133 Vgl. *Bendel, Rainer*: Die katholische Kirche in Deutschland und die Vertriebenen. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 25 (2012), S. 86–118.



## Bericht und Dokumentation: Die Renovierung der Wallfahrtskirche Maria Radna und die Neueröffnungsfeier am 2. August 2015<sup>1</sup>

### I.

Am 2. August 2015 wurde die renovierte Wallfahrtskirche von Maria Radna mit einer großen Hochamtsfeier wiedereröffnet. Die dort Anwesenden markierten in zeremonieller Weise den vorläufigen<sup>2</sup> Abschluss einer insge-

- 
- 1 Der Text nimmt Vorarbeiten der Verfasser zu Hilfe, insbesondere: *Barna, Gábor*: *Búcsújárók: Kölcsönhatások a magyar és más európai és vallási kulturákban* [Wallfahrten: Wechselbeziehungen zwischen der ungarischen und anderen europäischen und religiösen Kulturen]. Budapest 2001; *ders.* (Hg.): „Mária megsegített“. *Fogdalmi tárgyak Máriaradnán* [„Maria hat geholfen“. Votivgegenstände in Maria Radna] 2 Bde. Szeged 2002; sowie auf die in ungarischer und englischer Sprache vorgelegten konzeptionellen Ausführungen in: *ders.*: *Vallások, Határok, Kölcsönhatások – Religions, Borders, Interferences*. Budapest 2011; *ders.* (Hg.): *Religion, Culture, Society*; 2. Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, darin: *Change – Conflict – Adjustment*, und *National Pilgrimages, Pilgrim Trains and Identity-building*. Szeged 2016, S. 7–9 u. S. 191–212. Ein Beitrag, der bereits auf Deutsch vorliegt: *Barna, Gábor*: *Votivbilder als Quellen für Natursymbolik* (mit einem Schwerpunkt auf Maria Radna im Banat). In: *Symbolhaltige Naturlandschaften und Naturwahrzeichen in historischen Siedlungsgebieten mit Deutschen im östlichen Europa*, hg. v. Michael Prosser-Schell. Münster 2014, S. 167–183. *Prosser-Schell, Michael*: Art. „Raum“. In: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, hg. v. Peter Dinzelsbacher: hier Bd. 5 (1750–1900), hg. v. Michael Pammer. Paderborn 2007, S. 319–335; *ders.*: *Magyarországi németek búcsújárásai a II. világháború után* [Wallfahrten der Ungarndeutschen nach dem II. Weltkrieg]. In: *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére* [Studien zu Ehren des 60. Geburtstags von Gábor Barna]. Hg. v. Mód, László/ Simon, András. Szeged 2010, S. 62–70; *ders.*: *Heimatvertriebenen-Wallfahrten. Aspekte volkskundlicher Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Freiburg und der Donauschwaben*. In: *Kranemann, Benedikt* (Hg.): *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*. Stuttgart 2012, S. 188–216.; *ders.*: *Die Votivwand der Kapelle „St. Salvator im Emmaus“* (populär „Mariä Läng-Kapelle“) in Regensburg. In: *Bayerische Blätter für Volkskunde*, N.F. 7, H. 1–2 (2005), S. 34–44. Herangezogen ebenfalls: *Roos, Martin*: *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas*. 2 Bde.: 1. Band. Regensburg 1998; 2. Bd. Regensburg 2004. *Verbindlicher Dank gilt Herrn Josef Lutz, St. Gerhardswerk, Nürnberg, und Herrn Anton Bleiziffer, Heimatkreis Sanktanna/Banat, Freiburg.*
  - 2 Die Bauarbeiten waren zum Zeitpunkt der Feier ganz weitgehend, doch noch nicht vollständig abgeschlossen. Wegen einer erheblichen Symbolkraft sollte der Termin 2. August (der Tag *Maria-Portiuncula*, benannt nach dem Stammsitz des Franziskanerordens) aber eingehalten werden.

samt siebenjährigen Bausanierung. Zur Gesamtarchitektur, die unter der Leitung des Bauleiters und Denkmalpflegers Herbert Habenicht und der Mithilfe mehrerer internationaler Institutionen seit 2007 geplant und ins Werk gesetzt worden war, zählen nun auch ein Wallfahrtsmuseum und ein Konferenzzentrum. Bemerkenswert erscheint die hohe Zahl der an der Zeremonie Mitwirkenden sowie ihre konfessionelle, nationale und sprachliche Vielfaltigkeit. Die Predigt des päpstlichen Gesandten wurde in den drei Sprachen Rumänisch, Ungarisch und Deutsch zu Gehör gebracht, zudem über Bildschirme nach außen übertragen (Abb. 1, Abb. 2); unter den namentlich hervorgehobenen Teilnehmenden waren vierundzwanzig Bischöfe von vier christlichen Konfessionen aus (mindestens) vier verschiedenen europäischen Ländern. Bemerkenswert erscheint zudem, dass mehrere hohe politische Repräsentanten am Ritual der Eröffnungsfeier mit ihren Ansprachen und Grußworten beteiligt waren – regierende Repräsentanten nicht nur aus Rumänien, sondern auch aus Ungarn und Deutschland sowie Vertreter/-innen des diplomatischen Corps mehrerer weiterer europäischer Staaten.

Dieser Hintergrund der Neueröffnungsfeier am 2. August 2015 wird zumindest teilweise durch die historischen multiethnischen Einflüsse bei der Ausstattung des Kirchengebäudes als auch durch die multiethnische Zusammensetzung der Pilgergruppen und des historischen Banatgebiets insgesamt erklärbar, in dem sich über Jahrhunderte verschiedene europäische Kontaktpunkte beobachten lassen. Es erscheint sinnvoll, einiges über die kulturgeschichtliche Entwicklung dieses Wallfahrtsortes zu referieren – und über die Zeugnisse der populären religiösen Kultur dort.

## *II.*

Der Kirchenbau und das Kloster von Lipova wurden im Jahr 1347 errichtet und dem Heiligen Ludwig von Toulouse gewidmet – Karl Robert von Anjou war seinerzeit ungarischer König. Im Jahre 1440 erfahren wir erstmals von „Radna“ als selbständigem Ortsnamen durch urkundlichen Beleg. Um das Jahr 1520 stiftete eine fromme Witwe die erste Kapelle am Radnaer Berg. Als das Banatgebiet von den Eroberungszügen des Osmanischen Reiches erfasst worden war, diente die Kapelle den Gläubigen und den Angehörigen des Franziskanerordens, die den Ort geistlich betreuten, als Rückzug- und Zufluchtsort jenseits des Marosch-Flusses. Mehr als hundert Jahre später, 1642, gelang es Pater Andrija Stipančić, dem Pfarrer zu Radna und zugleich Franziskanerobservanten der Provinz „Bosna Argentina“, eine – schwer zu erhaltende und selten gewährte – Erlaubnis von der Hohen Pforte in Istanbul einzuholen, um die Kapelle renovieren zu lassen. Im Jahr 1668 wurde der Kapelle der Radnaer Franziskanerbrüder von einem gewissen Georg



Abb. 1: Wiedereröffnungsfeier Maria Radna am 2. August 2015, Großbildschirm vor der Basilika (Aufnahme: G. Barna)



Abb. 2: Wiedereröffnungsfeier Maria Radna am 2. August 2015, Pilgergruppe aus Kunszentmarton/ Ungarn (Aufnahme: G. Barna)



Abb. 3: Gnadenbild Maria Radna (Aufnahme: G. Barna)

Vričonosa die auf Papier gedruckte Skapulier-Madonna-Ikone aus der italienischen Buchdruckerei Remondini geschenkt (Abb. 3). Dieses Bild ist das bis in unsere Tage verehrte Gnadenbild. In der Begründungslegende dazu heißt es, dass später bei der Belagerung der mittelalterlichen Festung Lippa (1695), während derer die osmanischen Truppen auch die Franziskanerkapelle in Brand steckten, gerade dieses Papierdruckbild unversehrt unter den verkohlten Ruinen wiederaufgefunden werden konnte. Seit 1709, als in der Stadt Arad eine Pestepidemie zu Ende gegangen war, gelobten die Bewohner, zum Zeichen des Dankes eine regelmäßige Wallfahrt nach Maria Radna. Aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts haben wir folgerichtig die frühesten Nachrichten über Votivgaben. 1726 hinterließ ein gewisser István Radits aus Kunszentmárton seine Krücken zum Zeichen und Beweis der Heilung seiner gesundheitlichen Beschwerden und der ihm erwiesenen Gnade. Die offizielle Anerkennung als Wallfahrtsort durch die Amtskirche erfolgte dann im Jahr 1750. Da das ältere Gebäude zu klein geworden war, wurde zu Pfingsten 1756 mit dem Bau eines neuen, barocken Kirchengebäudes in

Maria Radna begonnen. Der *Prepositus Major* des Tschanader Domkapitels, Clemente Rossi, zelebrierte das Fest zur Grundsteinlegung. 1767 wurde das Gnadenbild in die neue Kirche überführt. 1779 erhielt es einen prachtvollen silbernen Rahmen aus der Werkstatt Josef Mosers, dem Goldschmied des Wiener Hofes. Abgeschlossen waren die Bauarbeiten im Jahr 1820, als Fürsterzbischof Alexander Rudnay von Esztergom, der Primas Ungarns, die Wallfahrtskirche konsekrierte. Dieses Kirchengebäude steht noch heute vor uns. (Rudnay hat übrigens testamentarisch verfügt, dass sein Herz nach seinem Tode in der Nähe des Radnaer Gnadenbildes bestattet werden solle; hinter der Wand am St.-Anna-Seitenaltar ist es eingemauert.)

Durch die Franziskaner hat die geistliche Architektur im Banatgebiet und der angrenzenden Südlichen Bácska merkliche Einflüsse von der Barockarchitektur Italiens aufgenommen, die sich nach und nach bis in die Ornamentik bäuerlicher Häuser auswirkten.<sup>3</sup> Im 19. Jahrhundert gelangten zudem in merklicher Zahl auch aus der Schicht der so genannten einfachen Leute italienische Einwanderer ins Banat – die Vorfahren väterlicherseits des Volkskundlers Eugen Bonomi mögen hier als Beispiel dienen. Das Banat war in dieser historischen Zeit gekennzeichnet durch ethnische Vielfalt aufgrund mannigfacher Zuwanderung auch von Spaniern (Katalanen), Franzosen (v.a. aus Lothringen), Roma, Ruthenen (Karpatho-Ukrainer), Slowaken, Bulgaren, Kroaten, Tschechen, Armeniern. Den größten Anteil der Bevölkerung machten allerdings, nach statistischen Erhebungen am Ende des Jahrhunderts, die Rumänen (mit ca. 35%), die Deutschen (mit ca. 34% elsässischer, süddeutscher, österreichischer Herkunft), die Magyaren (ca. 15%) und die Serben (ca. 13%) aus. Es war nicht ungewöhnlich, dass Banater Einwohner ohne höhere Schulbildung sich zweier oder dreier unterschiedlicher Verkehrssprachen in ihrem Alltag fließend bedienen konnten (heute sehen die Proportionen etwas anders aus<sup>4</sup>).

Im Jahr 1868 wurde Maria Radna mit dem Eisenbahnverkehrsweg Arad – Alba Iulia verbunden, 1906 ergänzend an die Lokalbahn Arad – Podgorica. Durch die Eisenbahnanbindung konnte der Besuch von Wallfahrtsgruppen ganz erheblich erleichtert und vermehrt werden.

Zwei wichtige architektonische Weiterungen erfolgten 1887 bis 1911: Die Erhöhung der beiden Kirchtürme im klassizistischen Stil auf 67 Meter

---

3 *Gebhardt, Bernadett*: „Aufrieb über ein Inwohner = Haub“. Untersuchungen zum Phänomen des „Dorfbarocks“ in der südlichen Batschka. Magisterarbeit am Institut für Volkskunde/ Europäische Ethnologie der Universität Freiburg i.Br. 2011.

4 Von 1950 bis 1999 sind mehr als 200.000 Banater „Schwaben“ aus dem rumänischen Teil ausgewandert.



Abb. 4: Wallfahrtskirche Maria Radna in der Landschaft (Aufnahme: G. Barna)

machte die Wallfahrtskirche schon aus großen Entfernungen sichtbar. Der Eindruck, den Menschen in und von der Landschaft erhalten, wurde damit ein anderer, weil die Türme bis weit in die Ebene hinaus den erwartungsvollen Blick auf sich ziehen und der ganzen Umgebung eine visuelle und semantische Dominante geben (Abb. 4). Zudem wurde 1911 der bereits vorhandene Kreuzweg (die Kalvarienanlage) hinter der Wallfahrtskirche erneuert (Abb. 5). Kreuzwege wurden seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, zumal in Ostmitteleuropa, anhaltend ausgebaut. Sie stellen ein Symbol barocker Passionsfrömmigkeit dar. Die hinter ihrer Errichtung stehende vermittlungstheoretische und didaktische Idee ist die bildhafte und gleichsam ‚leibhaftige‘ oder ‚anverleibende‘ Vergegenwärtigung des Leidensgeschehens Jesu Christi und des Erlösungsgeschehens. Die Franziskaner hatten eine intensive, impulsgebende Beziehung zu den Kalvarienanlagen als den *imitationes jerosolimae* in Europa insoweit, weil ihnen die Betreuung der heiligen Stätten in Palästina anvertraut worden war. Leonardo von Porto Maurizio (Franziskaner, 1676–1751) hat in der Barockzeit einen musterhaften Kalvarienplan mit 14 Stationen vorgezeichnet, dem auch der heute noch vorhandene Radnaer Kreuzweg prinzipiell entspricht. In kulturanthropologischer Sichtweise ist nun wichtig, dass die Erstellung der Stationen mit ihren figürlichen Darstellungen der Passion weniger vom Kloster selbst getragen, sondern vielmehr von Laien und Privatleuten aus einzelnen Dörfern und Kommunen *popular* gestiftet wurden. So konnten Pilger aus diesen einzelnen Gemeinden je eine Station als *ihre* Station betrachten. Eine Aufzählung



Abb. 5: Ansicht der Kalvarienanlage Maria Radna gegenwärtig  
(Aufnahme: G. Barna)

der Stifter macht wiederum das multiple ethnische Gepräge deutlich: Repräsentiert sind Anton Jerger aus Glogowatz am 1. Stationsdenkmal (später neu errichtet von Bürgern aus Csanádpalota), die Einwohner von Pécska am 2. Stationsdenkmal, die Einwohner von Endrőd (3. Station), die Einwohner von Kiszombor (4. Station, später neu errichtet von Bürgern aus Kecskemét), die Einwohner von Makó (5. Station), von Hódmezővásárhely (6. Station), von Elek (7. Station, später neu errichtet von Einwohnern aus Mezőkovácsháza), von Battonya (8. Station), von Szentes (9. Station), von Vinga (10. Station), von Csongrád (11. Station), von Neuarad (12. Station), von Altbeschenova (13. Station), und schließlich von Csanádapáca (14. Station).

Eine der größten Wallfahrten ist für das Jahr 1935 dokumentiert, als etwa 73.000 Menschen mit dem Diözesanbischof Augustin Pacha nach Maria Radna pilgerten. Gepredigt wurde den Annalen zufolge auf Ungarisch, Rumänisch und Deutsch sowie auf Schokatzisch (eine kroatische Mundart) und auf Armenisch.

Nach dem Einsetzen des kommunistischen Staatssystems (1949) machten sich die schwerwiegenden Einschränkungen des Wirkens der Kirchen

in Maria Radna besonders bemerkbar: Im Zuge des Verbots der geistlichen Orden hat man dort 1951 zunächst alle Franziskaner Rumäniens arretiert und später im ganzen Land zerstreut; nur zwei Franziskanerbrüder und ein Pater blieben. Die Klosteranlage wurde in ein Altenheim umgewandelt. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und der politischen Wende erfolgte durch Papst Johannes Paul II. im Jahr 1992 die Erhebung der Wallfahrtskirche Maria Radna zur „Basilika Minor“. Zugleich erhielt die Kirche einen neuen Altar. Gleichwohl waren die Franziskaner elf Jahre später gezwungen, wegen Nachwuchsmangel Maria Radna zu verlassen; seitdem betreuen Seelsorger aus dem Diözesanklerus des Bistums Timișoara/ Temeschwar die Wallfahrtsstätte. An den größten Marienfesten (z.B. beim Termin Himmelfahrt 15. August) zelebriert der Bischof von Timișoara die Messe und predigt traditionell in den drei Sprachen Rumänisch, Ungarisch und Deutsch. Gegenwärtig finden je eigene Wallfahrten von ungarischen, rumänischen, kroatischen, tschechischen, slowakischen und Roma-Gruppen statt, die hier eigene Gottesdienste in ihren Muttersprachen abhalten. Auch griechisch-katholische Gruppen, die bereits vor 1948 und dann wieder seit 1990 nach Maria-Radna pilgerten, kommen nicht nur an den großen, allgemeinen Wallfahrtstagen, sondern haben im Monat Mai einen eigenen Wallfahrtstag, an dem die Messen und Andachten im byzantinischen Ritus abgehalten werden. Durch die Auswanderung vieler Banater Schwaben aus Rumänien nach Deutschland waren die deutschsprachigen Wallfahrten fast ganz zum Erliegen gebracht worden; erst seit 2011 gibt es auch wieder eine eigene Wallfahrt der Banater Schwaben. Eine eigene ungarische Wallfahrt findet seit 2014 wieder statt. Insgesamt besuchten in der Zeit bis unmittelbar hin zur aktuellen Renovierung etwa 80.000 Wallfahrer/-innen pro Jahr den Wallfahrtsort. In Maria Radna gibt es in hoher Zahl manifeste Zeugnisse der populären Stiftung und Hinwendung zum Wallfahrtsort; für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschung am wichtigsten sind die dort aufbewahrten Votivtafeln („ex-voto“, aus einem Gelübde und Gebet heraus entstanden, in der Quellsprache auch als „Gelöbnistafeln“ oder „Opfertafeln“ bezeichnet, „Opfer“ im Sinne von „Stiftung“<sup>5</sup>). Entstehungsgrund dieser Zuwendungen waren und sind zumeist Situationen, in der Menschen sich in Lebensgefahr oder an der Schwelle der Existenzvernichtung ihrer gewohnten Lebensform befinden; Situationen, die zum Tod hin offen sein können, die mit menschlich bekannten Verfahren nicht kontrollierbar oder kalkulierbar erscheinen. In solchen Situationen bleibt der Hilferuf an die transzendente Wirkmacht Gottes durch Vermittlung der Gottesmutter Maria und

---

5 Zur Herstellung solcher Votivtafeln konnten sowohl am jeweiligen Heimatort wie auch in der Umgebung der Wallfahrtsorte spezialisierte Maler, Schreiner und „Kistler“ beauftragt und bezahlt werden.

das Versprechen einer Wallfahrt, falls diese Situation heil ausgehen, sich entschärfen sollte. Sowohl die Situation selbst und die im Himmel angerufene Gottesmutter als auch das Einlösen des Gelübdes werden dann auf einer Votivtafel bildlich und schriftlich festgehalten. Mit insgesamt 2.249 Exemplaren – gemäß einer Katalogisierung bis zum Jahr 2002 durch das Institut für Volkskunde/ Kulturanthropologie der Universität Szeged – handelt es sich um eine der größten bekannten Ansammlungen dieser Art überhaupt. Über nur ganz wenige Beispiele sei hier referiert (die angegebenen Nummern beziehen sich auf den publizierten Katalog des Instituts für Volkskunde/ Kulturanthropologie der Universität Szeged):<sup>6</sup> Wir sehen etwa den Dank für die Rettung eines todgeweihten Kleinkindes im Krankenhaus (1989) Nr. 839 [hier Abb. 6]); wir sehen einen jungen Mann dargestellt, auf der Straße liegend von einem Auto überfahren (aus Brešća/ Kroatien, serbokroatischer Text, Jahr 1969, Nr. 907 [hier Abb. 7]); wir sehen einen Arbeiter aus der Region Banat abgebildet, der in München vom Baugerüst eines Hochhauses stürzt (deutschsprachiger Text, 1982, Nr. 894 [hier Abb. 8]); wir sehen wieder einen Autounfall, mit bulgarischem Text (1979, also auch in sozialistischer Zeit dargebracht, Nr. 316 [hier Abb. 9]); wir nehmen einen Knaben wahr, der mit Stromkabeln in Berührung kam (aus Sanktanna, deutschsprachiger Text, Ölgemälde, um 1960, Nr. 982 [hier Abb. 10]). Hochgerechnet wird insgesamt erkennbar, wie die Szenarien von Grenzsituationen zwischen Existenz und Nichtexistenz und von verschiedenen als extrem erfahrenen Notfällen wechseln und sich wandeln. Verallgemeinert, von der Brandgefahr durch Feuerlicht zur Gefahr der Hochspannungselektrizität, von der frühneuzeitlichen Seuchengefahr bis zur Darstellung einer klinischen Notoperation, vom Unfall mit Pferdefuhrwerken bis zu Unfällen mit Traktoren und hochgeschwindigkeitsfähigen Automobilimousinen sehen wir die Veränderungen dessen, was als extrem gefährdende Notsituation wahrgenommen wurde und wird. Wichtig erscheint uns zu bemerken, dass Votivtafeln auch in den modernen, naturwissenschaftlich-industriell geprägten Jahren unserer Zeitgenossenschaft zahlreich versprochen und angebracht worden sind: Tafeln, die Notsituationen zeigen, in denen die Bitte um Hilfe in eine transzendente Sphäre hinein gerichtet worden war; die zeigen, dass trotz aller ärztlichen, technischen, chirurgischen, therapeutischen Möglichkeiten, es nach menschlichem Ermessen ungewiss war, ob Lösung und Heilung erfolgen würden.

In jüngster Zeit, vor allem seit den 1980er Jahren, sehen wir auch vermehrt ungebildete Marmortafeln mit nur kurzen, intensiven Dankesbezeugungen –

---

6 *Barna, Gábor* (Hg.): „Mária megsegített“. Fogdalmi tárgyak Máriaradnán. 2 Bde. Szeged 2002.



Abb. 6: Votivtafel Maria Radna (Aufnahme: G. Barna)



Abb. 7: Votivtafel Maria Radna (Aufnahme: G. Barna)



Abb. 8: Votivtafel Maria Radna (Aufnahme: G. Barna)



Abb. 9: Votivtafel Maria Radna (Aufnahme: G. Barna)

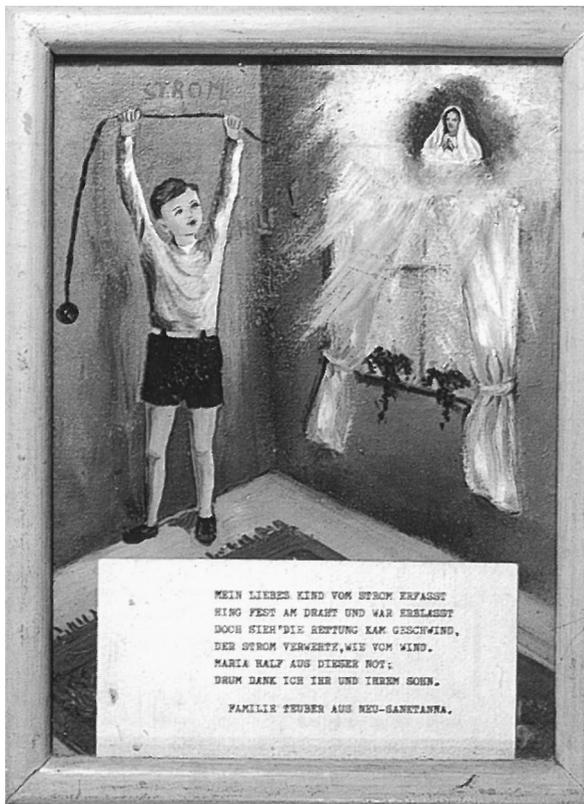


Abb. 10: Votivtafel Maria Radna (Aufnahme: G. Barna)

zumeist: „Hálából“, „Köszönöm a segítségért“, „Ajutá-mă“, „Májjó Božija Zafálem“, „Aus Dankbarkeit“, „Maria hat geholfen“, zusammen mit den persönlichen Namensinitialen der Stifter. So lässt sich die Ausgestaltung und Ausschmückung des sakralen Raumes in mehreren Sprachen und Stilen unter einem Dach wahrnehmen: Sowohl in der hochkulturellen, artifiziellen wie auch in der populären Ausstattung mit Votivtafeln werden Einflüsse und Bezüge aus den verschiedensten Ländern und Völkern Europas sichtbar. Maria Radna erweist sich auch an dieser Stelle als ein Zentrum des Zusammenkommens vielfältiger Sprachen und Ethnien sowie verschiedener Geschlechts- und Altersstufen-Zugehörigkeiten.

## III.

Kardinal Meisner, als Legat des Heiligen Stuhls der Hauptzelebrant der Messe am 2. August 2015, bezeichnete in seiner Predigt die Wallfahrtsorte als Zentren von besonderer Bedeutung für das Anwachsen des Glaubens, der spirituellen Werte und des Gebets: Aus ihnen, den Wallfahrtszentren und der „einfachen, volkstümlichen Inbrunst“ der pilgernden Christen dort „fließen der Kirche jene übernatürlichen Kräfte zu, um die großen Herausforderungen der Welt in Ost und West und Nord und Süd anzunehmen und zu bewältigen“.<sup>7</sup> Damit kommen wir zurück zur großen Feier der Wiedereröffnung der Radnaer Basilika nach ihrer baulichen Renovierung. Die im Predigttext angesprochene Volkstümlichkeit, die Vitalität des Wallfahrtsorts vor allem von den einfachen Leuten her wurde und wird gerade durch die vielen Motivtafeln und die Kalvarienanlage manifestiert, hier eine Verbindung zu ziehen liegt nahe. Zumal das seit 2007 mit der Bausanierung betraute Planungsgremium die Wiederzugänglichmachung der Motivwände in seinem Konzept hervorhob.<sup>8</sup> Kardinal Meisner war zugleich langjähriger Vorsitzender im Renovabis-Hilfswerk. Renovabis, eine kirchlich-katholische Organisation zur Unterstützung pastoraler, sozialer und gesellschaftlicher Erneuerungsbestrebungen in Mittel-, Ost- und Südosteuropa mit Sitz in Freising, förderte die Sanierungsarbeiten an der Wallfahrtsstätte mit einem namhaften Finanzierungsbeitrag. Wie eingangs bereits angedeutet, beteiligten sich an den Kosten und an der Konzeptionalisierung mehrere kirchliche Institutionen – neben Renovabis waren das die Diözese Timișoara und auch das Gerhardswerk. Außerdem steuerte der rumänische Staat einen erheblichen Teil der Finanzierung bei. Den relativ größten Teil aber – etwa Zweidrittel der Kosten nach unseren Quellen<sup>9</sup> – übernahm ein Förderfonds der Europäischen Union, der „Europäische Fonds für regionale Entwicklung (EFRE)“. Der Fonds unterstützt seinem Selbstverständnis nach insbesondere auch Regionen mit Infrastrukturproblemen oder Entwicklungsrückständen. Diese Unterstützung soll in *grenzübergreifenden* wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und umweltbezogenen Maßnahmen als staa-

---

7 Zitiert nach: „Maria Radna – Wiedereröffnung der Wallfahrtskirche“. Artikel in: [www.renovabis.de/news/7096/](http://www.renovabis.de/news/7096/) vom 21. August 2015.

8 Artikel „EU-Projekt für die Wallfahrtskirche Maria Radna“, s. bei: [www.renovabis.de/news/2759](http://www.renovabis.de/news/2759) v. 25. Januar 2011; Artikel „EU-Projekt für die Wallfahrtskirche Maria Radna“.

9 Bericht über die Einweihungsfeier von Maria Nyffenegger, St.Gallen/Schweiz, an das Gerhardswerk, 6. September 2015; s.a. bei: [www.renovabis.de/news/2759](http://www.renovabis.de/news/2759) v. 25. Januar 2011 (wie Anm. 8); Artikel „EU-Projekt für die Wallfahrtskirche Maria Radna“.

tenübergreifende Kooperation passieren.<sup>10</sup> Das betreffende Projekt erhielt den Titel *„Entwicklung des kulturellen Tourismus in der Region West durch die Restaurierung von Kirche und Kloster Maria Radna und deren touristische Erschließung“*. Bezeichnend erscheint, dass man im Projektantrag den „kulturellen Tourismus“ nennt. Damit wurde nicht allein ein Wallfahrtsort um der Wallfahrt willen restauriert und baulich saniert: Die Stätte soll neben den aus spirituell-religiösen Beweggründen unternommenen Pilgerreisen ebenso dem allgemeinen, nicht notwendigerweise konfessionell motivierten Kulturbesuch dienlich sein. Oder anders gesagt, Maria Radna wird als Symbolstätte und Sehenswürdigkeit für die *Kultur Europas* aufgefasst – und soll deshalb Besucher im Fremdenverkehr anziehen. Auch religiös indifferente Besucher sollen den Ort, sollen den Weg dahin als „kulturelles Europa“ wahrnehmen und erleben. So wurde im Grußwort des Staatspräsidenten Rumäniens die sanierte Wallfahrtskirche von Radna identifiziert als ein Beispiel „für die belebende Wirkung des Kulturgutes“ [wörtl.: „patrimoniului cultural“, hier schwingt im Assoziationshof „Kulturelles Erbe“ mit]: „Immer mehr Menschen verstehen, dass eben diese Werte unsere Identität und Besonderheit erhalten und uns Voraussetzungen [wörtlich: „platforma“] für den interkulturellen und interkonfessionellen Dialog ermöglichen.“<sup>11</sup> Das Aussehen des „vereinten Europas“ widerspiegele „dessen Werte der Einheit in seiner Verschiedenheit“.<sup>12</sup> Es sieht so aus, als ob diese Sätze die Europäische Identität mit der historischen Besonderheit des Banatgebiets zusammenbringen sollen. Wichtig erscheint, dass hier von einer religiösen „Kultur“ und von „Kulturgut“ bzw. „Kulturerbe“ gesprochen wird, das den Dialog und sogar eine „Einheit“ unter diversen, unterschiedlichen Gruppen möglich macht. Der oben kurz geschilderte geschichtliche Hintergrund bietet sich gewissermaßen als Modell an, als ein über Vergangenheit betrachtenswertes „Europa-im-Kleinen“, wohin Angehörige verschiedener europäischer Völkerschaften in dasselbe Gebiet zuwanderten, mit Einheimischen und als Zugewanderte sich begegneten und miteinander lebten. Wir können

10 Aus kulturalanthropologischer Sicht überaus interessant erscheint es, dass bei der Projektvorbereitung und Beantragung auch neue Arbeitsmodelle erfolgreich erprobt und angewendet wurden, denn Habenicht konnte bei der Beantragung des Projekts den „Senior Experten Service“ („SES“) als Ratgeber gewinnen.

11 In diesem Wortlaut hat es Maria Nyffenegger, St. Gallen/Schweiz, 6. September 2015, in ihrem deutschsprachigen Bericht über die Einweihungsfeier an das Gerhardswerk referiert. Das Grußwort ist in rumänischer Sprache veröffentlicht unter: [www.afirmativ.com/2015/08/02/klaus-iohannis](http://www.afirmativ.com/2015/08/02/klaus-iohannis): „Pentru ca din ce in ce mai multi sunt cei care inteleg ca ele sunt cele care ne consacra identitatea si diversitatea si, deopotriva ne asigura o platforma pentru dialogul intercultural si interconfesional.“

12 [www.afirmativ.com/2015/08/02/klaus-iohannis](http://www.afirmativ.com/2015/08/02/klaus-iohannis) (wie Anm. 11): „Europa unita al carei chip reflecta valorile unitatii in diversitate [...]“.

in diesem Bericht nicht ausführlicher und nicht auf systematischer Grundlage einschätzen, ob dieses Zusammenleben als gelungen oder sogar als gut zu beurteilen war oder nicht. Wir können nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob sich die historische Einwanderungs- und multiethnische Situation von Radna und vom Banat in allen relevanten Parametern mit der gegenwärtigen Binnenmigration und den gegenwärtigen Binnenkulturkontakten in den EU-Ländern als Vorbild, als Anschauungsexempel eignen – oder ob sich die historischen Bedingungen doch zu stark unterscheiden, um den Vergleich anstellen zu können.

Aber – Maria Radna ist ein Ort, an dem sich diese Begegnungen, diese Kulturkontakte und internationalen Einflüsse in manifesten, sachkulturellen Zeugnissen tatsächlich ereignet haben und niedergelegt finden. Wie oben gesagt, nicht umsonst hat der mit der Sanierung beauftragte Architekt die Votivtafeln in seinem Konzept erwähnt.<sup>13</sup> Die Feier der Wiedereröffnung war gleichfalls rituelle, performative Deixis, dass ein europäisch-gemeinsames Projekt gemeinsam befürwortet und ins Werk gesetzt werden konnte. Im Grunde also dient ein derartiges Ritual auch als ein Zeigen dafür, dass diese Teilnehmenden als Repräsentanten Europas in der Lage sind, gemeinsam-bewertete, ästimierte Kulturartefakte zu finden, sich über sie zu einigen und das, sich versammelnd in persönlicher Anwesenheit, zu bestätigen. Das renovierte Maria Radna erscheint als ein Ort, der sich nach dem Augenschein auf die Versammelten für eine *europäische* Zusammenkunft eignet. An der Versammlung nahmen, wenn wir den dokumentarischen Bericht einer Schweizerin hier aufnehmen,<sup>14</sup> vierundzwanzig Bischöfe aus (mindestens) vier verschiedenen Ländern teil, darunter aus Rumänien der Erzbischof und Metropolit von Bukarest, der Bischof von Timișoara, aus Ungarn der Erzbischof und Metropolit der Diözese Kalocsa, aus Serbien der Erzbischof und Metropolit von Belgrad, zudem der Apostolische Administrator des armenisch-katholischen Ordinariats in Rumänien, zugleich Erzbischof von Alba Iulia, Bischöfe und Diözesangesandte aus Kroatien sowie griechisch-katholische Bischöfe. Ein geistlicher Repräsentant der evangelisch-lutherischen Gemeinschaft des Banats war ebenfalls vertreten. Als Repräsentanten orthodoxer Konfession nahmen der rumänisch-orthodoxe Erzbischof und Metropolit des Banats aus Timișoara, der serbisch-orthodoxe Bischof von Arad, der serbisch-orthodoxe Bischof von Budapest teil. Mehrere offiziell geladene, hohe politische Repräsentanten wirk-

---

13 Artikel „EU-Projekt für die Wallfahrtskirche Maria Radna“ (wie Anm. 8).

14 Maria Nyffenegger, St. Gallen/Schweiz, 6. September 2015, deutschsprachiger Bericht über die Einweihungsfeier an das Gerhardswerk. Vermittlung dankenswert durch Josef Lutz, Nürnberg.

ten am Ritual der Eröffnungsfeier mit – Repräsentanten von Staaten, von Bundesländern und Provinzen, von Städten und Gemeinden: Neben dem genannten Präsidialrat des Staates Rumänien, der das Grußwort des rumänischen Staatspräsidenten vortrug, waren das ein Staatssekretär aus dem Ressort Erziehung und ein Staatssekretär aus dem Ressort Kultus, vier parlamentarische Abgeordnete sowie der Direktor der Agentur für Regionale Entwicklung West, ferner Mitglieder der Kreisräte von Arad und Timișoara, die Bürgermeister der Städte Timișoara, Caransebeș, Sanktanna und Cenad/Tschanad. Von der ungarischen Regierung kam der Staatssekretär für Sozialpolitik. Aus Deutschland kamen der Innenminister des Bundeslandes Baden-Württemberg, der Beauftragte der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten, der Oberbürgermeister von Karlsruhe, der Bundesvorsitzende der Landsmannschaft der Banater Schwaben in Deutschland, der Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Rumänien und der Generalkonsul. Den Honorarkonsul von Spanien in Rumänien, den Honorarkonsul der Slowakischen Republik, den Honorarkonsul von Bulgarien sowie einen Gesandten der schweizerischen Botschaft in Rumänien führt die Dokumentation außerdem als offiziell geladene Teilnehmer auf. Die Neueröffnung der renovierten Wallfahrtsstätte durch ein Hochamt erhält damit zugleich die Eigenschaft eines Staatsaktes. Wer nun um die historische, vergangene Besiedelung des Banatgebiets weiß, kann in den anwesenden kirchlichen und politischen Amtsträgern gerade auch die Repräsentanten der gemischten ethnischen Einwohnergruppen des Banats und somit des engen Einzugsbereichs der Wallfahrtsstätte erkennen, da in diesem Gebiet historisch nicht nur Rumänen, Ungarn und Serben, sondern tatsächlich auch Einwanderer aus dem einstigen Deutschen Reich und eben auch aus Spanien, Italien, Frankreich, der Schweiz, Bulgarien, der Slowakei, Böhmen und Armenien wohnten.

Die Neueröffnungsfeier der Wallfahrtsbasilika Maria Radna als Versammlung kann man als Zeichen der religiösen, zeitlosen, universalen Spiritualität und zugleich politisch als Reminiszenz, Reverenz und Vergewisserung der Multiethnizität Europas interpretieren – wenn wir uns die Geschichte Maria Radnas und des Banats anschauen.

*Dominik Wunderlin*

## Mariastein (CH) – Eine religiöse Heimat für Wallfahrer mit Migrationshintergrund

Gut fünfzehn Luftlinienkilometer sind es in südlicher Richtung vom alten Marienmünster im Zentrum von Basel bis zum Marienwallfahrtsort Mariastein im Kanton Solothurn. Erreichbar ist er auf oft begangenen Wallfahrtswegen, mit dem Privatauto und auch mit einer Straßenbahn bis nach Flüh. Von dort fährt ein Postauto zu einer erhöht gelegenen, langgezogenen Geländemulde, an deren Rand ein Klosterweiler mit der dort verehrten „lieben Frau im Stein“ liegt. Die Bezeichnung weist auf den Standort der Gnadenkapelle hin: Seitlich der Klosterbasilika steigt der Pilger zunächst ein Stockwerk hinunter, dann geht es durch einen langen Gewölbegang unter dem Klosterareal, bevor es bei der sich rechts öffnenden Reichensteinschen Kapelle (auch Siebenschmerzenkapelle) weiter eine steile Treppe mit geknicktem Verlauf und mit 59 Stufen hinunter geht. Seitliche Fenster geben den Blick in ein enges Tal frei und lassen erahnen, dass der Abgang an eine Felswand angebaut ist. An deren Ende öffnet sich eine Türe in eine Felsgrotte, die als Kapelle ausgebaut ist und rechterhand das Zentrum der Wallfahrt zeigt. Das Gnadenbild, eine lächelnde Marienstatue mit Jesuskind, ist eine Sitzfigur aus Stein, die aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammt und heute wieder so präsentiert wird wie vor dem 19. Jahrhundert. Maria und Kind sind bekleidet. Dafür gibt es im Kloster einen großen Schrank mit zum Teil prunkvollen Gewändern. Das heutige Gnadenbild ist nicht das erste an diesem Standort und auch das Bekleiden war schon bei einer älteren, abgesehenen Statue Brauch, wie uns Erasmus von Rotterdam bestätigt, der die Madonna klagen lässt: „Früher wurde ich mit Gold und Edelsteinen bekleidet, ich hatte Überfluss an Wechselkleidern ..., jetzt bin ich gerade noch mit einem halben Mäntelchen bedeckt, das die Mäuse angefressen haben.“

Die Ursprünge der Wallfahrt liegen noch im 14. Jahrhundert.<sup>1</sup> Eine Legende weiß von der wunderbaren Errettung eines Kindes zu berichten, das über die Felswand heruntergefallen war, jedoch durch eine „überaus schön hellglänzende Frau“ aufgefangen und auf das Gras im Talboden gebettet wurde. Schilderungen von Kind und Mutter führten zur sicheren Annahme, dass die Muttergottes geholfen habe, die nach ihrer Aussage in der Felshöhle wohne. Das Wunder machte rasch die Runde und die zunächst nur auf einem „durch den Felsen von Natur gemachten Weg und Loch“ zugängliche Grotte wurde

---

1 Zum Nachfolgenden cf.: *Haas, Hieronymus*: Wallfahrtsgeschichte von Mariastein. Mariastein 1973. (Hieraus auch die folgenden gekennzeichneten Zitierungen.)

zu einer „heiligen Höhle“. Erste schriftliche Zeugnisse einer Wallfahrt und einer Kapelle mit Kaplanei haben sich aus der Zeit des Basler Konzils (1431–1449) erhalten. 1470 bis 1520 waren dann die Augustinereremiten von Basel mit der Wallfahrt betraut. In den danach einsetzenden Jahren der Reformation kam es zu raschem Wechsel bei den Wallfahrtspriestern und schließlich 1530 zur teilweisen Zerstörung des Gnadenortes. Aber 1541 ereignet sich ein zweites Fallwunder, als der vor der Pest geflüchtete, im alten Bruderhaus wohnende Junker Hans Thüring Reich von Reichenstein einen Sturz über die Felswand „ser verwundet, doch mit solchem wunder und Mirackel by sinem läben, by guoter vernunft“ überlebte. Diese Errettung, die bereits 1543 auf einem großen Mirakelbild in synchronistischer Art augenfällig gemacht wurde, das heute in der Reichensteinschen Kapelle aufgehängt ist, erregte rasch großes Aufsehen und bestätigte dem gläubigen Volk, dass in Mariastein göttliche Kräfte wirken. Die Anziehungskraft ist denn auch seit Mitte des 16. Jahrhunderts ungebrochen. Aber als Folge gesellschaftlicher Veränderungen hat sich der Wallfahrtsbetrieb allerdings in den letzten Jahrzehnten gewandelt, wie nachfolgend auszuführen ist.

Die hart an einer schwindelerregenden Felskante gelegene Gnadenkapelle und das darüber gebaute Kloster der Benediktiner, die seit 1636 die Wallfahrer betreuen und zwölf Jahre später auch ihren Konvent von Beinwil am Passwang<sup>2</sup> hierher verlegten, gehört zu den Charakteristika von Mariastein. Eine andere Besonderheit ist die Grenzlage. Wer nämlich vom Klosterplatz den Kreuzweg zur St. Anna-Kapelle macht und zum Hof bei den Klosterreben gelangt, steht dort an der Landesgrenze zu Frankreich und an einem normalerweise unbewachten Grenzübergang. Somit gehört die sich dahinter nur einige hundert Meter entfernt aufbauende, mächtige Burgruine Landskron bereits zum französischen Oberelsass, und die von hier nur durch Warnsignale französischer Norm noch hörbare Straßenbahn Basel-Rodersdorf erschließt seit 1910 auch ein Dorf der „Grande Nation“.

Aber ein Blick in die Lokalgeschichte und selbstverständlich auch in jene des Klosters zeigt, dass die Landesgrenze hier höchstens in Kriegszeiten wahrgenommen wurde. In den Dörfern des elsässischen Sundgau sprechen noch immer viele ihre hochalemannische Mundart, die sich früher weniger als heute von jener der Dörfler auf der Schweizer Seite unterschied. Es gibt verwandtschaftliche Bande, man arbeitet teilweise im gleichen Betrieb, bebaut Ackerland jenseits der Grenze, kennt den gleichen traditionellen Baustil, besucht die gleichen Feste – und man gehört der gleichen Konfession an.

---

2 Das in einer Talmulde im Schweizer Jura (Kanton Solothurn) gelegene Kloster Beinwil wurde um 1100 als Rodungskloster gegründet. Der erste Abt hieß Esso, der mit acht Mönchen aus Hirsau die monastische Siedlung begründete.

Die Voraussetzungen sind also günstig, dass „Unsere Liebe Frau im Stein“ auch im Sundgau eine große Verehrung genießt. Belege dafür finden sich zum Beispiel im alten, 1693 erstmals erschienenen Mariasteiner Mirakelbuch „Lapis Probatus Angularis Mariae. Bewährter Eck- und Gnadenstein Mariae ...“ von P. Dominicus Ginck OSB.<sup>3</sup> Viel ist darin die Rede von Fallwundern (nach einem Sturz von der Leiter oder einer Treppe u.ä.), aber auch von Leistenbrüchen, die glimpflich verlaufen sind, und von manch anderen Krankheiten. Als Einzugsgebiet von Mariastein ist dabei linksrheinisch der gesamte Sundgau bis auf die Höhe von Mulhouse und westlich bis in die Burgunderpforte zu bezeichnen, ein Gebiet, das bis um 1800 zum alten Bistum Basel gehörte. „In der Gegend zwischen Mülhausen und Basel [...] war es sogar so, dass die Leute eher nach Mariastein und Einsiedeln pilgerten als zu den wichtigen Elsässer Wallfahrtsorten wie Thierenbach oder den Odilienberg.“<sup>4</sup>

Ein Blick auf die heutige Wallfahrtsagenda von Mariastein zeigt, dass auch gegenwärtig Pilgergruppen, oft ganze Pfarreien aus diesem südsäsischen Raum noch immer die oft alte Tradition einer jährlichen Wallfahrt nach Mariastein pflegen. Nicht erfassbar sind dagegen individuell anreisende Pilger, die nicht selten im Familienverband sind. Die Nummernschilder an den Autos auf dem großen Parkplatz zeigen uns, welche Strecken die modernen Wallfahrer zurückgelegt haben. Doch die Nummernschilder sagen nicht, ob der Peugeot mit der 68er Nummer (für das Département Haut-Rhin) wirklich von einem Elsässer gefahren wird oder nicht etwa von einem Spanier, der als Arbeitsmigrant bei Mulhouse wohnt.

Viele Wallfahrer, in Kleingruppen wie in größeren Verbänden, kommen auch heute noch zu Fuß oder auch mit dem Fahrrad. Schon eine recht lange Tradition pflegen die „Marcheurs von Levoncourt“, die bis Mariastein gut 25 km Weg zu Fuß zurücklegen und tags darauf auch wieder nach Hause zurückwandern.<sup>5</sup>

Obwohl seit etwa 1950 vor allem die jüngeren Generationen im Elsass zunehmend frankophon werden, bleiben namentlich die praktizierenden Katholiken des Oberelsass – wie seit Jahrhunderten – dem Gnadenort Mariastein treu verbunden. Zumal die mitziehenden und die Messe lesen-

---

3 1. A. Pruntrut 1693, 2. A. Mariastein 1751.

4 *Abbé Fuchs, Jean*: Der Wallfahrtsort meiner Kindheit und Jugend: Ein Elsässer erinnert sich an Mariastein. In: *Mariastein*, 56. Jg. 2010, Heft 3, S. 13. Der Autor berichtet hier über die Zeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

5 *Spycher-Gautschi, Albert*: Sundgauer Wallfahrten nach Mariastein. In: *Baselbieter Heimatblätter (Liestal)*, 76. Jg., 2011, S. 49–78.

den Priester ihre Sprache sprechen, wobei ein älterer Geistlicher daneben oft auch deutsch spricht.

Im Großen und Ganzen unverändert ist das Einzugsgebiet auch bei den Wallfahrern aus dem Südbadischen (vom Breisgau bis auf die Baar) und aus der nordwestlichen Deutschschweiz. Ganz klar keine Barriere bildet hier der Jurakamm, zumal ja auch das jetzige Bistum Basel weit darüber hinaus greift. Generell kann festgehalten werden, dass die Wallfahrer großmehheitlich aus den am Basler Dreiländereck zusammentreffenden Erzdiözesen Freiburg und Straßburg und der Diözese Basel nach Mariastein kommen. Der Verfasser beobachtet seit Jahren, dass das Durchschnittsalter bei den Wallfahrten autochthoner Katholiken stets im Anstieg begriffen ist.

In der vom Benediktinerkloster herausgegebenen Zeitschrift „Mariastein“<sup>6</sup> geben die „Wallfahrtschronik“ und weitere Textbeiträge regelmäßig, aber rückblickend Auskunft über größere Wallfahrten, die beim Kloster angemeldet worden sind. Eine Durchsicht dieser Angaben zeigt etwa, dass gelegentlich auch Wallfahrtsgruppen in Mariastein Station machen, die sich auf einer Mehrortwallfahrt befinden und beispielsweise mit dem Bus von Bayern oder Österreich in Richtung Lourdes oder La Salette unterwegs sind. In umgekehrter Richtung besuchten schon im Juni 1864 rund 300 Wallfahrer aus der Pariser Stadtpfarrei St-Laurent Mariastein auf dem Rückweg von Einsiedeln; diese Massenwallfahrt steht am Anfang der großen internationalen Pilgerzüge in die Schweiz, die sich der modernen Fortbewegungsmittel (Eisenbahn, Dampfschiff) bedienen.<sup>7</sup>

In der vorerwähnten Zeitschrift finden sich seit einigen Jahrzehnten vermehrt auch Angaben zu Wallfahrten von Pilgergruppen mit Migrationshintergrund. Nicht alle stellen sich jedes Jahr mit ihren Priestern ein; dasselbe gilt aber ebenso für ‚normale‘ Wallfahrten von Pfarreien und kirchlichen Gruppierungen wie z. B. ErstkommunikantInnen, Frauengemeinschaften, Kirchenchöre, Kolpingfamilien oder Lourdes-Pilgervereine.

Als Migranten wohl die längste Verbindung zu Mariastein haben die Italiener, die schon um 1900 um Basel ansässig waren und arbeiteten. Die schon in ihrer Heimat mit der Wallfahrtspraxis und mit der Marienverehrung vertrauten Menschen fanden wohl rasch Zugang zur Madonna im Stein. (Auch die

---

6 Die Zeitschrift erscheint seit 1923. Sie trug bis 1953 den Titel „Glocken von Mariastein“ und erschien noch darüber hinaus als Monatsblatt. Heute wird ein Zweimonatsrhythmus eingehalten. – Verschiedene Nummern dienen uns in diesem Beitrag als Quelle.

7 *Kälin, Karl*: Schauplatz katholischer Frömmigkeit: Wallfahrt nach Einsiedeln 1864 bis 1914. Fribourg 2005, S. 105 ff.

nachfolgend zu erwähnenden Kommunitäten mit Migrationshintergrund kommen deshalb nach Mariastein, da sie hier *mutatis mutandis* ein Stück Heimat finden.) Ein frühes Zeugnis für die Beziehung der Italiener zu Mariastein ist eine Tafel der italienischen Kolonie von Basel, die im Juli 1919 als Dank für erwiesene Gnade im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg gestiftet wurde. Die italienischen Kommunitäten, die ihr Kirchenleben in der „*Missione Cattolica*“ pflegen, gehören neben den Spaniern und Portugiesen zu den stärkeren Gruppen, die aus verschiedenen Orten der Deutsch- und Westschweiz und an unterschiedlichen Daten regelmäßig in einer Wallfahrt nach Mariastein kommen. Sehr aktiv ist die *Missione Cattolica* von Basel, deren *Via Crucis* am 5. Fastensonntag um das St. Annafeld ebenso jahrzehntelange Tradition hat wie eine Maiandacht und die „Italiener-Wallfahrt“ am Nachmittag des Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettages (3. Sonntag im September). Da kann dann schon einmal auch ein hoher kirchlicher Würdenträger dabei sein, wie 1989 E. E. Mgr. Apostolischer Nuntius Bischof Edoardo Rovida<sup>8</sup> oder 1994 der Basler Weihbischof Martin Gächter.

Eine regelmäßige Präsenz zeigen auch zahlreiche osteuropäische Kommunitäten. Die erwähnte „Wallfahrtschronik“ nennt Wallfahrten der Slowaken, Slowenen, Kroaten, Ungarn, Albaner und Polen. Die Basler Polen-Mission organisierte bereits 1973 erstmals eine Maiandacht und durfte 1994 in der Basilika eine Eucharistie mit Kardinal Jozef Glemp, Primas von Polen, feiern. Sicher kamen damals auch viele Polen aus weiten Teilen des Oberrheins und vor allem aus der polnischen Diaspora im Elsass, mindestens einmal auch eine Gruppe polnischer Geistlicher, die im Elsass ihre Landsleute betreuen.

Mariastein ist aber auch offen für noch viele weitere Kommunitäten katholischen Glaubens: Irakische Christen aramäischer Sprache, Indische katholische Gemeinde, Armenisch-Apostolische Kirche, Koreanische Gemeinschaft der Schweiz, Philippinische Mission, Indonesische Christen, Eriträer in der Schweiz, u.a.m.

Unübersehbar sind schließlich die Tamilen in Mariastein. Dass sie keine verschwindende Minderheit darstellen, kann man bei einem Aufenthalt im Klosterweiler rasch erkennen. Manche Beschriftung ist nicht mehr bloß in Deutsch, Französisch und Italienisch gehalten, sondern auch in Tamil. Man entdeckt sie derzeit (2016) am Tor der Barmherzigkeit, auf Hinweisschildern aller Art und sogar am Weihwassertank. Hier musste näm-

---

8 Mariastein. 36. Jg, 1990, S. 186–188: Wallfahrt der Italiener-Mission nach Mariastein.

lich die Klosterleitung unmissverständlich darauf hinweisen, dass das dort für das Weihwassergeschirr zu Hause abziehbare, geweihte Nass nicht zur Händewaschung gedacht ist. Dieser Hinweis war notwendig, nachdem man einen ungewöhnlich großen Verbrauch feststellte und dann die Wahrnehmung machte, dass vor allem die hinduistischen Tamilen vor dem Betreten der Kirche das Weihwasser so verwendeten, wie sie es beim Betreten ihres Tempels tun.

Doch wie kam es, dass die Tamilen heute Mariastein als ein Stück geistlicher Heimat betrachten? Als Folge des Bürgerkriegs auf Sri Lanka, der vor allem ein Religionskrieg war und in den 1950er Jahren wurzelt, kamen insbesondere zwischen 1983 und 2001 viele Tamilen als Asylbewerber in die Schweiz. Heute zählt man um die 50.000 Tamilen. Hatten sie zunächst gegen viele Vorurteile zu kämpfen, so sind sie längst geschätzt und vor allem im Gastgewerbe sehr beliebt. Manche Familie hat heute auch schon den Schweizer Pass und die zweite Generation findet sich bereits im Staatsdienst und am Bankschalter.

Die meisten Tamilen hierzulande sind Hindus. Rund 10 % bis 15 % bekennen sich aber zum Christentum, davon dürften 80 % römisch-katholisch sein. Bei der Schwarzen Madonna von Einsiedeln spürten viele Tamilen rasch eine starke Anziehung und ebenso auf Madonna del Sasso bei Locarno, aber die vielen im Oberrheingebiet lebenden Menschen aus Sri Lanka erkannten bald, dass ihnen auch Mariastein eine spirituelle Heimat sein kann und Kraft und Energie gibt. Dies geschah um das Jahr 1990.

Als entscheidendes Jahr für das enge Verhältnis der Tamilen zu Mariastein gilt 1994, und es begann gleich mit einer Überraschung: Das Kloster hatte mit der tamilischen Gemeinschaft verabredet, dass sie ab Februar regelmäßig am ersten Sonntag des Monats gegen Abend mit einem ihrer Seelsorger eine Heilige Messe feiern könnten – in der Meinung, dass dafür die Reichensteinsche Kapelle mit den knapp 40 Sitzplätzen ausreiche:

„Doch weit gefehlt! Die Tamilen lieben Mariastein und den Gottesdienst. So nahmen schon das erste Mal gegen dreihundert Gläubige an der Liturgie teil, die wir kurzfristig in die Basilika verlegen mussten. Sie kamen von überall her: Basel, Olten, Zürich, sogar von Genf ... Freude, Herzlichkeit und Spontaneität charakterisieren die Tamilengottesdienste. Die Gläubigen haben selber eine Musik organisiert. So ertönen für unsere Ohren ungewohnte Klänge, Rhythmen und Gesänge in unserer meist von Choral und Orgel erfüllten Basilika. Jugendliche und junge Männer versehen den Altardienst, bei dem ganz selbstverständlich der Weihrauch nicht fehlen darf.

Kinder und Frauen bringen Gaben zum Altar und sagen, was sie ihnen bedeuten. Mit Blumen, Früchten, Gemüse, Kerzen und freilich auch Geld zeigen sie ihre Hingabe und Opferbereitschaft. In der Feier der Liturgie zeigt sich, ob bloss hohle Zeremonien gespielt werden oder ob in ihr der gelebte christliche Alltag zur Sprache kommt. So scheint es, dass diese Tamilen durch ihre Diasporasituation eine lebendige, solidarische Gemeinde bilden.“<sup>9</sup>

P. Ludwig Ziegerer, der damalige Wallfahrtspater, fügte diesen Sätzen noch an, dass ihn diese Beobachtungen zum Nachdenken über die eigene Gottesdienstpraxis und Frömmigkeit anregten: Hierzulande verzichtet man rasch auf einen Gottesdienstbesuch, wenn er nicht mehr zur gewohnten Zeit und am üblichen Ort stattfindet. Bei den Tamilen reist man hingegen viele Kilometer an zur Teilnahme an einer Eucharistiefeier, und auch der offizielle Tamilenseelsorger für die Schweiz wohnte damals nicht um die Ecke, sondern musste in der ersten Zeit jeweils aus Osnabrück anreisen. Und dennoch spürte Ziegerer nichts von einem gehetzten oder lustlosen „Köfferlipfarrer“.

Noch zwei weitere Male sorgten in diesem Jahr 1994 die Tamilen für Aufsehen und Nachdenken.<sup>10</sup> Wegen bevorstehender Rückschaffungen vieler tamilischer Asylanten fand am Nachmittag des 14. Juni ein Schweigemarsch von dem am Fuss von Mariastein gelegenen Ortsteil Flüh (Haltestelle an der Straßenbahn von Basel) nach Mariastein statt. Unterstützt wurde der Anlass von verschiedenen kirchlichen und politischen Gruppierungen; dabei waren Schweizer, tamilische Hindus und Christen. Die ungefähr 500 Teilnehmenden trafen sich abschließend in der Basilika zu verschiedenen Reden, die auf die aktuelle Situation in Sri Lanka hinwiesen. Abt Mauritius ließ sich dabei eine Liste mit dreihundert abgewiesenen Tamilen übergeben und gab darauf drei jungen Männern symbolisch kirchlichen Schutz, indem er sie als Gäste im Kloster aufnahm. Sie trafen dort auf einen weiteren Tamilen, der schon seit zwei Jahren als Küchengehilfe angestellt war und dies noch 2016 ist. Der Anlass, eine Mischung zwischen politischer Manifestation und religiösem Bittgang, fand übrigens ein enormes mediales Echo, wie es grundsätzlich einer Klostersgemeinschaft eher peinlich ist.

Es blieb dann auch aus beim letzten Grossanlass der Tamilen in diesem denkwürdigen Jahr 1994, der Friedenswallfahrt, die im Hochsommer stattfand. Nachdem sie im Vorjahr in Einsiedeln durchgeführt worden war, war nun Mariastein an der Reihe. Wie Wallfahrtspater Ludwig Ziegerer hernach in der „Wallfahrtschronik“ mitteilte, dauerten die Vorbereitungen mehrere Tage.

---

9 Mariastein, 40. Jg., 1994, Heft 6, S. 133 f.

10 Mariastein, 40. Jg., 1994, Heft 10, 227 f.

Nach tamilischer Tradition geschmückt wurden die Basilika, der Klosterplatz und der Prozessionswagen mit der Marienstatue. Höhepunkte waren dann die zweistündige Messe und die große Prozession über den Klosterplatz und die umliegenden Felder, an der ungefähr 2.000 Gläubige teilnahmen.

In der Folge etablierte sich in Mariastein die alljährliche Tamilen-Wallfahrt, über die seither natürlich auch immer wieder in der „Wallfahrtschronik“ der Zeitschrift „Mariastein“ berichtet wird. Dass der Klostersgemeinschaft nicht ganz alles Neue passte, wurde etwa in einer Kurzpredigt an Epiphanie 1998 deutlich, in der Abt Lukas Schenker sich auf einen ganzseitigen Beitrag in der „Neuen Zürcher Zeitung“ bezog:

„... Tatsache ist, dass nicht nur Katholiken zu unserer Wallfahrtsstätte kommen, sondern auch Andersgläubige, insbesondere eben auch Nichtchristen. Die Äusserungen der Frömmigkeit dieser Nichtchristen können uns schon beeindruckten. Was uns – mir jedenfalls – etwas Mühe macht, dass diese Fremden unsern Herrn Jesus Christus und seine Mutter Maria auch für ihre Glaubensüberzeugung vereinnahmen, die nicht mit unserer Glaubensüberzeugung übereinstimmt.“<sup>11</sup>

Ein Zeugnis für die ernsthafte Auseinandersetzung der Mariasteiner Benediktiner mit der Problematik der Vereinnahmung des Wallfahrtsortes durch tamilische Hindus und zugleich wertvoll und aufschlussreich für die Leserschaft von „Mariastein“ war ein Gespräch mit einer dreißigjährigen Hindufräule. Sie war in Sri Lanka in eine katholische Schule gegangen, kommt regelmäßig nach Mariastein und gesteht „Ich gehe gerne zu Maria“, hingegen kaum in einen Tempel.<sup>12</sup> Dass Jesus und Maria in der hinduistischen Götterwelt ohne Weiteres einen festen Platz haben, bestätigen auch Religionswissenschaftler.

Obwohl die Tamilen das Jahr hindurch ihr Gebet an die Mariasteiner Madonna richten und in zunehmendem Maße auch die Heilige Familie in der Josefskapelle zum Gebet aufsuchen, bildet das Zentrum der alljährlichen Tamilen-Wallfahrt eine eigene Marienstatue. Dabei handelt es um eine Nachbildung des Gnadenbildes von Madu Matha, die 1670 dorthin gekommen und 1924 im Auftrag von Papst Pius XI. gekrönt worden war.<sup>13</sup> Sie

11 Mariastein, 44. Jg., 1998, Heft Nr. 4, S. 81. – Der NZZ-Artikel, Verfasserin Ethnologin Reingard Dirscherl, erschien in der Wochenendausgabe vom 20./21. Dezember 1997, unter dem Titel „Die neuen Pilger von Mariastein“.

12 Mariastein, 90. Jg., 2013, Heft Nr. 5, S. 6–11.

13 Das Gnadenbild von Mariastein wurde übrigens zwei Jahre später mit der päpstlichen Krönung ausgezeichnet und die Kirche zur Würde einer Basilica Minor erhoben. Am Fest nahmen 30.000 Gläubige und viele kirchliche Würdenträger teil.

wird im Kloster Mariastein für die Wallfahrt der katholischen Tamilen aufbewahrt. Es ist kein Zufall, dass diese Wallfahrt zeitlich in der Nähe des großen Pilgerfests in Madu Matha liegt, das am 15. August stattfindet. Die dortige Basilika wird übrigens auch von Hindus zum Gebet aufgesucht, wie dies ja ebenso in Mariastein der Fall ist. Dazu Abt Peter von Sury zur Wallfahrt im Jahre 2009:

„Das Wetter war regnerisch und trüb, sodass die grosse Prozession über den Klosterplatz, an der nicht nur Katholiken, sondern auch Hindus teilnehmen, in der Kirche durchgeführt werden musste. [...] Es ist eindrücklich, wie schnell sich die nachwachsende Generation in die schweizerischen Verhältnisse integriert und aus dunklen Kindergesichtern waschechtes Berner-, Basler und Zürideutsch zu hören ist. Es ist nur zu hoffen, dass sie den Kontakt zu ihren kulturellen Wurzeln nicht allzu schnell verlieren.“<sup>14</sup>

Sind heute die großen Wallfahrten nicht mehr die der regionalen Pfarreien, Vereine und Verbände, sondern jene der Italiener, Spanier, Portugiesen und ganz klar der Tamilen, so ist die Nationalität bei den kleinen Gruppen und bei Einzelpilgern nicht so klar feststellbar. Dass sie aber aus ganz verschiedenen Ethnien stammen, wird augenfällig beim Blättern im Fürbittbuch, das in der Gnadenkapelle aufliegt. Die Eintragungen sind in unzähligen Sprachen und Schriften geschrieben und darunter ist auch manches von Nicht-Katholiken, namentlich von Hindus. Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit die Bedeutung von Mariastein als Zentrum eines mächtigen Geflechtes. Eine Feldstudie des Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) in St. Gallen, 2014 erstellt im Auftrag des Klosters, stellte dazu fest:

„Der Wallfahrtsort schafft ein Gefühl von Gemeinschaft. Menschen finden hier Gleichgesinnte, Menschen mit ähnlichen Schicksalen, Sorgen und Hoffnungen. Diese Gemeinschaft ist nicht vereinnahmend, aber trotzdem erfahrbar. Mit seinen vielen Anschlussmöglichkeiten ist Mariastein ein Ort der sozialen und religiösen Teilhabe, der unforcierter Begegnung zwischen unterschiedlichen Menschen, der Toleranz und Offenheit, des Gewähr-Werdens des Anderen und damit des interkulturellen und interreligiösen Lernens.“<sup>15</sup>

---

(*Beerli, Willibald*: Mariastein. Seine Geschichte, Sein Heiligtum, Seine Pilger, Seine Ablässe und Gottesdienst. Mariastein 2. A. 1948, S. 33 f.).

14 Mariastein, 54. Jg., 2009, Heft 6, S. 269.

15 *Baumann-Neuhaus, Eva/ Foppa, Simon*: Mariastein – ein Wallfahrtsort mit Geschichte und Zukunft. In: Mariastein, 92. Jg., Heft Nr. 2, S. 12.

Zum Abschluss noch ein weiteres Zeugnis für Mariastein als einem Ort, an dem einheimische Katholiken und Menschen mit Migrationshintergrund gleichermaßen erleben, dass ihre Gebete erhört wurden. Es sind die Votivzeichen, die vor allem im Zugangsbereich zur Gnadenkapelle hängen. Als sichtbare Dankesbezeugungen haben sie die gleiche Funktion wie die früher meist auf Holz gemalten Votivbilder, die dem Betrachter eindrücklich zeigten, wie „Maria geholfen“ hat. Alten Aufzeichnungen verdanken wir die Kenntnis, dass einst in der Gnadenkapelle und später auch im Vorzeichen der Kirche viele gemalte Votivbilder und plastische Votivgaben aus Wachs und Holz aufgehängt waren. Sie sind aber teilweise schon in den unruhigen Jahren um 1800 abgeführt und verbrannt worden. Die heute im oberen Kapellengang sichtbaren Tafeln sind meist aus Marmor gestaltet und erinnern an vergleichbare Aufhängungen in vielen französischen Wallfahrtskirchen.<sup>16</sup> Dort wie hier sind die Inschriften „kurz, sachlich, nüchtern, ganz nach dem Geschmack unserer Zeit“, wie der Klosterhistoriker P. Hieronymus Haas 1973 bemerkte.<sup>17</sup>

Die Tafeln sind inzwischen längst nicht mehr nur in deutscher oder französischer Sprache formuliert. Wie wir schon im Fürbittbuch beobachten konnten, finden sich hier nun die Dankesbezeugungen auch in anderen romanischen Sprachen wie Italienisch, Spanisch und Portugiesisch, auch Dankesworte in Englisch fehlen nicht. Dazwischen sind zudem Tafeln mit einem osteuropäischen Text, teilweise auch in kyrillischer Schrift. Ins Auge springen aber Dankesbotschaften in armenischer und arabischer, in chinesischer und tamilischer Sprache. Die Aufzählung bleibt unvollständig, doch reicht sie zum Erkennen, dass sich hier Menschen aus aller Welt nicht nur zum Gebet einfinden, sondern meist auch den Brauch übernehmen, mit einer Marmortafel für eine erwiesene Gnade zu danken.

Zusammenfassend halten wir fest: Der Wallfahrtsort Mariastein ist seit vielen Jahrhunderten ein Anziehungspunkt für Menschen aus dem ganzen südlichen Oberrheingebiet. Gesellschaftliche Veränderungen machen auch vor Mariastein nicht Halt. Traditionelle Wallfahrten von Pfarreien aus dem Dreiländereck sind weniger häufig geworden und auch von der Teilnehmerzahl kleiner und oft überaltert. Hingegen wuchs insbesondere in den letzten Jahrzehnten der Zuspruch von Katholiken mit Migrationshintergrund, die zudem durchschnittlich jünger sind. Dank einer noch stärker vorhandenen, religiösen Sozialisation und einem starken Familienleben erscheinen oft zwei bis drei Generationen derselben Familie in Mariastein

16 So zum Beispiel: Notre Dame de la Garde in Marseille, Notre Dame de Fourvière in Lyon. etc.

17 Haas, Mariastein (wie Anm. 1), S. 62.

und jede Generation hat oft ihren eigenen Zugang zum Gnadenort. Dies gilt auch für die ansehnliche Zahl Nicht-Katholiken und Nicht-Christen unter den Migranten, die in Mariastein ebenfalls eine Orientierungshilfe finden und mit ihren Andachten und Festen dem Ort sein ganz besonderes Gepräge geben. Die weiter oben erwähnte SPI-Studie von 2014 geht davon aus, dass die autochthonen Katholiken des Dreiländerecks noch stärker wegerodieren und „die katholischen Migrantenwallfahrten diese Verluste mittelfristig zu einem gewissen Teil kompensieren können.“<sup>18</sup> Mit weiteren Transformationen ist somit zu rechnen, doch wie sie aussehen werden, ist und bleibt offen.

---

18 *Baumann-Neuhaus/ Foppa*: Mariastein (wie Anm. 15), S. 11.



Abb. 1: Mariastein, Fassade und Klosterplatz (Foto: D. Wunderlin 2016)



Abb. 2: Mariastein, Gnadenkapelle (Foto: D. Wunderlin 2016)



Abb. 3:  
Mariastein, Zugang  
zur Gnadenkapelle  
(Foto: D. Wunderlin 2016)



Abb. 4:  
Mariastein, Votivtafeln im Zugang  
(Foto: D. Wunderlin 2016)



Abb. 5: Mariastein, Votivtafeln (Foto: D. Wunderlin 2016)



Abb. 6:  
Mariastein, Votivtafeln  
(Foto: D. Wunderlin 2016)





## Totengedenken und Todesstellen-Denkmale am Straßenrand

Die Tradition, die Stellen tödlicher Verkehrsunfälle mit einem Zeichen zu markieren, wird heute als ein gegenwärtiger, neu entstandener Brauch betrachtet. Und tatsächlich haben sich diese Denkmale an unseren Straßen erst in den letzten Jahrzehnten stark verbreitet, haben aber eine lange Vorgeschichte: Die Markierung der Stelle eines Todesfalls ist ein schon historisch weiter zurückverfolgbare Brauch (dessen Beginn wir freilich nicht exakt bestimmen können). Bereits vor dem Erscheinen von motorisierten Kraftfahrzeugen sind viele tödliche Unfälle mit Pferden oder Pferdefuhrwerken (oder andere Fälle eines plötzlichen Todes) geschehen, zu deren Gedenken man damals ein Zeichen gesetzt hat: In dem Handbuch zu Religion und Brauch von Walter Hartinger lässt sich nachlesen, dass diese „Marterl“, meist in der Form eines Kreuzes oder eines anderen steinernen Objektes, zur Markierung eines tödlichen Unfalls und eben insbesondere zur Gebetsaufforderung für das Seelenheil jener ohne Versehung mit den Sterbesakramenten jäh in den Tod gerissenen Personen gestiftet worden sind. Sie lassen sich, wie Hartinger schon 1992 dargelegt hat, als eindeutige Vorläufer der heutigen Todesstellen-Denkmale betrachten<sup>1</sup> – eine These, der wir nach unseren unten dargelegten Untersuchungen in der Slowakei zustimmen können.

Das Andenken (und die Andacht) für die so verunglückten Menschen wird in zahlreichen Objekten, mitteleuropäisch weit verbreitet, schon aus der Vormoderne heraus festgehalten – landeskundliche und wissenschaftliche Publikationen über sakrale Kleindenkmale vorwiegend vom 17. bis 19. Jahrhundert geben hiervon vielfach Zeugnis ab.<sup>2</sup> Zusammen mit zahlreichen anderen religiösen Flurdenkmälern entlang der Wege und Straßen (oder zumindest in deren Sichtfeld) haben sie seinerzeit regelrechte „geistliche Landschaften“<sup>3</sup> entstehen lassen.

---

1 *Hartinger, Walter*: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S. 85.

2 *Quietsch, Harald*: Steinkreuze und Kreuzsteine in Sachsen. III. Inventar Bezirk Leipzig, Berlin 1980, S. 75–76; *Saalfeld, Karlfritz*: Kleindenkmäler im Werra-Meißner-Kreis (= Schriften des Werratalvereins Witzenhausen, H. 28, Jg. 1995), S. 105, 159, 303; *Riebeling, Heinrich*: Steinkreuze und Kreuzsteine in Hessen. Ein topographisches Handbuch zur rechtlichen Volkskunde. Dossenheim/Heidelberg 1977; *Dünninger, Josef/ Bernhard Schemmel*: Bildstöcke in Franken. Konstanz 1980.

3 *Hartinger, Religion und Brauch* (wie Anm. 1), S. 83.

Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts war es noch üblich und intendiert, dass vorbeigehende und vorbeifahrende Personen – als Zeichen der Erinnerung – einen Tannenast am Mahnzeichen hinterlegt haben. Wenn ein größerer Haufen entstanden war, wurden die Äste angezündet. Nach dem lokalen Glauben hat man die Feuerstiftung als Fürbitte für das Seelenheil des Opfers aufgefasst.<sup>4</sup> In seinem Werk *Beschreibung des Széklerlandes* (*A Székelyföld leírása*) zeigt Balázs Orbán die Inschrift eines solchen Todeszeichens – es handelt sich dabei um einen mit Tulpenmotiven verzierten Gedenkstein, der zum Andenken eines 1860 auf dem Bergrücken Bucsin tödlich verunglückten Széklers errichtet wurde.<sup>5</sup> Man könnte zahlreiche ähnliche Beispiele von Erinnerungszeichen aus ganz Europa anführen. Nur als Einzelbeispiel sei etwa das aus dem Jahre 1678 stammende riesige Steinkreuz in Seifersdorf in der Umgebung von Dresden genannt, welches zur Erinnerung an eine von Pferden zertrampelte Person aufgestellt worden ist.<sup>6</sup>

Nach dem Aufkommen des Verkehrs mit motorisierten Kraftfahrzeugen haben zunächst vor allem vermögendere Personen solche Mahnmale errichtet, meist in Form einer Kapelle oder eines steinernen Kreuzes: Nach dem tödlichen Autounfall der belgischen Königin Astrid (1935) in der Schweiz wurde zuerst ein Kreuz, und später eine Kapelle am Ort der Tragödie (Küssnacht am Rigi) erbaut.<sup>7</sup> Analog zur Verbreitung der Kraftfahrzeuge ist auch die Anzahl der Unglücksfälle gestiegen – daraus resultiert, dass die Todesstellen-Denkmale entlang der Verkehrswege gegenwärtig sehr viel zahlreicher geworden sind. Man kann den verschiedensten Formen und Kombinationen dieser Objekte begegnen: beginnend mit den Kränzen und Blumen, die an Bäumen, Säulen, Geländern oder Zäunen befestigt werden, bis zu dauerhafteren Zeichen aus Holz, Metall, Stein bzw. Marmor.

Bei der Erforschung der *modernen* Todeszeichen in Europa im späteren 20. Jahrhundert kommt der Kroatian Zorica Rajković eine bahnbrechende Rolle zu. Sie hat das Phänomen bereits seit den 1970er Jahren beobachtet.<sup>8</sup> Der Band, der die Summe ihrer damaligen Forschungsergebnisse dar-

4 *Stein, Karel*: Flurdenkmäler unserer Heimat. Streifzüge im Lausitzer Gebirge und in der Böhmisches Schweiz. Backnang 2003, S. 61–62.

5 *Orbán, Balázs*: *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismeret szempontból*. Pest 1868–1873, Fotomechan. ND 1982, s. S. 185–186.

6 Vgl. *Müller, Gerhardt/ Quietzsch, Harald*: Steinkreuze und Kreuzsteine in Sachsen. I. Inventar Bezirk Dresden. Berlin 1977, S. 128.

7 *Juhász, Ilona L.*: *A harmincnégyes kőnél ... Haláljelek és halálhelyjelek az utak mentén* [Beim Kilometer 34... Totengedenken und Todesstellen-Denkmal am Straßenrand]. Somorja/Komárom 2013, S. 31–33.

8 *Rajković (Vitez), Zorica*: *Spomen obilježja prometnih nesreča*. In: *Narodna umjetnost*, 13 (1976), S. 27–56.

bietet, ist dann 1988 erschienen;<sup>9</sup> diesem folgte eine in Ungarisch verfasste Studie<sup>10</sup>. Eine deutschsprachige, kurze Zusammenfassung, mit neueren Forschungserkenntnissen ergänzt, kann man seit 2001 lesen.<sup>11</sup> In Jugoslawien sind die Todeszeichen an Orten tödlicher Verkehrsunfälle seit den 1960er Jahren in größerer Menge aufgetaucht – neben den kleinformatischen Typen wurden teils auch monumentale Mahnmäler errichtet. In der zeitgenössischen jugoslawischen Presse sind damals zahlreiche Artikel publiziert worden, die das Stiften solcher Zeichen – deren Zahl damals rasant angestiegen war – missbilligten, so dass die dortige Gesetzgebung 1974 die Errichtung solcher Objekte am Rande der National- bzw. Bundesstraßen schließlich verboten hat. Zu dieser Zeit sind mehrere Objekte dieser Art beseitigt worden, wobei die Behörden die Verbreitung des Phänomens jedoch nicht mehr eindämmen konnten – erreicht wurde lediglich eine partielle Verminderung. Auch zum Andenken an tödlich verunglückte Politiker wurden Todeszeichen gestiftet – offizielle Gedenkfeiern inklusive.<sup>12</sup> In religiös geprägten süd-slawischen Gebieten stimmen die Bräuche und Riten beim Besuch eines Totenzeichens beinahe gänzlich mit denjenigen überein, die üblicherweise beim Grabbesuch auf einem Friedhof abgestattet werden: Während der Besuche dieser Todeszeichen am Jahrestag des Unglücks werden von den Familienangehörigen in ganz ähnlicher Weise Lebensmittel und Wasser hinterlassen, wie es auf den Friedhöfen praktiziert wird.<sup>13</sup> In Ungarn hat Ákos Kovács als erster die ethnografische Erforschung des Themenfeldes unternommen; die Ergebnisse wurden 1990 in dem dieser Thematik gewidmeten Sonderheft der Zeitschrift *Liget* publiziert.<sup>14</sup>

In der Slowakei hat sich die ethnographische Forschung, von den Arbeiten der Verfasserin abgesehen, noch nicht mit der Erforschung der Todeszeichen befasst.<sup>15</sup> Im deutschsprachigen Raum begann die wissenschaftliche Ausei-

9 *Rajkovič (Vitez), Zorica*: Znamenje smrti. Rijeka 1988.

10 *Rajkovič (Vitez), Zorica*: Haláljelek az utak mentén [Totenzeichen am Straßenrand]. In: Haláljelek [Totenzeichen], hg. v. Ákos Kovács. Budapest 1990, S. 27–36.

11 *Rajkovič (Vitez), Zorica*: Todeszeichen. Zur populären Markierung von Todesstellen. In: Kroatische Volkskunde/Ethnologie in den Neunzigern. Hg. von Jasna Čapo Žmegač/ Reinhard Johler/ Sanja Kalapoš/ Herbert Nikitsch (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie; 22). Wien 2001, S. 425–435.

12 *Rajkovič [Vitez]*, Haláljelek (wie Anm. 10), S. 29.

13 *Rajkovič [Vitez]*, Todeszeichen (wie Anm. 11), S. 433.

14 *Kovács, Ákos* (Hg.): Haláljelek [Totenzeichen]. Budapest 1990, darin insbes. von dems.: Országutak népművészete (Die Volkskunst der Landeswege), S. 3–11.

15 Weder die Enzyklopädie der slowakischen Volkskunde (*Botík, Ján/ Slavkovský, Peter* (Hg.): Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1–2. Bratislava 1995) noch das 2007 erschienene Tschechische Lexikon für Ethnographie (*Brouček, Stanislav/ Jerábek, Richard* (Hg.): Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska 1–3. Praha 2007) enthält einen einschlägigen Artikel. Die Todeszeichen

nersetzung mit den modernen Todeszeichen zu Beginn der 1990er Jahre: Konrad Köstlins 1992 vorgelegter Aufsatz kann dabei als ein Meilenstein betrachtet werden.<sup>16</sup> Köstlin vergleicht das Erscheinen der Todeszeichen – allen voran die Kreuze – mit dem Zeitalter der Gegenreformation, als während der sogenannten „zweiten Sakralisierung“ die Errichtung der katholisch kodierten Objekte (Kreuze, Heiligenstatuen etc.) eine Renaissance erlebte. Gemäß Köstlin sind wir nun in Folge der Errichtung verschiedener Kreuze zum Andenken von Unfallopfern eigentlich Zeugen einer dritten Sakralisierung der Landschaft, heute jedoch in einer säkularisierten Welt. Der Autor formuliert außerdem mehrere methodologische Fragen in Hinblick auf die Forschung und beleuchtet dabei zahlreiche wichtige wissenschaftliche Aspekte.<sup>17</sup> Unter den Forschungsleistungen sollte man unter anderen die Arbeiten von Reiner Sörries<sup>18</sup> und Andrea Löwer hervorheben.<sup>19</sup> Am Lehrstuhl für Volkskunde und Europäische Ethnologie der Universität Bamberg wurde unter der Leitung von Prof. Bärbel Kerkhoff-Hader seit 1998 (im Rahmen eines Projekts für die Erfassung der sakralen Kleindenkmale in der Umgebung von Bamberg) auch mit der systematischen Erforschung und Dokumentation von Todeszeichen begonnen.<sup>20</sup> Christine Aka hat unter dem Titel *Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand* 2007 eine Monographie veröffentlicht (im Kontext der verschiedenen bekannten Todesrituale; Untersuchungsbereich war die westfälische Region Lippe).<sup>21</sup> Über das Thema hat sie außerdem mehrere Teilstudien

---

werden jedoch von einigen Forschern, die sich den sakralen Kleindenkmälern in der Tschechei widmen, seit den 1990er Jahren ansatzweise erwähnt. (z.B. *Floriánová, Olga*: Drobné sakrální objekty na Strážnici. In: Zajičková, Mária (Hg.): Kresťanské sviatky a tradičná kultúra. Zborník príspevkov z odborného seminára etnológov slovenských múzeí usporiadanom v Záhorskóm múzeu v Skalici v Roku kresťanskej kultúry. Skalica 2000, S. 89–100; *Stein, Karel*: Flurdenkmäler unserer Heimat. Streifzüge im Lausitzer Gebirge und in der Böhmischem Schweiz. Backnang 2003.

- 16 Köstlin, Konrad: Totengedenken am Strassenrand. Projektstrategie und Forschungsdesign. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 95 (1992), S. 305–320.
- 17 Köstlin, Totengedenken (wie Anm. 16), S. 306.
- 18 Sörries, Reiner: Friedhofskultur am Straßenrand. Gedenkzeichen für Unfallopfer. In: Deutsche Friedhofskultur 85, H. 3 (1995), S. 84–86.
- 19 Löwer hat 1999 ihre Forschungsergebnisse in einem eigenständigen Band vorgelegt, s. Löwer, Andrea: Kreuze am Straßenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur (Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt am Main: Notizen, 64). Frankfurt am Main 1999.
- 20 Kerkhoff-Hader, Bärbel (Hg.): Kleindenkmalforschung. Bewahren – Forschen – Dokumentieren – Vermitteln. Dokumentation einer Fachtagung (Langheimer Schriften; 2), Bamberg 2007, S. 35–40; Kerkhoff-Hader, Bärbel (Hg.): Andacht und Erinnerung. Gegenstand – Symbol – Handlung (Bamberger Beiträge zur Europäischen Ethnologie; 9). Bamberg 2012, S. 9–23.
- 21 Aka, Christine: Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland; 109). Münster et al. 2007.

verfasst.<sup>22</sup> Christine Aka interpretiert das Phänomen als Element einer „Patchwork-Religion“, da der Kult, der diesen Zeichen zugrunde liegt, aber auch der Ritus der Stiftung, in vielerlei Hinsicht von den tradierten Bräuchen und Ritualen der sakralen Kleindenkmäler im engeren Sinne abweicht. So wird z. B. das Kreuz, das mittlerweile als ein allgemeines Todessymbol fungiert, keineswegs nur von christlichen bzw. gläubigen Personen verwendet. Aka hat in mehrerer Hinsicht einige Schlussfolgerungen gezogen, die heute zu überdenken und zu modifizieren sind, so etwa bezüglich der Verbreitung der kreuzförmigen Todeszeichen in Europa. Die als Todeszeichen errichteten Kreuze und andere Objekte werden von ihr als Manifestationen der Religiosität bezeichnet,<sup>23</sup> nach zahlreichen neueren Befunden wissen wir jedoch, dass diese Objekte sowohl von Personen nichtchristlicher Konfession als auch von Atheisten errichtet werden, da das Kreuz generell als Todessymbol betrachtet wird. Bei der Untersuchung der Todeszeichen dürfen wir nicht außer Acht lassen, dass die Unfallopfer in dem jeweiligen Land nicht notwendigerweise Staatsangehörige jenes Landes sein müssen – es kann durchaus sein, dass sie Bürger eines anderen Landes bzw. Einwanderer aus einem völlig unterschiedlichen Kulturkreis oder ganz einfach Touristen sind. So ist es keineswegs sicher, dass diese Personen bei der Errichtung eines Erinnerungszeichens auch den Traditionen des Landes folgen. Das Erinnerungszeichen eines Unfallopfers, das aus einem anderen Lande oder gar aus einem anderen Kulturkreis stammte, ist vielmehr meistens eher mit den Erinnerungsbräuchen und den damit verbundenen Riten vom Herkunftsland verwandt als mit den Bräuchen jenes Landes, in dem es zum Unfall kam.

Die Fachterminologie ist uneinheitlich. In der ungarischen ethnographischen Forschung hat meines Wissens nach Ákos Kovács als erster Begriffsarbeit betrieben, er entschied sich für den Begriff *haláljel* (*Todeszeichen*).<sup>24</sup> In der deutschen Fachliteratur sind mehrere Begriffe geläufig. Konrad Köstlin, der im deutschen Sprachraum schon früh über dieses Thema publiziert hat, spricht von *Totengedenken am Straßenrand*,<sup>25</sup> wobei auch der

---

22 Aka, Christine: Unfallkreuze am Straßenrand. Orte der Trauer und der Suche nach Sinn. In: Volkskunde in Rheinland-Pfalz 17, H. 2 (2002), S. 43–58; Aka, Christine: Trauer am Straßenrand. Unfallkreuze. In: Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen, 37 (2005), S. 24–40; Aka, Christine: Öffentliche Orte eines plötzlichen Todes. Mahnmale, Gedenkorte und Trauerzeichen. In: Kerkhoff-Hader, Bärbel (Hg.): Andacht und Erinnerung. Gegenstand – Symbol – Handlung (Bamberger Beiträge zur Europäische Ethnologie; 9). Bamberg 2012, S. 159–171.

23 Aka, Trauerorte (wie Anm. 21), S. 21.

24 Kovács, Haláljелеk (wie Anm. 14).

25 Köstlin, Totengedenken (wie Anm. 15); Köstlin, Konrad: Totengedenken am Straßenrand. Blick ins Land. In: Die Agrarzeitung Österreichs. Heft 6., 36., 5.

Begriff *Todeszeichen* gebräuchlich ist. Christine Aka verwendet für die Todeszeichen als Objekte den Ausdruck *Unfallkreuz*, wobei sie sich lediglich mit den kreuzförmigen Objekten befasst.<sup>26</sup> Zur Bezeichnung der Orte tödlicher Tragödien und Unfälle verwendet sie die Ausdrücke *Gedächtnisort* und *Erinnerungsort*.<sup>27</sup> Meiner Meinung nach sollte man streng zwischen dem „Totengedenken“ und dem „Todesstellen-Gedenken“ bzw. den „Todesstellen-Denkmalen“ unterscheiden. Während der erste Begriff eine allgemeinere Bezeichnung darstellt, wird unter dem Letzteren ein auf dem konkreten Ort des unglücklichen Geschehens erbautes Zeichen verstanden.

*„Totengedenken“ und „Todesstellen-Denkmal“ am Straßenrand in der Südslowakei<sup>28</sup>*

Über fast zwei Jahrzehnte – 1994 bis 2014 – hat sich die Verfasserin der Beobachtung der zum Andenken von Unfallopfern errichteten Todeszeichen am Rande der Landstraßen bzw. deren Wandlungen über die Zeitläufe hinweg gewidmet. Während meiner Reisen vor allem auf den Strecken zwischen Preßburg und Komorn (slow. Bratislava–Komárno) sowie zwischen Komorn und Rosenau (slow. Komárno–Rožňava) hatte ich die Möglichkeit, diese Objekte kontinuierlich zu beobachten und zu fotografieren. Gelegentlich konnte ich auch entlang der mehrere hundert Kilometer langen Straßenstrecken Komorn–Kaschau–Királyhalmec und Komorn–Kaschau–Nagykapos, des Weiteren auf den mehr oder weniger stark befahrenen Haupt- und Nebenstraßen der Südslowakei, aber auch aus nördlicheren Gegenden der Slowakei relativ viele Daten und Beiträge ermitteln. All dies ließ sich – zusammen mit Erkenntnissen während meiner Auslandsaufenthalte – in einen breiteren, internationalen Kontext einbetten und dementsprechend untersuchen.<sup>29</sup>

---

(2001); s.a. *Scharfe, Martin*: Totengedenken. Zur Historizität von Brauchtraditionen. Das Beispiel Olof Palme 1986. In: *Ethnologica Scandinavica*, 19 (1989), S. 142–153.

26 *Aka*, Trauerorte (wie Anm. 21).

27 *Aka*, Trauerorte (wie Anm. 21), S. 20.

28 Im Folgenden finden sich die zentralen Befunde und Ergebnisse der in ungarischer Sprache vorgelegten, umfassenden Monografie der Verfasserin: *Juhász, Ilona L.*: A harmincnégyes kónél... Haláljelek és halálhelyjelek az utak mentén [Beim Kilometer 34... Totengedenken und Todesstellen-Denkmal am Straßenrand]. Somorja/Komárom 2013 (wie Anm. 7), sowie einige neue, von der Verfasserin erhobene Ergänzungsbefunde in deutscher Sprache.

29 Über das Thema hat die Verfasserin mehrere Teilstudien publiziert, *Juhász, Ilona L.*: Rudna I. Temetkezési szokások és a temetőkultúra változásai a 20. században [Rudna I. Veränderungen in den Bestattungsbräuchen und in der Friedhofskultur im 20. Jahrhundert] (Lokális és regionális monográfiák; 2). Komárom/Dunaszerdahely 2002; *Juhász, Ilona L.*: Fényképek a dél-szlovákiai temetők síremlékein és az út

### Zur Typologisierung

Das Typologisieren dieser Zeichen ist keine leichte Aufgabe, zumal sie nur relativ selten in reiner Form vorkommen – meistens lassen sie sich gleichzeitig mehreren Kategorien zuordnen. Oft wird die Stelle des plötzlichen Todes nur mit einem Blumenstrauß, einem Kranz oder einem Grablicht markiert, es gibt aber auch dauerhafte Erinnerungszeichen aus Metall, Stein, Holz – oder aus kombinierten Materialien. Manchmal wird mittels dieser Zeichen ein „Quasi-Grab“ gestaltet: Das Denkmal wird eingezäunt oder von einem Blumenbeet umgeben (vgl. *Abb. 10, Straße bei Chotin/Hetény, 2012*). Häufig enthalten diese Zeichen bestimmte Elemente aus dem Fahrzeug der verunglückten Person (*Felge, Reifen, Auspuffrohr usw., vgl. Abb. 2, 2008, u. Abb. 7, 2003*). Handelte es sich um einen Motorradunfall, so deponiert man gerne den Schutzhelm des Opfers (in den Sarg des Verstorbenen wird nicht selten ein kleinerer oder größerer Bestandteil des Fahrzeugs gelegt, meistens jedoch ein Miniatur-Modell des Motorrads).

### Änderungen, Pflege, Kult, „Anhänge“, Stifter

Dank der langjährigen systematischen Beobachtungen verfügen wir mittlerweile über ein umfassendes Bild hinsichtlich der formalen Veränderungen dieser Erinnerungszeichen – von den Grablichtern und Blumensträußen bis zu den Objekten aus Marmor (vgl. *Abb. 7, 2003, Abb. 9, 2008, u. Abb. 11b, 2011*). Es gibt dabei zahlreiche Parallelen zwischen den Besuchen der Gräber und denjenigen der Todesstellen am Straßenrand hinsichtlich ihrer Pflege, ihres Schmucks sowie der Verwendung von Fotografien – oder der vor Ort hinterlassenen Accessoires bzw. „Anhänge“ (Souvenirs, Schmuckobjekte). Der Kult, der sich bei den Todesstellen entwickelt, ist in manchem dem Kult an den Gräbern verwandt. Auch dort variiert der Schmuck entsprechend den Jahreszeiten, und zwar nicht nur hinsichtlich des Jahrestages, sondern auch bei anderen Festtagen, etwa Allerheiligen, Totensonntag, Weihnachten und Ostern. Auch Weihnachtsbäume oder geschmückte Äste kommen immer häufiger vor (vgl. *Abb. 12b, bei Holice na Ostrove/Gelle, 2006*), ähnlich wie Nikolausblumen sowie verschiedene Nikolaus- und Engelsgestalten – bis hin zur Ausführung in Schokolade. Weit verbreitet erscheinen die als Fertigprodukte erhältlichen kleinen Weihnachtsbäume aus Kunststoff.

---

menti haláljeleken [Fotos auf Grabmälern und Totenzeichen am Straßenrand in der Südslowakei]. In: *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6, (2004), S. 107–133; *Juhász, Ilona L.: Út menti haláljelek. Dél-Szlovákiában. Tipológia, funkció, kultusz* [Totengedenken am Straßenrand in der Süd-Slowakei. Typologie, Funktion, Kult]. In: *Acta Ethnologica Danubiana* 10–11 (2009), S. 61–110; summierend: *Juhász, A harmincnégyes kónél* (wie Anm. 7).

An Ostern kann man gelegentlich auf Sträuße aus Weidenkätzchen und Narzissen oder auf Schokoladenhasen und Schokoladeneier stoßen (vgl. *Abb. 12a, bei Holice na Ostrove/Gelle, 2006*). In den letzten Jahren konnte man bei mehreren dieser Gedächtnisstellen Lebensmittelpäckchen finden: Meistens handelt es sich um die Lieblingsspeisen und -getränke der Verstorbenen (so wurde bei dem Denkmal für einen verunglückten Knaben außer Süßigkeiten auch Babynahrung deponiert<sup>30</sup>). In manchen Fällen ist auch das (seit dem Systemwechsel weit verbreitete) Schmuckelement des Adventskranzes an den Todeszeichen zu sehen – darüber hinaus gab es bereits Fälle, bei denen man durchaus neuartige Elemente, so etwa mit dem Valentinstag verbundene Herzen oder Kürbisse bzw. Kürbislichter (die sich wiederum um Halloween ranken) an den Todesstellen beobachten konnte. Nach dem Systemwechsel von 1989 hat man auch in den Ländern des ehemaligen sozialistischen Blocks mit dem Verkauf der Kunststoffvasen begonnen, die in Westeuropa bereits weit verbreitet waren, und die man direkt in den Boden stecken kann – und die dadurch, anders als andere Vasen, selbst bei windigem Wetter nicht umkippen (vgl. *Abb. 3, bei Rosenau/Rožňava/ Rozsnyó, 2008, Abb. 8, ebf. bei Rosenau/ Rožňava/ Rozsnyó, 2008, u. Abb. 10, bei Chotín/Hetény, 2012*). Diese Vasen tauchten dann neben den Todeszeichen bald auf, man kann aber immer noch umfunktionierten Einmachgläsern und zu Vasen umgestalteten Plastikflaschen begegnen. Diese Letzteren werden häufig zum Kreuz oder direkt an den Baumstamm bzw. an die Säule oder an den Einhegungszaun gebunden. An den Baumstamm wird zuweilen ein kleines hölzernes Gestell für Lichter oder Blumen montiert (vgl. *Abb. 11b bei Ňárad/Csiliznyárad, 2012*). Zuweilen kommt es auch zur Aufstellung von „kopjafák“ (Speerhölzern),<sup>31</sup> typische ungarische Symbolgegenstände, die man lange nur als Grabhölzer an Friedhofsgräbern kannte (vgl. *Abb. 5, bei Štúrovo/ Párkány, 2003*). Neben den Todeszeichen mit permanentem Charakter werden die aus Metall gefertigten, schließbaren Lichtbehälter (die früher eher nur im Umfeld der Friedhöfe bekannt waren) zunehmend häufiger (vgl. *Abb. 11a, bei Ňárad/Csiliznyárad, 2011*). In diesen können wir manchmal kleine Heiligenbilder, Heiligenstatuetten oder Engelsfiguren finden. Unter den Lichtern sind die größeren, länger leuchtenden Varianten immer häufiger, man findet sogar auch Solarzellenlampen bzw. Solarzellenfigürchen – genauso wie auf her-

30 Juhász, A harmincnyéves kónél (wie Anm. 7), S. 142–145.

31 Juhász, A harmincnyéves kónél (wie Anm. 7), S. 64–65; s.a. Juhász, Ilona L.: „Fába róva, földbe ütve...“ A kopjafák/emlékoszlopok mint a szimbolikus térfoglalás eszközei a szlovákiai magyaroknál [„Ins Holz geschnitzt, in die Erde geschlagen...“ Speerhölzer / Gedenksäulen als Medien zur symbolischen Raumbegrenzung in Ungarn und in der Slowakei] (Interethnica; 8). Komárom/Dunaszerdahely 2005.

kömmlichen Friedhofsgräbern. In mehreren Fällen lässt sich über Jahre eine Entwicklung hin zu immer aufwändiger gestalteten Gedächtnisstellen am Straßenrand mit immer wertvolleren Ornamenten – wie etwa den oben bereits erwähnten Marmorsteinen mit professionellen Gravuren – feststellen.<sup>32</sup> Während in einem Friedhof das Grab fast ausschließlich vom Kreis der Verwandten gestiftet und errichtet wird, wird dieser Kreis bei den Todeszeichen erweitert. Die Person der Stifter ist in gewisser Hinsicht von der verstorbenen Person bzw. auch von dem den Unfall verursachenden Verkehrsmittel abhängig. Falls das Todesopfer Motorradfahrer/-in war, sind die Stifter des Todeszeichens sehr häufig Motorradfreunde bzw. Mitglieder eines Motorradvereins. Diese Tatsache wird meistens auch in der Inschrift des Zeichens fixiert.

### *Inschriften und Portraitfotos*

Die Inschrift der behandelten Zeichen wird immer in der Muttersprache der verstorbenen Person ausgeführt. Häufig wird nur der Kosename des Unfallopfers angegeben, an die nächsten Baumstämme wird oft ein Blatt mit einem längeren Text (z.B. ein Gedicht) befestigt, häufig auch ein Foto des Verstorbenen. Auf den dauerhaften Zeichen (aus Holz, Metall, Stein oder Marmor) kann man ebenfalls mit zunehmender Häufigkeit das Bildnis des Verstorbenen sehen, entweder in einer Folie verschlossen oder gerahmt und hinter einem Glas geschützt, auch Porzellanfotografien und Gravierungen trifft man gelegentlich an (vgl. *Abb. 3, bei Rosenau/ Rožňava/ Rozsnyó, 2008, Abb. 4, bei Presel'any/ Pereszlény, 2013, Abb. 8, bei Rosenau/ Rožňava/Rozsnyó, 2008, u. Abb. 11b, bei Nárád/Csiliznyárad, 2012*). Auch auf dem Friedhofsgrab der Verkehrstopfer ist das Bildnis des Verstorbenen obligatorisch, entweder als Porzellanfoto oder als Gravur, manchmal sogar in beiden Techniken. Die Inschrift auf den Gräbern deutet nie auf den konkreten Grund des Todes hin; es wird lediglich auf die Tatsache verwiesen, dass die betreffende Person schnell, unerwartet bzw. infolge tragischer Umstände verstorben ist. Die bildliche Wiedergabe des beim Unfall verwendeten Verkehrsmittels kommt gegenwärtig nur in Ausnahmefällen vor.

---

32 *Juhász, A harmincnégyes kónél* (wie Anm. 7), s. insbes. S. 130–156, mit der Schilderung von sieben Einzelbeispielen über jeweils drei bis sieben Jahre Beobachtungszeit.

*Geisterfahrräder (Ghost-Bikes)*

Als einen besonderen und neuen Typus der Todeszeichen kann man das mittlerweile weltweit verbreitete, weiß bemalte Fahrrad, das sog. Geisterfahrrad (*ghost-bike*) beobachten. Dieses wird von Fahrradvereinen zum Andenken tödlich verunglückter Fahrradfahrer am Ort der Tragödie errichtet, aber nur im dem Falle, wenn das Todesopfer am Unfall unschuldig war. Dieser Typus des Erinnerungszeichens wurde wahrscheinlich erstmals 2003 in den Vereinigten Staaten, in St. Louis (Bundesstaat Missouri) errichtet.<sup>33</sup> Am Fahrrad wird häufig eine mit Inschrift versehene Tafel (daran steht meistens der Name des Unfallopfers, das genaue Datum und die Umstände der Tragödie usw.) oder das Foto der verstorbenen Person sowie Blumen usw. angebracht. Es gibt Beispiele auch dafür, dass eine durchsichtige Hülle mit Informationen zum Unfall bzw. zur verunglückten Person direkt an dem Fahrrad befestigt wird. Im Internet kann man auf zahlreiche Videoaufnahmen stoßen, in denen verschiedene Geisterfahrräder dargestellt werden.<sup>34</sup> Aus der Initiative diverser Fahrradvereine ist auch eine eigene „Geisterräder“-Webseite entstanden ([www.ghostbikes.org](http://www.ghostbikes.org)), die sowohl einen Einblick in die Geschichte der Bewegung vermitteln will als auch die verschiedenen, über die ganze Welt zerstreuten Geisterräder zu katalogisieren versucht. Geisterfahrräder zeigt man inzwischen auch in Ungarn (über das Phänomen wurde ein Film gedreht<sup>35</sup>). Die meisten Objekte dieser Art sind in Budapest zu sehen, wobei es auch einige Exemplare auf dem platten Lande gibt.<sup>36</sup> Auf dem Gebiet der Slowakei ist unserer Kenntnisse nach noch kein Geisterrad aufgestellt worden. In Sarajevo allerdings wurde ein Geisterrad zur Erinnerung an einen slowakischen Staatsangehörigen platziert – der Mann wurde im September 2010 überfahren, als er von einer Expedition aus Ägypten heimwärts radelte. Das weiß bemalte Geisterrad wurde von seinen Freunden am Ort des Unfalls errichtet – und unter anderem mit einer slowakischen Fahne versehen, die wohl als Hinweis auf die nationale Zugehörigkeit des Opfers zu verstehen ist.<sup>37</sup>

33 <http://ghostbikes.org/> (abgerufen am 6. Dezember 2015).

34 Siehe zum Beispiel: [www.youtube.com/watch?v=yo79x4RHKH4&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=yo79x4RHKH4&feature=related), [www.youtube.com/watch?v=mROa7dsP7OE&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=mROa7dsP7OE&feature=related), [www.youtube.com/watch?v=m8jh18EXOaw](http://www.youtube.com/watch?v=m8jh18EXOaw) (abgerufen am 6. Dezember 2015).

35 [http://nol.hu/archivum/a\\_szellebringa-326095](http://nol.hu/archivum/a_szellebringa-326095) (abgerufen am 6. Dezember 2015).

36 Juhász, A harmincnégyes kónél (wie Anm. 7), S. 78–80, s. Abb. S. 80.

37 [www.malacky.sk/index.php?page=clanok\\_cely&id=2681](http://www.malacky.sk/index.php?page=clanok_cely&id=2681) (abgerufen am 6. Dezember 2015); *Bübelová, Tatiana*: Biely bicykel pre Petra Patscha. *Malacký hlas* 2011.10.25. 1–2. p., [www.malackyhlas.sk/archiv/2011/eMH\\_18\\_2011.pdf](http://www.malackyhlas.sk/archiv/2011/eMH_18_2011.pdf) (abgerufen am 6. Dezember 2015).

*Gesänge, Gedichte, Erinnerungsvideos*

Eine bemerkenswerte Erweiterung in der Gegenwart besteht darin, dass die Erinnerung an Personen, die unter tragischen Umständen gestorben sind, häufig nicht nur an den am Unfallort errichteten Erinnerungszeichen oder Grabmälern in den Friedhöfen bewahrt wird, sondern auch in Form von Textschöpfungen, musikalischen Darstellungen und Videos usw. Die Einrichtung des Internets hat maßgeblich zur Erscheinung neuer Folklore-Genres zur Todesthematik beigetragen, allen voran die Erinnerungsvideos. Zwischen den Videos, die zum Andenken verstorbener Personen entstanden sind, kann man natürlich auch zahlreiche Werke finden, die als Erinnerungen an Unfallopfer und an Opfer anderer tragischer Geschehen konzipiert wurden. Die von Familienangehörigen, Freunden oder Bekannten zusammengestellten Erinnerungsvideos liefern ein Bild über das Leben des Unfallopfers, wobei die wichtigsten Etappen und Meilensteine in dessen Leben von der Kindheit bis zum Zeitpunkt des Todes häufig mit Bildern und Textmaterialien vergegenwärtigt werden. Auf einigen Webseiten kann man als Erinnerung an die verstorbene Person sogar eine virtuelle Kerze anzünden. Als musikalische Untermalung wird meistens eine eigens für den Anlass komponierte oder zusammengestellte Popmusik verwendet. In den daran anknüpfenden Kommentaren werden häufig Gedichtabschnitte oder Abschnitte von Grabinschriften usw. aufgeführt. Die Forschung und anthropologische Analyse dieser Videos als Erzeugnisse einer eigenen Folklore-Gattung wäre heutzutage mehr als zeitgemäß.<sup>38</sup>

*Das Verhältnis der Gesellschaft zu den Todeszeichen*

Sowohl die zahlreichen in der Presse veröffentlichten Schriften als auch die Einträge im Internet bezeugen, dass die häufigen Verkehrsunfälle und deren Gründe sowie die Errichtung verschiedener Todeszeichen auch breite Schichten der Gesellschaft beschäftigen, jenseits der öffentlichen Organe und Behörden. Bezüglich der öffentlichen Wahrnehmung der Erinnerungszeichen gibt es allerdings signifikante Meinungsunterschiede. Etwa die Hälfte der von mir befragten Informanten zeigt Verständnis für die Errichtung von Erinnerungszeichen – insbesondere jene Personen, die ebenfalls schon einen

---

38 Einige Beispiele: [www.youtube.com/watch?v=PCgg7t\\_2rs0&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=PCgg7t_2rs0&feature=related) (abgerufen am 22. Dezember 2015), [www.youtube.com/watch?v=7EU72VvShAE&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=7EU72VvShAE&feature=related) (abgerufen am 22. Dezember 2015), [www.youtube.com/watch?v=PCgg7t\\_2rs0&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=PCgg7t_2rs0&feature=related) (abgerufen am 22. Dezember 2015), [www.youtube.com/watch?v=iVWoNx6bYx8&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=iVWoNx6bYx8&feature=related) (abgerufen am 22. Februar 2015), [www.youtube.com/watch?v=XcqOW3VYJ9s&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=XcqOW3VYJ9s&feature=related) (abgerufen am 22. Februar 2015).

Verwandten oder Freund infolge eines Verkehrsunfalls verloren haben.<sup>39</sup> Ein recht großer Anteil der Informanten bejaht die Errichtung dieser Zeichen aus dem Grund, weil den Autofahrern ihres Erachtens dank dieser Objekte bewusst wird, dass ihnen dasselbe widerfahren kann, wenn sie unachtsam die Wege und Straßen entlangweilen oder sich als Raser gebärden.<sup>40</sup> Es gibt wiederum Personen, die die Errichtung solcher Objekte ablehnen, da diese die Aufmerksamkeit der Autofahrer auf sich ziehen würden. Mehrere Autofahrer sind deshalb gegen die Todeszeichen, weil die sich erinnernden Personen ihres Erachtens meist regelwidrig parken würden und am Straßenrand stehend gegebenenfalls selbst einen Verkehrsunfall auslösen könnten.

Allgemein lässt sich sagen, dass sich die Menschen und die öffentlichen Organe beziehungsweise die Behörden gegenüber den Todeszeichen, die an Orten tödlicher Verkehrsunfälle errichtet wurden, zumeist tolerant verhalten (vor allem, weil es sich dabei um ein Pietätsproblem handelt),<sup>41</sup> und dass Objekte dieser Art nur dann endgültig entfernt werden, wenn diese eine Gefährdung der Verkehrssicherheit bedeuten oder ein anderes, lokaltätsspezifisches Problem verursachen. Zorica Vitez [Rajkovič] erwähnt in ihrer Studie, dass die Errichtung der Todeszeichen in Jugoslawien zwar verboten wurde, diese Anordnung aber seitens der Bevölkerung nach wie vor beinahe vollkommen ignoriert wird.<sup>42</sup> Auch in anderen Orten wird diese Problematik nicht einheitlich behandelt: In den Vereinigten Staaten wird zum Beispiel dieses Brauchtum nicht in allen Bundesstaaten toleriert. Die Regierung des Bundesstaates Wyoming hat 2008 eine Anordnung verabschiedet, derzufolge die zum Andenken von tödlichen Verkehrsunfällen errichteten Todeszeichen entlang der Straßen entfernt werden mussten. Der Beschluss wurde damit begründet, dass der Besuch bzw. die Pflege der Todeszeichen gefährlich ist und Unfälle verursachen kann, außerdem stören die Objekte dieser Art den Verkehr und lenken die Aufmerksamkeit der PKW-Fahrer auf sich. Im erwähnten Bundesstaat wurde die Errichtung der Kreuze und anderer Zeichen bereits 2003 verboten, damals allerdings noch mit minimalem Erfolg. Bereits zu dieser Zeit wurden lediglich die zentralen, von der Landesregierung genehmigten Objekte zugelassen, und zwar nur solche, die keine konkreten Hinweise auf eine Religion enthalten: Erinnerungszeichen, die ein zerbrochenes Herz oder eine Taube darstellen.<sup>43</sup> Die deutsche Journalistin Nina Rehfeld berichtete darüber, dass die

39 Nachweise s. bei Juhász, A harmincnégyes könél (wie Anm. 7), S. 164–178.

40 Ebd., s. a. S. 179–182.

41 So bereits Köstlin, Totengedenken (wie Anm. 15), S. 312.

42 Rajkovič [Vitez], Todeszeichen (wie Anm. 11), S. 425–435.

43 US-Bundesstaat lässt Kreuze für Unfallopfer entfernen, s. unter <http://www.livenet.ch/www/index.php/D/article/191/44105> (abgerufen am 10. Dezember 2014).

Erinnerungszeichen, deren Zahl stets zunimmt, in mehreren Bundesstaaten der USA höchst umstritten sind. In zweiundzwanzig Bundesstaaten seien inzwischen verschiedene Gesetze und Anordnungen hinsichtlich der Lösung dieser Problematik verabschiedet worden. In Minnesota seien im Sommer 2005 alle Objekte entlang der Autobahnen entfernt, und die Errichtung von neuen Zeichen offiziell verboten worden. In Colorado könne man nur die vom Bundesstaat genehmigten, einheitlich gestalteten Zeichen für 100 Dollar beantragen, aber lediglich für solche Unfallopfer, die nicht infolge von Alkoholkonsum verunglückt seien. In mehreren weiteren Bundesstaaten versucht man die Frage mit ähnlichen Vorschriften zu lösen. In New Mexico und Arizona hingegen ist die Errichtung von Todeszeichen nicht verboten – trotz der Tatsache, dass sie in diesen beiden Bundesstaaten viel häufiger als sonst vorkommen, auch generell viel bunter und vielfältiger gestaltet werden als andernorts in den USA. In New Mexico wird dieses Brauchtum als *Folklorephänomen* behandelt (insbesondere die bunten und formell vielfältigen Todeszeichen) und als integraler Bestandteil der Kultur des Landes betrachtet.<sup>44</sup> In mehreren Ländern Afrikas, besonders in Namibia und in Zimbabwe haben sich die Todeszeichen offenbar derart hochfrequentiert entwickelt, dass ein Verbot seitens der Behörden angedacht wurde (Beleg aus dem Jahr 2001).<sup>45</sup>

### *Sammelgedenkstätten zur ‚kollektiven‘ Erinnerung*

Obwohl die Ämter das Phänomen eher mit Misstrauen betrachten, wird die Stiftung eines Gedenkzeichens – außer entlang der Autobahnen – nur dann untersagt, wenn es die Sicherheit des Straßenverkehrs direkt beeinträchtigt. Um jedoch die Anzahl solcher Todesstellen-Denkmalen zu verringern, werden entlang der Bundesstraßen und Autobahnen an ungefährlichen Positionen europaweit immer mehr Stätten eines *kollektiven* Gedenkens errichtet: Hier können die Verwandten ihr eigenes Zeichen anbringen, ohne dabei während kleiner privater Gedenkfeiern ihre Gesundheit zu riskieren bzw. die Verkehrssicherheit zu gefährden. In der Slowakei wurde unweit von Altsohl (Zvolen/Zólyom) auf einem größeren Gelände eine Erinnerungsstätte errichtet, wo die Angehörigen mehrerer Verkehrsunfallopfer je ein eigenes Zeichen aufstellen dürfen. In Ungarn hat man in der jüngsten Vergangenheit entlang aller Autobahnstrecken ähnliche Pietätsorte errichtet. Ein besonderes

---

44 Rehfeld, Nina: Letzte Ruhe am Straßenrand, in: *Berliner Zeitung*, 25. März 2014. <http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fegi/2006/0325/vermischtes...> (abgerufen am 10. Dezember 2014).

45 Schumann, Ludwig/ Schuppe, Matthias (Hg.): *Straßenkreuze*. Magdeburg 2001, S. 10.

Todeszeichen wurde dabei den Unfallopfern der Bundesstraße 47 errichtet,<sup>46</sup> die Hódmezővásárhely und Szeged (Ungarn) verbindet, und die schlicht nur Todesstraße genannt wird. Das Denkmal erhielt den Namen „*Lelkek emléke*“ (Die Erinnerung der Seelen). Das Objekt wird von zwei zertrümmerten Autokarosserien gebildet, wobei gerade der Moment des Zusammenpralls festgehalten wird.<sup>47</sup>

### *Prävention, Vorbeugung von Unfällen*

Die Frage der Prävention bzw. der Vorbeugung von Unfällen beschäftigt sowohl die öffentlichen Organe als auch Privatpersonen. Entlang der Straßen gibt es europaweit Riesenplakate, die auf die Gefahren der Geschwindigkeitsüberschreitung, des Alkoholkonsums usw. hinweisen, zuweilen in einer recht morbiden Weise. In Ungarn wurde das Riesenplakat, das ein Grab dargestellt hat, von vielen Personen als anstößig empfunden – ähnlich wie jene Mahnung, die vor einigen Jahren österreichweit zu sehen war, und auf der vor schwarzem Hintergrund ein weißes Kreuz sowie die Inschrift R.I.P. zu sehen war, und die stark an eine Traueranzeige erinnert hat. Auch die Riesenplakate, auf denen Aasgeier dargestellt waren (von der Inschrift *Hallo Raser, wir warten!* begleitet), haben in der Erinnerung vieler Österreicher eine tiefe Spur hinterlassen.<sup>48</sup>

### *Sagen, Legenden, imaginäre Figuren*

Mit den Plätzen, auf denen überdurchschnittlich viele Verkehrsunfälle vorkommen, werden Geschichten, Sagen, Legenden, auch imaginäre Figuren verbunden, die nicht selten im Internet weitergesponnen werden. Dieser Teil einer modernen Erzählkultur ist in beständiger Ausweitung begriffen. Zu einem bestimmten Abschnitt der Autobahn D1 (ungefähr beim 80. Kilometerstein) etwa wird erzählt, dass dort die zahlreichen Unfälle durch spukende Geister und Außerirdische verursacht werden.<sup>49</sup>

46 [www.delmagyar.hu/hodmezovasarhely\\_hirek/felavattak\\_a\\_lelkek\\_emleket\\_varasrhelyen/2020719/](http://www.delmagyar.hu/hodmezovasarhely_hirek/felavattak_a_lelkek_emleket_varasrhelyen/2020719/) (abgerufen am 20. Oktober 2014).

47 <http://apertura.hu/2008/osz/bekes> (abgerufen am 20. Oktober 2014).

48 Juhász, A harmincnégyes kónél (wie Anm. 7), S. 178–179.

49 Ebd., S. 183–186; vgl. a. Köstlin, Totengedenken (wie Anm. 15), S. 315.

*Schutzpatron der Reisenden: Christophorus*

Zum Kult des hl. Christophorus, des Schutzpatrons der Reisenden, können wir feststellen, dass im Kreise der Fahrzeugführer (sowohl bei den gläubigen als auch bei den nicht gläubigen) die amulettartig verwendeten Schlüsselanhänger, Magnet- und anderen Heiligenbilder in der Slowakei immer beliebter werden.<sup>50</sup> Die Zahl der Fahrzeugsegnungen am Tag des hl. Christophorus nimmt zwar nicht rapide zu, zeigt aber eine von Jahr zu Jahr steigende Tendenz. Im Vergleich mit dem Christophorus-Kult in Ungarn gibt es in der Slowakei heute weniger Segnungen, und auch die Anzahl der Gaststätten und Pensionen, die den Namen des Heiligen tragen, ist deutlich geringer als in Ungarn.

*Zusammenfassung*

Der Kult und die Bräuche, die mit dem Totengedenken in Verbindung stehen, befinden sich in einem organischen Zusammenhang mit den Bräuchen und Ritualen jener Gegend, aus der der/die Verstorbene stammt. Dank der Migration und der allgemein zunehmenden Mobilität tauchen immer wieder neue Elemente auf, auch solche, die die Stifterpersonen erst während ihrer Reisen bei anderen Gedächtnisstätten kennengelernt haben.

Man kann durchaus berechtigt die Frage stellen: Warum sind diese Zeichen notwendig, wenn doch die verunglückte Person auf dem Friedhof ruht und dort auch ein festes Erinnerungszeichen hat? Meine Vermutung geht dahin, dass die Stelle des Unfalls von vielen Familienangehörigen als ein ‚magischer Ort‘ aufgefasst wird. Hier lässt sich die Nähe der verstorbenen Person wohl eher spüren als auf dem Friedhof – diese Auffassung kann damit begründet werden, dass es sich um die konkrete und individuelle Stelle handelt, bei der die Seele den Körper verlassen hat.<sup>51</sup>

Der von einem Verkehrsunfall verursachte Todesfall weicht von den gewöhnlicheren Formen des Sterbens ab: Die Angehörigen haben keine Zeit, sich seelisch auf den Verlust vorzubereiten, die unerwartete Todesnachricht hat eine wahrhaft schockartige Wirkung. Deshalb können wir die Zeichen für einen plötzlichen/gewaltsamen Tod – in Anlehnung an Ákos Kovács, dem

---

50 *Juhász*, A harmincnyéves kőnél (wie Anm. 7), S. 187–192. Vgl. a. *Liszka, József*: Állítatott keresztényi buzgóságbul... Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakra-lis kisémlékeiről [Aus christlichem Eifer errichtet... Sakrale Kleindenkmale in dem slowakischen Teil der Kleinen Tiefebene]. Dunaszzerdahely 2000, S. 143–148.

51 *Juhász*, A harmincnyéves kőnél (wie Anm. 7), S. 205–206.

ersten ungarischen Forscher zu diesem Thema – mit gutem Recht „schmerz-erfüllte Mementos der unverarbeiteten Trauer“<sup>52</sup> nennen.

Darüber hinaus dienen diese Objekte als warnende Zeichen, indem sie die vorbeifahrenden Personen zur Achtsamkeit mahnen, damit sie selbst nicht einen Verkehrsunfall erleiden. Das Todesstellen-Denkmal übermittelt also eine Botschaft – seine Bedeutung erschließt sich jedem Betrachter unmittelbar, auch die Art und Weise eines plötzlichen Todes, dem durch solche Zeichen dauerhaftes Andenken verliehen wird.

---

52 Kovács, Haláljelek (wie Anm. 13).



Abb. 1: Kränze auf einer Säule in Čalovec, Megyeres (Foto I. Juhász, 2009)



Abb. 2: Unfallkreuz mit Reifen bei Dolné Semerovce, Alsószemeréd (Foto I. Juhász, 2008)



Abb. 3: Todesstelle mit verschiedenen Gegenständen bei Rozsnyó, Rožňava, Rosenau (Foto I. Juhász, 2008)



Abb. 4: Unfallkreuz mit Foto der Verunglückten bei Pereszlény, Preseľany (Foto I. Juhász, 2013)



Abb. 5: Kopjafa („Speerholz“) bei Párkány, Štúrovo (Foto I. Juhász, 2003)



Abb. 6: Todeszeichen für einen verunglückten Radler bei Rudna (Foto I. Juhász, 1999)



Abb. 7: Todeszeichen für einen der verunglückten Motorradfahrer bei Dudince, Gyűgy (Foto I. Juhász, 2003)



Abb. 8: Todesstelle mit zwei Kreuzen und Fotografien bei Rožňava, Rozsnyó, Rosenau (Foto I. Juhász, 2008)



Abb. 9: Bei Plášťovce, Palást (Foto I. Juhász, 2008)



Abb. 10: Quasi-Grab bei Chotín, Hetény (Foto I. Juhász, 2012)



Abb. 11a: Kreuz und gemeinsames Foto eines verunglückten jungen Liebespaares bei Nárád, Csiliznyárad (Foto I. Juhász, 2011)

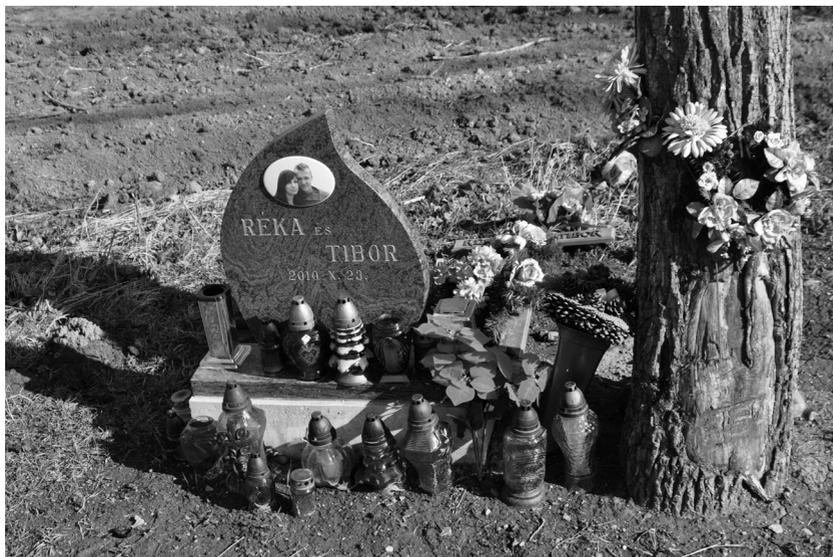


Abb. 11b: Todeszeichen desselben Liebespaares nach einem Jahr (Foto I. Juhász, 2012)



Abb. 12a: Unfallkreuze, geschmückt zu Ostern bei Holice na Ostrove, Gelle (Foto I. Juhász, 2006)



Abb. 12b: Unfallkreuze, geschmückt zu Weihnachten bei Holice na Ostrove, Gelle  
(Foto I. Juhász, 2008)

## Autorinnen und Autoren\*

Barna, Gábor: Prof. Dr., bis Mai 2015 Lehrstuhlleiter des Instituts für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Szeged, 1999–2006 Vorsitzender der Arbeitsgruppe „Religionsethnologie“ innerhalb der *Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore (SIEF)*, seit 2004 führendes Mitglied der Arbeitsgruppe „Rituelles Jahr“ in der SIEF, Leiter der *Forschungsgruppe zur Untersuchung der Religiösen Kultur* in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Fachgeschichte, Brauchforschung und popularen Religiosität in ungarischer, deutscher und englischer Sprache.

Bárth, Dániel: Prof. Dr., Lehrstuhlleiter des *Folklor Tanszék* am Institut für Volkskunde der ELTE-Universität Budapest (seit 2011). Zahlreiche Veröffentlichungen zur Brauchforschung, Historischen Volkskunde und Volksreligiosität in ungarischer, auch deutscher Sprache.

Bednárík, János: M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter (*fiatal kutató*) am Institut für Volkskunde der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest (seit 2014). Doktorand an der Philosophischen Fakultät der ELTE-Universität Budapest.

Brandt, Juliane: Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für deutsche Geschichte und Kultur Südosteuropas. Redaktion der Zeitschrift „Spiegelungen – Zeitschrift für deutsche Geschichte und Kultur Südosteuropas“. Lehrbeauftragte an der LMU München. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Kultur- und Sozialgeschichte Ungarns, insbes. zur Sozialgeschichte der Religion.

Grósz, András: Dr. phil., Historiker im Archiv des Außenministeriums der Republik Ungarn. Zuvor langjähriger Mitarbeiter am Jakob-Bleyer-Heimatmuseum Budaörs.

Juhász, Ilona L.: Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am FORUM-Institut für Minderheitenforschung, Zentrum für Europäische Ethnologie in Komarno/ Slowakei, zuvor Tätigkeit im Museumswesen. Forschungs-

---

\* Bei den Angaben der akademischen Titel wurden die im deutschen Sprachraum üblichen Bezeichnungen gewählt.

schwerpunkt im Bereich Sakrale Kleindenkmäler, zahlreiche Veröffentlichungen hierzu in ungarischer, auch deutscher Sprache.

Müller, Torsten: Dr. phil., Kirchenhistoriker, nach Abschluss der Promotion am Theologischen Forschungskolleg der Universität Erfurt seit 2015 Leiter des Eichsfelder Heimatmuseums in Heiligenstadt.

Prosser-Schell, Michael: Apl. Prof. Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter des IVDE Freiburg, lehrt am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Mitherausgeber des Jahrbuchs für deutsche und osteuropäische Volkskunde.

Szilágyi-Kósa, Anikó: Dr. phil., Universitätsdozentin am Institut für Germanistik und Übersetzungswissenschaft der Pannonischen Universität Veszprém. Vorsitzende der „Barnag Jövőjéért Alapítvány/ Stiftung für Barnag“. Mitglied u.a. im „Mittleuropäischen Germanistenverband“ und der „Gesellschaft für angewandte Linguistik“; zahlreiche Veröffentlichungen zum Bereich der Lexikografie sowie zur Sprache und Kultur der Ungarn-Deutschen.

Wunderlin, Dominik: Lic. phil., Leiter der Abteilung Europa und Stellvertretender Direktor des Museums der Kulturen Basel. Redaktor „Baselbieter Heimatblätter“, Vizepräsident des „Schweizer Juraverains“. Mitglied im „Alemannischen Institut“. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Volkskunde und Geschichte Basels und am südlichen Oberrhein.



