



ETHNOGRAPHICA

ET FOLKLORISTICA

Carpathica

20.

Formen,
Orte und Diskurse

2018

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA
CARPATHICA 20.

Ethnographica et Folkloristica Carpathica 20.

Edited by
Melinda Marinka
Róbert Keményfi



Debrecen, 2018

Ethnographica et Folkloristica Carpathica 20.
Műveltség és Hagyomány XXXVIII.

Formen, Orte und Diskurse

Vielfalt und Diversität der kulturellen Phänomene der Deutschen im mittleren Europa

Head of the Editorial Board

Elek Bartha (Debrecen)

Editorial Board

Veikko Anttonen (Turku)

Matthias Gorzolka (Würzburg)

Róbert Keményfi (Debrecen)

Gülşay Mirzaoglu (Ankara)

Hans-Werner Retterath (Freiburg)

Flavius Solomon (Iași)

Publication Sponsored by

OTKA, NKFIH K115886; MTA-DE Ethnology Research Group, Department of Ethnology
University of Debrecen

Proofreaders

Karl Katschthaler

Hans-Werner Retterath

Sándor Trippó

ISSN 0139–0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica

ISSN 0580–3594 Műveltség és Hagyomány

ISBN 978-963-318-727-2

© Authors, 2018

© Department of Ethnology, University of Debrecen, 2018

Cover design by: Mónika M. Szabó,

based on selected images taken by Melinda Marinka

DEPARTMENT OF ETHNOLOGY, UNIVERSITY OF DEBRECEN

Egyetem tér 1.

H-4032 Debrecen

Hungary

Printed in Debrecen by Kapitális Ltd.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort (<i>Melinda Marinka</i>).....	7
<i>Michael Prosser-Schell</i> : Ethnografie der Ungarndeutschen: Kronprinzenwerk und Jakob Bleyers Minderheitenvolkskunde (<i>mit einem Schwerpunkt auf der musikalischen Kultur</i>).....	9
<i>Sebastian Sparwasser</i> : Remigration und Identitätsdiskurs: Ungarndeutsche Vertriebene und die Heimkehr.....	35
<i>Csilla Schell</i> : Zur Wahl der Sprache in Privatbriefen von Heimatvertriebenen aus dem Ofner Bergland. <i>Vorarbeiten zu einer Dokumentation</i>	51
<i>Melinda Marinka</i> : Sathmarschwäbische Heimatbücher als Erinnerungsorte und als ethnografische Quellen.....	69
<i>Róbert Keményfi</i> : Zur Situation von Volkskunde und Ortsgeschichte. 1960–1989. <i>Monografische Darstellungsversuche als Dokumente der Zeitgeschichte</i>	79
<i>Tamás Csiki</i> : Ernährungsgewohnheiten und ethnische Stereotype in ethnografischen Darstellungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. <i>Esskultur der deutschen, serbischen und slowakischen Volksgruppen in Ungarn</i>	103
<i>Anett Regina Gardosi</i> : Ungarnbilder deutscher Studierender. <i>Eine empirische Untersuchung an der Universität Debrecen</i>	123
<i>Hans-Werner Retterath</i> : Deutsch-ungarische Gemeindepartnerschaften und der ambivalente Bezug auf die deutsche Nationalität.....	135
<i>Klára Kuti</i> : Temporalität und Ethnizität von Museumsobjekten.....	147
<i>Ferenc Pozsony</i> : Der Friedhof der Gemeinde Prejmer: Funktionen und Bedeutungen.....	159
<i>Máté Kavecsánszki</i> : Die Heilige Elisabeth von Thüringen: Kult, Folklore und Diplomatie.....	173
<i>Katalin Földvári</i> : Das Gnadenbild „Maria Pocs“ und die Habsburger. <i>Ein Bildnis aus Ungarn als Hausheiligtum</i>	189
<i>Anett Hajnal</i> : Vieles gemeinsam, vieles vergessen: Magyarisierung am Fallbeispiel dreier Familien mit deutschen Wurzeln in Altofen.....	205

Vorwort

Zwischen 3.–6. Oktober 2013 fand am Lehrstuhl für Volkskunde der Universität Debrecen die internationale Tagung *Kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche Diversität der deutschen „Diaspora“-Gebiete des östlichen und mittleren Europa* statt. Der Lehrstuhl veranstaltete die Konferenz in Zusammenarbeit mit dem *Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa* (Freiburg i. Br.) und der MTA-DE Ethnology Research Group (ungar. *MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport*). Im Zentrum dieser internationalen Arbeitstagung standen die Forschungsfragen der kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Vielfalt in Bezug auf die historischen und gegenwärtigen deutschen Diaspora-Gebiete im mittleren und östlichen Europa. Auf der Tagung wurden die vielfältigen und interdisziplinären Forschungsansätze in der Volkskunde und in ihren Nachbarwissenschaften mit dem Ziel diskutiert, die Komplexität des „schwäbischen/deutschen Phänomens“ theoretisch zu erfassen. Schwerpunkte stellten dabei die folgenden Aspekte dar: Erinnerungsorte, kulturelles und kommunikatives Gedächtnis, Interkulturalität und Intermedialität, reale und imaginierte Orte und auch bioethische Perspektiven wurden behandelt.

Am ersten Tag tauschten sich die Tagungsteilnehmenden über ihre aktuellen Tätigkeiten und das Tagungsprogramm aus, wobei auch die Referenten und Referentinnen vorgestellt wurden. Am zweiten Tag wurde die Konferenz offiziell eröffnet: Seitens des Lehrstuhls und der Forschungsgruppe hieß der Vizerektor für Lehre und Studienangelegenheiten *Prof. Dr. Elek Bartha* die Teilnehmenden willkommen; seitens des Freiburger Instituts begrüßte der stellvertretende Institutsleiter *Dr. Hans-Werner Retterath* die Anwesenden. Anschließend folgten die wissenschaftlichen Vorträge, in denen die ethnographische Erforschung der kulturellen Vielfalt der Deutschen des östlichen und mittleren Europa aus verschiedenen Perspektiven im Mittelpunkt stand. Nicht nur ungarische Fachleute, sondern auch Referenten und Referentinnen aus Deutschland, Serbien und Rumänien (Siebenbürgen) stellten ihre Forschungsergebnisse vor und boten einen Überblick über die Erforschung der donauschwäbischen Gebiete des ganzen Karpatenbeckens. Gleichzeitig wurden auch die gesamteuropäischen Zusammenhänge beleuchtet.

Abschließend wurde der Austausch ins „Feld“ verlagert und am dritten Tag eine Tagesexkursion veranstaltet. Der Ausflug bot vielfältige Einblicke in die Tätigkeiten

der Forschungsgruppe. So ermöglichte das Volkstanzfestival, das nach dem überregional bekannten Paartanz „*Kállai kettős*“ (dt.: Kalloer Duett) benannt ist, einen produktiven Austausch über die ungarischen und internationalen Ansätze der Volkstanzforschung. Weiterhin konnten die Referenten und Referentinnen die kulturellen und gesellschaftlichen Herausforderungen einer nordungarischen Kleinstadt wie *Nagykálló* vor Ort kennenlernen. Bei den Arbeitsgesprächen wurden auch die Vorteile und die ethnografische Relevanz von Städtepartnerschaften thematisiert, insbesondere im Hinblick auf die Kontakte zwischen deutschen und ungarischen/donauschwäbischen Gemeinden und Städten. Diesbezüglich lieferte *Nagykálló* ein hervorragendes Beispiel, denn diese Stadt unterhält Partnerschaften mit Metzingen (Deutschland) und *Tășnad* (ein sathmarschwäbischer Ort in Rumänien). Die nächsten Stationen der Exkursion machten die konfessionelle und ethnische Vielfalt deutlich: Nach den Frömmigkeitsstätten *Máriapócs* und *Nyírbátor* ging es nach *Căpleni*, einem sathmarschwäbischen Ort in Rumänien.

Die Konferenz war das Teilergebnis einer internationalen wissenschaftlichen Partnerschaft, die 2012 von dem Lehrstuhl für Volkskunde, der MTA-DE Ethnology Research Group Debrecen und dem Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa ins Leben gerufen wurde. Der Kooperationsvertrag wurde 2013 von *Prof. Dr. Elek Bartha* und *Prof. Dr. Werner Mezger* erneuert.

Der vorliegende Band versammelt nicht nur ausgewählte Beiträge dieser Tagung, sondern beinhaltet auch weitere aktuelle Forschungsergebnisse zum Tagungsthema. Außerdem enthält der Band auch Tagungsfotos.

Melinda Marinka

**Ethnografie der Ungarndeutschen:
Kronprinzenwerk und Jakob Bleyers
Minderheitenvolkskunde**

(mit einem Schwerpunkt auf der musikalischen Kultur)

**I. Ethnografische Einschätzungen über die Deutschen im
Königreich Ungarn in der Spätphase der Monarchie:
Das „Kronprinzenwerk“**

Im Kompendium „Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild“ (auch als „Kronprinzenwerk“ bekannt), und dort im ethnografischen Abschnitt über die deutschsprachigen Gemeinden Südungarns schrieb der zeitgenössisch hoch angesehene Altertumsforscher, Historiker, Literatur- und Kunstwissenschaftler *Jenő Szentkláray* über die „Dorfmusiken“:

„in ihrem harmonischen Handwerk [bringen sie es] so weit, dass sie selbst die schwierigsten Musikstücke nach den Noten überraschend gut vorzutragen verstehen. Manche Gemeinden halten sich geschulte sachkundige Kapellmeister, doch ist es meist nur der Schullehrer oder Cantor des Dorfes, der die spiellustigen Bauernburschen des Dorfes in der Musik unterweist.“¹

Die vierundzwanzigbändige, vom Kronprinzen Rudolf und zahlreichen zeitgenössischen Wissenschaftlern konzipierte und herausgegebene Buchreihe „Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild“ [Kronprinzenwerk] sollte – neben anderen Themenstellungen – auch für jede ethnische Gruppe des habsburgischen k.u.k.-Vielfölkerstaates die damals kennzeichnenden kulturellen Eigenheiten darstellen und herausstellen.² Der Beitrag *Szentklárays* beschreibt neben der

¹ Szentkláray 1891: 561–578, zur Blasmusik s. S. 575–576 (*Jenő/Eugen Szentkláray*, 1843–1925, stammte aus dem Banat.) Es handelt sich sicher nicht um einen Zufall, wenn in der aktuellen Darstellung des Historikers Gerhard Seewann dort, wo es um die Veranschaulichung der dörflichen Kleingruppen-Identität der Donauschwaben um 1900 geht, das Bild einer Blasmusikkapelle dasteht, s. bei Seewann 2013: 188–189 (Foto).

² Die Einzelbände erschienen zwischen 1886–1902. Kronprinz Rudolf verstarb 1889. In diesem „Kronprinzenwerk“ werden Gemeinden mit deutschen Einwohnern in Ungarn auch im Ungarn-Band III, Wien, 1893, beim Abschnitt „Ofener Berggegend“ von Gustav Thierring, kurz beschrieben, s. insbes. S. 542, sowie im Ungarn-Band IV, Wien, 1896: 525–576: „Das Weißen-

Blasmusik, diesem offensichtlichen Prunkstück der „schwäbischen“³ Gemeinden Südungarns, bereits an erster Stelle den Bauernhausbau und die Wohnungseinrichtung (mit der Erwähnung von „Schwarzwälder Kuckucksuhren“ als deutlichem Signifikans⁴) sowie die kennzeichnende, identifizierende Kleidung.⁵ Weiter folgt die ebenso ästimmernde Schilderung der Arbeitsgeräte und der Produktionsgrundlagen. Zugleich liest man über die Arbeitsmodi und die Wirtschaftsstile der Bewohner, die als Charaktereigenschaften deutlich gemacht werden: „fleißig“, „praktisch“, „häuslich“, „rechnerisch, ... beinahe bis zum Geiz sparsam“.⁶ Als umfangreichsten Komplex im Text, betont distinktiv stehend zu den Merkmalen „Arbeit“ und „Gewerbe“, finden wir dann „Unterhaltungen“ und Feste thematisiert – als „Hauptunterhaltung“ steht hier das „Kirchweih“-Fest.⁷ Zum Feld der Unterhaltungen werden „Erzählungen und Gesang“ gerechnet – *Szentkláray* spricht hier pauschalierend und verallgemeinernd etwa von verbreiteten „Ortsagen“ und von „Volksballaden“, welche noch von den einwandernden Vorfahren her in Tradition stünden.⁸ Ein Abschnitt gegen Ende des Beitrags behandelt „Aberglaube“ und

burger Comitat“ von Alexander Wekerle, hier etwa zur Stadt *Moór*, S. 559–560: Die Bevölkerung [von *Moór*] ist zu zwei Dritteln deutschen Ursprungs, spricht aber gegenwärtig fast durchaus magyarisch.“, oder S. 562, „*Vértes-Boglár*, eine blühende Gemeinde von württembergischen Colonisten“. Andere innerhalb der Österreich-Ungarns beschriebenen Gruppen sind u. a. etwa „Die Serben in Südungarn“, ebenso im Ungarn-Band II, 1891: 624–658; „Die *Székler*“ im Ungarn-Band VI, 1902: 265–287; „Die Rumänen“ im Ungarn-Band VI, 1902: 408–432; „Die Sachsen“ im Ungarn-Band VI, 1902: 450–467; „Die Zigeuner“ (beschrieben von Erzherzog Josef) im Ungarn-Band VI, 1902: 565–575; „Die Ruthenen“ im Ungarn-Band V, 2. Abt., 1898: 401–418; „Die Slowaken“ im Ungarn-Band V, 1. Abt., 1898: 399–434; „Die Juden“ im Galizien-Band, 1898: 475–500; „Die Huzulen“ im Bukowina-Band, 1899: 271–282; „Die Armenier“ im Bukowina-Band, 1899: 320–330, und eben „Das magyarische Volk“ im Ungarn-Band I, 1890: 283–412 sowie ähnlich große Abschnitte über die verschiedenen deutsch sprechenden Gruppen in Österreich, wie etwa die Volkskunde von Oberösterreich/Salzburg, S. 425–486, Gesamtreihe Bd. II, 1889: 425–486, u.a.m.

³ Szentkláray 1891: 562.: „Die südungarischen Deutschen, obwohl sie durchaus nicht alle dem schwäbischen Volksstamm angehören, pflegt man in Ungarn gewöhnlich nur ‚Schwabens‘ (*sváb*) zu nennen. Sie jedoch nennen sich durchaus Deutsche.“ Den Begriff „Donauschwaben“ der die Deutschen in Ungarn miteinschließt, findet man bekanntermaßen seit 1922 in der reichsdeutschen Südosteuropaforschung, s. bei Fata 2010: 536.

⁴ Szentkláray 1891: 561.

⁵ Szentkláray 1891: 563, mit Bildern auch S. 558, 559, 565, 567, 573–577.

⁶ Szentkláray 1891: 563–564. Analog formuliert Alexander Baksay: Abschnitt „Das Tolnaer Comitat“, in Kronprinzenwerk, Bd. Ungarn IV. Wien, 1896: 276–299, hier S. 292: „Hier sind die Abhänge und Thäler von Deutschen bewohnt. Diese wissen der Ungunst des Bodens durch Fleiß und Sparsamkeit zu begegnen und die Unfruchtbarkeit fruchtbar zu machen, sie pressen Öl selbst aus den öden Hügeln, die noch vor kurzem von mehr Wein als Wasser überrieselt waren. Der deutsche Bauer ist, woher er auch kam und wohin er auch gelangte, stets der nämliche. Er mag hier reicher, dort ärmer sein, allein überall ist er sparsam, um sich greifend, auf Erwerb bedacht und dabei in seinen Sitten und Gewohnheiten beständig, abgeschlossen, der Mischung mit fremden Elementen abhold.“

⁷ Szentkláray 1891: 566–577.

⁸ Szentkláray 1891: 567–568.

„Vorurtheil“. Unter diesen Stichworten werden gereimte Heilgebete und Omen-Sprüche, mit anderen Worten: paramedizinische Praktiken, Wahrsagerien und Traumdeutungen thematisiert und unspezifisch zitiert. Die südungarischen Deutschen, so heißt es, wüssten gleichfalls von „Geistererscheinungen“ und furchterregenden „Irrlichtern [...] zu berichten“.⁹ Solche, eben als „berichtete“ Begebenheiten deklarierte Erzählungen wurden wenige Jahre später unter dem Rubrum der (Volks-)Sage vielfach erhoben und aufgezeichnet, wir kommen darauf zurück. Unter „geistige Beschäftigung“ macht der ethnografische Text schließlich einige Bemerkungen zur Existenz von dörflichem Schulunterricht und Bildungsvereinen („Lesekreise“ und „Casino“-Vereine).¹⁰

Über den ganzen Fließtext gesehen aber stellt sich klar heraus, dass die Aspekte der musikalischen Kultur die meisten Erwähnungen finden und dass sie vielfach auch andere Themen begleiten: Alle Beschreibungen der „Unterhaltungen“ und Feste enthalten immer Hinweise und Bemerkungen über Tanzweisen, Gesang, Musikdarbietungen. Ein wichtiges Beispiel findet sich etwa bei den Ausführungen zur Weihnachtszeit: Die „BethlehemsKinder“, so heißt es im Text, gingen von Haus zu Haus „und verkünden singend die Geburt des Erlösers. Am Dreikönigstag werden sie durch Knaben abgelöst, die als Könige maskiert sind und einen Stern einhertragen.“¹¹ Selbst unter den Ausführungen zur Arbeit begegnet der Satz, dass Ungarndeutsche typischerweise ihr Tagwerk leichthin *singend* verrichten – also eine sehr stark pointierte Codierung der Eigenschaft „Fleiß“ in seiner Selbstverständlichkeit.

⁹ Szentkláray 1891: 576–577.

¹⁰ Szentkláray 1891: 577.

¹¹ Szentkláray 1891: 572. Wichtig ist das deshalb, weil diese Thematik auf die Anfänge der ungarndeutschen volkskundlichen Arbeiten überhaupt zurückweist (ohne dass *Szentkláray* darauf eingehen konnte): Schröer, Karl Julius: Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern. [sic] Wien, 1858 (Neuausg. Wien, 1862). Einen entscheidenden Hinweis zum Fortbestehen der heortologisch-rituellen und zugleich szenisch-schauspielerischen Aneignungsweise geben uns die illustrierten „Bauernkodices“ (populare Bild-Text-Bibeln) der Ungarndeutschen in Westungarn: S. neuerdings: Der Sankt-Johanner Kodex. Andony Johannes Lang 1808–1813 A.Z. Abschrift und Korrektur der Originalhandschrift von Karl Manherz. Mitarb.: János Szabó. (2 Bde.: Faksimile sowie Textband mit Kommentar). Budapest, 2011. Darin kommentierend: Karl Manherz: Über den Sankt Johanner Kodex. In Der Sankt-Johanner Kodex. Andony Johannes Lang 1808–1813 A.Z. Abschrift und Korrektur der Originalhandschrift von Karl Manherz. Mitarb.: János Szabó. Hier: Bd. 2: Textband mit Kommentar. Budapest, 2011: 5–8, Hinweis auf Sterngesang und das Bethlehem-Spiel, S. 7; s. a. bei Karl/ Károly Manherz: Die Bauernkodex-Tradition der Ungarndeutschen. In Suevia Pannonica. Archiv der Deutschen aus Ungarn. Jg. 3. 13. 1985: 90–97, hier S. 92–93. Die heortologischen und rituellen Weihnachtsspiele sind jedoch kein ethnisches, allein auf die Ungarndeutschen beziehbares Spezifikum; ausführliche Ortsbelege insbesondere bei *Bálint, Sándor: Karácsony, Húsvét, Pünkösd*. Budapest, 2. Aufl. 1976; vgl. a. Prosser-Schell, Michael: Volkskundlich-Kulturanthropologische Zugänge zum „Mysterienspiel“. Neue Aspekte zu einem klassischen Untersuchungsfeld der Festforschung. In *Acta Ethnologia Danubiana. Az Etnológiai Közponi Évkönyve*. Band 13. 2011: 35–54.

Das „Kronprinzenwerk“ enthält nun einen wichtigen, vor jeder untersuchenden Betrachtung notwendig zu rezipierenden Einführungstext – die Herausgeber formulieren dort ihren Willen, „dem wissenschaftlichen und künstlerischen Selbstgefühl der einzelnen Nationen“ innerhalb des Gebietes der Monarchie Rechnung zu tragen, um damit der ganzen, zum Staat verbundenen k.u.k.-Monarchie und „allen ihren Teilen zur Ehre“ zu gereichen.¹² Das scheint mir hier ganz entscheidend zu sein. Speziell auf das Erstellen von Ethnografien gemünzt heißt es, dass gerade durch den derart stetig besser werdenden, erhofften Einblick in die „Vorzüge“¹³ der einzelnen „ethnografischen Gruppen und ihre gegenseitige und materielle Abhängigkeit von einander“ auch das „Gefühl der Solidarität, welches alle Völker unseres Vaterlandes verbinden soll, wesentlich gekräftigt werden“ müsse.¹⁴

Es geht also hier um ein Mittel der politischen Integration.¹⁵ Das programmatische und konzeptionelle Anliegen zielt, im Grunde genommen, auf kulturelle Repräsentation aller Ethnien, auch der kleineren Bevölkerungsgruppen,¹⁶ zielt auf eine staatlich gewollte Repräsentation, damit den unterschiedlichen einzelnen „nationalen“ Gruppen das für sie Wesentliche der Kultur nicht nur nicht verlustig gehe, sondern sie es behalten und weiter pflegen und zeigen dürfen, gerade um sich *deshalb* in gegenseitiger Achtung und Anerkennung für die Wohlfahrt des sie um-

¹² [Erzherzog und Kronprinz Rudolf]: Einleitung. In Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Übersichtsband, I. Abtheilung. Wien, 1887: 5–17, hier S. 7.

¹³ Das Wort „Vorzüge“ ist hier nicht nur im Sinne von Bestleistungen gemeint, sondern auch im Sinne von „kennzeichnenden Eigenheiten“. Aber aus der o.g. Konzeptlogik heraus wird zum Beispiel verständlich, warum ein eigentlich mitgeplanter Beitrag des Volkskundlers F.S. Krauss, der unter den anderen, erbaulichen Phänomenen zudem die tatsächlich auch skatologischen und derb-erotischen populären Lieder und Erzählstücke des kroatischen Landesteils aufgezeichnet hatte, hier schließlich weggelassen wurde. Zu Krauss: Ines Köhler-Zülch: Art. ‚Krauss, Friedrich Salomo‘. In Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, hier Bd. 8, hg. v. Rolf-Wilhelm Brednich, Berlin/ New York, 1996: 352–358.

¹⁴ [Erzherzog und Kronprinz Rudolf]: Einleitung. 1887: 5–6.

¹⁵ S. hierzu aus der Sicht der politischen Geschichtsschreibung: Jörn Leonhard Ulrike von Hirschhausen: Empires and Nationalstaaten im 19. Jahrhundert. (FRIAS Rote Reihe, 1), Göttingen, 2009: 35; die Quelle ist augenscheinlich der erst 2011 veröffentlichte Aufsatz von Daniel Unowsky. *Dynastic Symbolism and Popular Patriotism. Monarchy and Dynasty in Late Imperial Austria*. In: Leonhard, Jörn – Ulrike von Hirschhausen (Hg.): *Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century*. (Schriftenreihe der FRIAS School of History, 1), Göttingen 2011: 237–265, hier insbes. S. 253–257, Bezug zum „Kronprinzenwerk“ S. 255: Zum 60jährigen Regierungsjubiläum Franz Josephs 1908 wurde in Wien ein Festzug, eine „Nationalitätenparade“ durchgeführt, an der stundenlang die unterschiedlichsten ethnischen Gruppen aus der Monarchie in historischen Trachten und mit den Wappen ihres Landes sich dem Kaiser und dem ca. 300.000 – 500.000 Menschen zählenden Publikum präsentierten, mit einer klaren, mitlaufenden Botschaft, dass alle Völkergruppen der Monarchie unter der schützenden Beobachtung des Kaisers sicher ihre eigenen „nationalen“ Kulturen pflegen und entwickeln konnten.

¹⁶ Mehrere Beispiele vgl. Anm. 2.

greifenden Staatswesens loyal weiter anzustrengen (nicht aber, um durch demonstrative Alterität eine Desintegration zu befördern). Damit haben wir eine der Staatsdoktrin entsprechende, offen vorbereitete, politische Intention, weshalb diversifizierte Ethnografien unterstützt und betrieben werden und warum die die unterschiedliche Gruppen kennzeichnenden kulturellen Merkmale erhoben, notiert und schließlich wahrnehmbar dargestellt werden sollen. Diese Intention ist das, was hier der ethnografischen Arbeit den Beweggrund und die Richtung gibt.¹⁷

Prinzipiell begegnet dieser Grundgedanke bereits in der Aufklärung, in den intellektuellen Formulierungen zum Toleranzprinzip in den Schriften Voltaires. Man denke nur an den „*Traité sur la tolérance*“,¹⁸ wo, gegen religiös-dogmatische Konflikte angehend, eine Idealvorstellung formuliert wird, nach der Angehörige verschiedener Konfessionen wie Brüder in gegenseitiger Achtung leben und jeweils ihr Bestes beitragen können zum Wohl des Ganzen. Man denke auch an die Grundthese von Voltaires Schrift über die „Universalgeschichte und die Sitten und den Geist der Völker“, wo er den Lauf der Geschichte zur Aufklärung hin als fortschrittliche *Richtung* darstellt, nämlich als den eines „Fortschritts, zu dem jedes Volk das seinige beitragen“ könne und solle.¹⁹ Wenn man annimmt, dass beim Kronprinzen Rudolf diese Schriften zum geistigen Haushalt gehört haben und das auf die k.u.k. Monarchie überträgt, dann wird hier eine andere Perspektive – gegenüber dem ethnisch homogenen Nationalstaat – ausgesprochen und angeregt.

Obschon das „Kronprinzenwerk“ die wissenschaftliche Qualifikation und Reputation seiner Verfasser eigens darlegt und sagt, dass das „*Studium der in den Grenzen der k. u. k. Monarchie lebenden, verschiedenen Völker für den Gelehrten ein höchwichtiges Feld der Thätigkeit*“ sei, liegen in seinen Ethnografien keine nach den seinerzeit bereits elaborierten Gültigkeitskriterien kritischer Philologie und geschichtswissenschaftlicher Tatsächlichkeitsprüfung gültigen methodischen Untersuchungen vor, offensichtlich nicht. Am ehesten ließen sich die Texte mit heutigem Vokabular als belletristisch und *reportage-artig* bezeichnen. *Tamás Hofer* erkennt in einer jüngeren Abhandlung demgemäß einen starken „literarischen“ Tonfall an den

¹⁷ Das Kronprinzenwerk steht im 19. Jahrhundert damit nicht allein. Bereits in der „*Bavaria. Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern*“, herausgegeben auf Veranlassung und mit Unterstützung seiner Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. durch Wilhelm Heinrich Riehl, bearbeitet von einem Kreise bayerischer Gelehrter, 5 Bde. [konzipiert auf 4 Bände, einschl. der seinerzeit zum bayerischen Staat gehörigen Westpfalz], München 1860–1868, steckt diese Intention, wenn auch nicht ganz so offen dargelegt, vgl. Wilhelm Heinrich Riehl: Vorwort, in Bd. I. 1860: I–VII.

¹⁸ Kesting 2012: 70. Im Kronprinzenwerk, finden wir Voltaires Plädoyer gegen religiösen Dogmatismus umgemünzt auf die verschiedenen Ethnien bzw. „Nationen“ innerhalb eines Vielvölkerstaates, in einer Zeit, in der der neue Nationalitätsgedanke sich angeschickt hatte, selbst zu einem Glaubenssystem zu werden. Befunde hierzu s. etwa bei Reinhard 1999: 440–449.

¹⁹ Voltaire 1756.

einzelnen Darstellungen.²⁰ Das aber muss nun der Ästhemierung der donau-schwäbischen Blasmusik durch *Jenő Szentkláray* keineswegs etwas von ihrer Evidenz nehmen. Gleichwohl, es ging im Konzept der „Kronprinzenwerk“-Ethnografien weniger um Urteile nach einem methodisch kontrollierbaren Maßstab und weniger um die Darstellung von genau fixierbarem Vorkommen, sondern viel mehr um die Behauptung des Ästhetik-Werts verschiedener Volkskulturen als einem Mittel in Dienste einer Appell-Funktion, eines Appells an Loyalitäten, an ein positives Zugehörigkeitsgefühl zum „Ganzen“ des monarchischen Staates in gegenseitiger Mitwirkung, Anerkennung und Respektierung, wenn die einzelnen Gruppen hierfür ihre Kulturwerte dargestellt finden und sie einbringen. Es ging um nachlesbare, mit der Autorität von Gelehrten ausgestattete Beiträge zur Bestätigung und Selbstvergewisserung der vielfältigen Typik und deshalb um Selbstvergewisserung einer Einheit in Vielfalt, eine Vielfalt, die möglichst auch in Richtung Zukunft den Wettbewerb hin zum Fortschritt unter dem Dach der Monarchie generieren möge. Ganz im Sinn des Einführungstextes schrieb denn auch *Szentkláray* den Bewohnern der deutschen Gemeinden Südungarns als Grundbaustein ihrer Sitten eine fortgesetzte und sich fortsetzende, besondere „Treue“²¹ zum Königtum zu: Gemeint ist damit die ungarische St.-Stephans-Krone, notabene – im Unterschied zum Träger der österreichischen Kaiserkrone (die beiden verschiedenen Ämter und Titel wurden von 1848–1916 durch dieselbe Person, Franz Joseph I., wahrgenommen).

Zwei historische Sachverhalte haben wir am Schluss des ersten Teils noch anzumerken:

- Die Ausführungen *Szentkláray*s sind auf die Ebene der agrarisch geprägten Dörfer und Kleinstädte bezogen, nicht auf die Städte Ungarns und deren kulturelles Leben.
- Recherchiert man in der historischen Praxis, erkennt man eine Tendenz und eine tatsächliche Entwicklung hin zu einer zunehmenden und allgemeinen Durchsetzung der ungarischen Sprache seit 1867, insbesondere in der Unterrichts- und der Behördensprache auch auf dem Lande.²²

²⁰ Hofer 2008: 164. Und für Justin Stagl steht im Kronprinzenwerk eher das Pittoreske, weniger jedoch die Exaktheit im Vordergrund, s. Stagl 2008: 40.

²¹ Der interessante Satz bei Szentkláray 1891: 578, der letzten Seite, lautet vollständig: „*In der Treue, Liebe und Opferwilligkeit für den König wetteifern sie mit dem magyarischen Stamme ... sie liefern dem Heere gute und intelligente Soldaten und genügen ihrer Steuerpflicht so pünktlich, dass der Steuereintreiber in den deutschen Gemeinden kaum je etwas zu tun hat.*“

²² Siehe Seewann 2012: 20–70, s. insbes. die Conclusio S. 68–70.

II. Volkskunde der Ungarndeutschen der 1920er-/frühen 1930er-Jahre im Umkreis von Jakob Bleyer

Nach der Auflösung der k.u.k. habsburgischen Monarchie und der Gründung des Nationalstaates Ungarn 1919/1920 war die Rolle der „*svábok*“/ der Ungarndeutschen und ihrer Kultur in Ungarn von Neuem zu bestimmen. Nun galten die Nachfolger der mehrheitlich im 18./frühen 19. Jahrhundert nach Ungarn eingewanderten und vor allem als Einwohner von Landgemeinden nach wie vor deutsche Dialekte sprechenden „Schwaben“ in Ungarn als eine „nationale Minderheit“. Nach den Festlegungen der Pariser Vorort-Verträge war mit diesem Begriff ein rechtlicher Anspruch auf einen besonderen Status und auf Repräsentation verbunden. Mit Notwendigkeit aber entsteht dabei eine grundsätzliche, epochen- und länderübergreifende Frage: Wie fasst man das auf? Was soll darunter verstanden werden? Soll man eher, jetzt allein kulturell gesprochen, einen relikthaften Charakter bestimmter kultureller Identifikationsmerkmale (der Minderheiten) unterstellen und ihn eben als *übriggeblieben* betonen, also zwar noch in Übung seiend, aber eigentlich nicht mehr zeitgemäß und nicht mehr praktisch-nützlich? Vor allem für die Sprachen ist das ein Problem: soll also eine zur Staatssprache gegebenenfalls differente Sprache weiter gepflegt werden? Oder eben, ganz im Unterschied dazu, sollen bestimmbare, für minderheitenspezifisch erachtete Kulturformen in der „Gesamtidee“ dieses Staates grundgelegt, repräsentiert und vor allem *weitertradierungswert* sein (ähnlich wie im Kronprinzenwerk beschrieben) – dies aus dem Grund, weil das Sichtbarmachen und die Pflege von „eigener“ Minderheiten-Identität auf eine Stärkung des multiethnischen Staates hinausläuft, und auf diese Art eher auf Fortschritt gehofft werden kann?

Dieser zweiten Überzeugung folgte Jakob Bleyer. Der Germanistik-Professor und Politiker, geboren 1873 in einer der von *Szentkláray* beschriebenen süd-ungarischen Gemeinden,²³ aus einer Bauerfamilie stammend, deren Vorfahren vom badischen Schwarzwald her eingewandert waren, regte mit seinen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen auch volkskundliche/ethnografische Studien in Ungarn über die Ungarndeutschen an. Zudem war er 1919–1920 ungarischer Staatsminister für Nationale Minderheiten, danach immer wieder Abgeordneter im Parlament. Bis zu seinem Tod 1933 galt er als Hauptvertreter der deutschen, der zahlenmäßig größten Minderheit in Ungarn (in der Zwischenkriegszeit circa eine halbe Million Personen umfassend).²⁴

Bei der Repräsentation der ungarndeutschen Minderheit scheint Bleyer auf die praktische Musikkultur erheblichen Wert gelegt zu haben: Zunächst einmal sind die

²³ Das Elternhaus stand in Tscheb/*Dunacseb*, nach 1920 territorial zu Jugoslawien gekommen. Bleyer hielt seit 1911 einen Lehrstuhl an der Budapester Universität inne.

²⁴ Röder 1998: 70.

von ihm unter den donauschwäbischen Gemeinden zur Förderung des kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühls organisierten Musikwettbewerbe²⁵ zu erwähnen, ebenso wie der von ihm initiierte „Schwabenball“²⁶ in Budapest. Der Schwabenball wurde zu einer unter den Ungarndeutschen außerordentlich populären Veranstaltung. An einem solchen Versammlungsangebot kann jemand teilnehmen im Bewusstsein, „*sváb*“ als Teil seiner Identität zu sein, mit Präsentation von Liedern, Musik und Kleidung: Hier ist „*sváb*“ kein Begriff, sondern Anwesenheit. Oder, mit anderen Worten, bei solchen Gelegenheiten, während des Zusammenseins dieser unter eindeutigem Vorzeichen eingeladenen Menschen, kann von „kollektiver Identität“ gesprochen werden, weil die Teilnehmer, dort hingehend, als Anwesende gegenseitig dieselbe „schwäbische“ Absicht beieinander wahrnehmen können. Dieser „Schwabenball“ erfreute sich dauernder Popularität und behielt selbst in sozialistischer Zeit seine Attraktivität [s.u.]. Auch ein „Schwäbisches Liederbuch“ hat Bleyer zusammenstellen und in die deutschen Gemeinden hinein verteilen lassen.²⁷ Seit 1923/1924 gab es den von Bleyer maßgeblich geprägten „*Magyarországi Német Népművelődési Egyesület*“ (abgek. „*MNNE*“; deutsch: „Ungarländischer Deutscher Volksbildungsverein“) mit seinen zahlreichen örtlichen Filialen. Der Verein sollte sozial institutionalisierte Pflege populärer kultureller Veranstaltungen und mithin ein gemeinsames Bewusstsein gewährleisten.²⁸ Die genannten Aktivitäten zielten, so könnte man ebenso sagen, auf Selbstvergewisserung der Nachfahren der deutschen Einwanderer in Ungarn ab. Als wichtigste *populäre* und ausgiebig mit Bildmaterial illustrierte Buchveröffentlichung aus diesem Verein gilt das „Heimatsbuch des deutschungarischen Volkes“ (1930) mit seinen historischen, literarischen und ethnografischen Komponenten.²⁹ Hierin zeigt sich, dass es um den Wunsch einer repräsentativen Benennung, und vor allem um das Zur-Geltung-Bringen des Anteils der deutschen Minderheit am Aufbau des Staates Ungarn ging, so, wie er

²⁵ Röder 1998: 71.

²⁶ Röder 1998: 71.

²⁷ Maenner 1936: 114–115 (Nachweis hier: Fotomechan. Kopie im IVDE Freiburg, „Nachlass Maenner“). Sicherlich bestand Bleyers Hauptanliegen in *politischer* Hinsicht darin, den amtlichen Schulunterricht deutscher Sprache und Selbstverwaltungsrechte in den donauschwäbischen Dörfern zu verankern (was gar nicht oder kaum gelang), s. hierzu die politikhistorischen Arbeit Seewann 2012: 181, 194–195.

²⁸ Der Vereinsname so zitiert nach dem von Bleyer gezeichneten Original-Satzungsblatt der Ortsgruppe Törökbálint August 1924 (Nachweis: *Pest Megyei Levéltár* [folgend: PML] Budapest, *Egyesületi Szabályai Törökbálint*, Sig. IV./ 52 - 477 PPSkkvm); Seewann 2012: 233. Betitelt mit „*Magyarországi Német Köznevelődési Egyesület*“: die Vorsilbe „*Köz-*“ würde den von Budapest ausgehenden organisatorischen Zentralcharakter betonen. Bis 1930/31 waren nach Angaben des vom Verein selbst herausgegebenen „Volkskalenders“ etwa 180 kommunale Ortsgruppen und mit 27.517 Mitgliedern registriert.

²⁹ Ungarländischer Deutscher Volksbildungsverein (Hg.): *Aus Vergangenheit und Gegenwart des deutschungarischen Volkes. Heimatbuch. Zusammengestellt von Göttling, Hans, unter Mitwirkung von Jakob Bleyer/Peter Jekel. Budapest, 1930.*

sich zur damaligen modernen Gegenwart hin entwickelt hatte: einen Anteil, den man als Erfolgsmodell nach den anfänglichen, schweren Entbehrungen der Einwanderergenerationen nicht nur tolerieren lassen, sondern *anerkennen* lassen wollte – und den man auch selbst zu artikulieren beabsichtigte.³⁰ Dabei spielte auch wieder die Zuschreibung des zähen „Fleißes“ der „*svábok*“ eine wesentliche Rolle. Der Traditions- und Ästhetikwert ihrer Volkskultur sollten als Teilkultur in den Gesamtkomplex der Kultur der Staates Ungarn eingebracht werden, *innerhalb* dessen repräsentiert sein und bereichernd wirken, so ließe sich die in der Satzung des Vereins niedergelegte Intention interpretieren. Denn auch hier soll, prinzipiell wie in *Szentkláray's* Kronprinzenwerk-Text schon geäußert, die Einbettung der ethnisch bestimmten Kulturrepräsentation zusammen mit der „Anhänglichkeit“ [zur] „ungarischen Heimat“ (im Originaltext heißt es „*ragaszködás a magyar hazáboz*“) stattfinden.³¹

Als Organ für wissenschaftliche Beiträge hat Jakob Bleyer seit 1929 die „Deutsch-Ungarischen Heimatsblätter“ (abgek. DUH) herausgeben können.³² Ihre Programmatik umfasste die Untersuchung der Geschichte, Kunst und (Volks-)Kultur der Deutschen in Ungarn, gerade auch des „Lieder-“, „Sagen-“ und Märchenschatz[es]“, zusammen mit Fragen zum „geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Ungartum und Deutschtum“.³³ Die in diesem Programmkontext stehenden, genuin volkskundlich-ethnologischen Beiträge behandeln im Grunde dieselben Felder kultureller Artefakte, wie sie im Kronprinzenwerk namhaft gemacht worden waren³⁴ – nun jedoch nicht mehr pauschalierend, sondern in einem jeweils nachprüfbaren, dokumentarischen Bemühen, den Ort (Siedlung), die Zeit (Erhebungsdatum, also Präsenznachweis) sowie die Menge und die Vielfalt des Vorkommens exakt festzuhalten – das war ein wesentlicher Unterschied.

Aus der Reihe der damit befassten, konkreten Volkskundestudien und ihrer Verfasser/-innen bis unmittelbar nach Bleyers Tod seien hier drei genannt:

³⁰ S. hierzu etwa die zusammengestellten Zitate bei Thienemann 1934: 3–23, insbes. S. 19–21. Pointiert auch bei Seewann 2012: 181.

³¹ Das Wort „*ragaszködás*“, eigentlich: „Anhänglichkeit“, wird im Ungarischen gerade auch dann verwendet, wenn man von der Anhänglichkeit der Kinder zu deren Eltern spricht.

³² Hierzu zuletzt: Eiler 2013: 87–100.

³³ „Deutsch-Ungarische Heimatsblätter. Vierteljahresschrift für Kunde des Deutschtums in Ungarn und für deutsche und ungarische Beziehungen“, Nr. 1. 1929, darin Bleyer, Jakob: „Zur Einführung“, S. 1–4, hier S. 2–3.

³⁴ Der Katalog der kennzeichnenden kulturellen Phänomene und Stichwörter an sich, die in den ethnografischen Beiträgen des Kronprinzenwerks ohne textkritischen Kommentar und Nachweis-Apparat behandelt worden waren, blieb also auch in der Folgezeit für ethnologische Fach- und Sachargumentation bedeutsam. Gerade auch in relevanten Arbeitsansätzen der nachmaligen österreichischen Volkskunde und Anthropologie hat Reinhard Johler die konzeptionelle Anregungs- und Vorbildwirkung aus dem Kronprinzenwerk konstatiert, s. Johler 2008 bes. S. 300–303.

(a) Die Erhebungen in den Dörfern des Ofener Berglandes (insbesondere der Gemeinde *Budaörs*) von Eugen/*Jenő* Bonomi. Bonomi war Bleyers akademischer Assistent; er kam aus *Versec/Werschetz*, mithin ebenfalls aus der von *Szentkláray* im Kronprinzenwerk ethnografisch beschriebenen, vor 1919 noch südungarischen, nach 1920 aber jugoslawischen Region (West-Banat). Seine Dissertation über „Das Kirchenjahr der deutschen Gemeinde *Budaörs* in Sprache und Brauch – mit Rücksicht auf die *Budaörser* Umgegend“ verfasste er in ungarischer Sprache: „*Az egyházi év Budaörs német község nyelvi és szokásanyagában – tekintettel Budaörs környékére*“ (publiziert 1933 in Budapest).³⁵ Die umfangreichen Materialien, die Bonomi für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in dieser Untersuchungsregion erhoben und zusammengetragen hatte – über Wallfahrten, über sagenhafte Erzählungen, Lieder und eben über Blasmusik –,³⁶ erstreckten sich bin in das Milieu der Bettler und Vaganten.³⁷ Gerade dies scheint mir sehr instruktiv zu sein, denn hier zeigt sich, dass Bonomi von deutschsprachigen, gleichfalls von romanischen, magyarischen, serbischen und slowakischen Vagabunden/Bettlern und Bettlerinnen Ansagen und Lieder notiert hat (geordnet nach Befunden in insgesamt 19 Dörfern). Dabei wird, in Hinsicht auf musikalische und melodiose Aspekte, der vorwaltende Kulturbegriff besonders deutlich, der auf jeden Fall einen Formaspekt und die Ästhetisierungsbestrebung einschließen soll. Selbst in der Bettelei, das teilt Bonomi implizit mit, herrscht nicht einfach ein bloßes *dahergeredetes* Bittstellen, sondern die Sprache kann auch hier in melodioser, rhythmisch-gereimter Gestalt untersucht werden, gleichsam *veredelt*, um ein Begehren vorzubringen. Bonomis Beschreibung vergisst dabei nicht die verwrackten Remisen und notdürftigen Verschläge zu erwähnen, in denen die Betroffenen hausten oder die jemand anderer ihnen zur Unterkunft überlassen hatte. Er lässt keinen Zweifel an der nur wenig schönen sozialen und ökonomischen Lebensrealität dieser Personen. Die Dokumentationen in diesem Zusammenhang haben, im Unterschied zum „Kronprinzenwerk“ mit seinen glättenden Darstellungsweisen, eben den Eindruck von Pauschalität und grober Verallgemeinerung vermieden, sondern die Aussagen und Befunde mit empirischen Daten

³⁵ *Az egyházi év Budaörs német község nyelvi és szokásanyagában – tekintettel Budaörs környékére*. Im Druck erschienen Budapest, 1933. Aus musikethnologischer Sicht zweifellos ebenfalls interessant ist sein erst 1942 aus derselben Forschungsmaterie heraus veröffentlichter Aufsatz über die „Glocken im Leben des deutschen Volkes im Ofner Bergland“, in: Deutsche Forschungen in Ungarn, 7. Jg. 1942: 47–107, beachtenswert u.a. der Abschnitt über „Wetterläuten“, ebd. S. 71–75. Aus einem Teil der seinerzeit zur Dissertation vorgenommenen Erhebungen und neuen Befunden aus der Heimatvertriebenen-Forschung wurde sehr viel später, 1973, Bonomis Beitrag: Deutsche Blasmusik im Ofner Bergland (Ungarn) und ihr Schicksal in der neuen Heimat. In Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. 16. 1973: 207–405, erstellt. Bonomi, der aus Werschetz stammte, sprach auch serbisch.

³⁶ Vgl. das Schriftenverzeichnis bei Tafferner 1958: insbes. S. 297–302.

³⁷ Aus den damaligen Befunden resultierte die wichtigste Publikation dann erst nach dem Zweiten Weltkrieg: Bonomi 1958: 206–222.

unterlegen und zu fixieren versucht – mit „guten“ Daten, wie man heute sagen würde: Es wird nicht von Bettelversen in den gemischtethnischen Siedlungen Nordwestungarns pauschal berichtet, sondern von *diesen* Frauen und von *diesen* Männern mit *diesen* Namen in genau *diesen* Jahren in *diesen* und *jenen* benennbaren Gemeinden einer bestimmten europäischen Region.

(b) Die Tradition der Wallfahrtsveranstaltung von *Hajós/Hajosch*, untersucht von Aegidius Hermann. Der ungarndeutscher Prämonstratenser und Gymnasialprofessor aus *Gödöllő* hat erkundet und beschrieben, wie die Gnadenbildfigur der Bussenberger Madonna im 18. Jahrhundert aus Oberschwaben nach *Hajós* in Ungarn überführt worden war. Diese Arbeit, veröffentlicht in den DUH 1932,³⁸ die Jakob Bleyer selbst übrigens mit angestoßen und befördert hat, war zugleich eine Untersuchung über historische Verbindungspunkte zwischen Ungarn und den auswandernden Vorfahren Deutschlands. Wer allerdings Hermanns Ansatz- und Konzeptformulierung am Beginn des Beitrags sowie die Ergebnis-Schlussfolgerung am Ende betrachtet, wird bemerken, dass er eher auf ein Beispiel der universalen Kulturprägung des Christentums, und hier gerade des katholischen Christentums und dessen Wirksamkeit über Zeiten und Räume hinweg auch in Dorfgemeinden wie etwa *Hajós* zielt. Es geht eher weniger um den Aufweis eines Beispiels repräsentativ donauschwäbischer oder universal deutsch-germanischer Kultur, sondern um den Tatbestand einer bestimmten übergreifenden Frömmigkeitsform und Kultpraxis, die eben genau an diesem konkreten Gnadenvermittlungsbild, so Hermann, „weite Kreise auch nicht-deutscher Mitbürger“³⁹ aus der Region angezogen und versammelt hat. Im heutigen Archivbefund des Bistumsarchivs *Kalocsa* zeigt sich, dass diese großen Kirchweih- und Wallfahrts-Feste in zwei Sprachen organisiert waren – die großen Wallfahrtsmessen und Kirchweihfeste sahen im Programm mehrmals eine *magyar szentbeszéd* und eben mehrmals eine *német szentbeszéd* vor, also auch deutsche und ungarische Predigten.⁴⁰ Der Ansatz Hermanns zeigt Gemeinsames mit den ungarischen Studien von *Sándor Bálint* (1904–1980), dessen Forschungen über populäre Religionsausübung (Brauchformen, Gesänge, szenische Aufführungen) als gewissermaßen überdachend über aller verschiedenen Ethnizität vorgetragen wurden. In derartigen Darstellungen von multiethnischer Religionsethnologie geht es also weniger darum, was „Schwaben“ singen, indem sie „Schwaben“ sind, was Magyaren als Magyaren singen, was Slowaken als Slowaken und Kroaten als Kroaten singen, sondern um eine universal

³⁸ Hermann 1932: 50–58, 223–232; neuerdings wieder hierzu: Hampe 2009: insbes. S. 69–70.

³⁹ Hermann 1932: 232.

⁴⁰ *Kalocsai Érseki Levéltár*, hier KFL I. 1. b. 128. ND (*Kalocsai Érseki Hatóság* betr. *Hajós*, 1931–1945).

gedachte Sammlung volkskultureller Erscheinungen, über denen die (hier katholisch-christliche) Religion die Verklammerung bildet.⁴¹

(c) Von der ungarischen Volkskundlerin *Edit Fél* wurden Untersuchungen zur Dorfgemeinde *Harta/ Hartau* 1932 begonnen und teilweise auf Deutsch bei den DUH veröffentlicht.⁴² Hierin, in einem sich auf Hausbau und Hausausstattung konzentrierenden Beitrag, wird ansatzweise deutlich, was in ihrer ungarischen Dissertationsschrift „*Harta néprajza*“⁴³ dann 1935 sehr viel detaillierter zu lesen ist: *Féls* Erhebung zielte auf Erkenntnisse darüber ab, was in einem einzelnen Sprachinseldorf „nach dem Beispiel der benachbarten Ungarn“⁴⁴ im Laufe mehrerer Generationen kulturell übernommen und was hingegen überwiegend der deutschen Überlieferung zugeschrieben werden musste. Im Wesentlichen wird in derselben Phänomenreihe vorgegangen, wie sie auch in der ethnografischen Darstellung des Kronprinzenwerks klassisch angeordnet war.⁴⁵ *Fél* kommt dabei zu dem Schluss, dass – tendenziell – der gesamte Sachkulturkomplex, den das Dorf für die Erwerbsarbeit und zum Wohnen verwendet und dem Lauf der Generationen angepasst hat, vom ungarischen sozialen Umfeld übernommen worden war. Die „geistige“ Enkulturation⁴⁶ hingegen lief nach *Féls* Befunden überwiegend in den Bahnen der deutschsprachigen Überlieferung, in der Hartauer rheinpfälzischen Mundart ab.⁴⁷ Ein besonders interessantes Teilkapitel bilden dabei die Kinderlieder, Kinderreime und Kinderspiele,⁴⁸ als eine der Schienen, auf der das, was ethnisch

⁴¹ *Bálint* hat eine Großteil seiner Forschungen in den 1930er- und 1940er-Jahren angestellt; das wichtigste Werk erschien jedoch erst weit nach dem Zweiten Weltkrieg: *Bálint* 1976/1977.

⁴² *Fél* 1934: 296–308 [publiziert erst 1935, nachdem nach Bleyers Tod die Umbenennung in „Neue Heimatblätter“ erfolgt war].

⁴³ Die Doktorarbeit „*Harta néprajza*“ (dt.: „Volkskunde Hartaus“), vollendet 1934, war vom Volkskundler Heinrich Schmidt betreut worden und erschien in der ungarischen Reihe der *Néprajzi Füzetek/ „Volkskundliche Hefte“*, Nr. 2, 1935. *Edit Fél* (1910–1988) hatte 1930 bis 1934 an der Universität Szeged Volkskunde studiert. Vgl. die akademische Biografie bei Balassa 1993: 17–20.

⁴⁴ *Fél* 1934: 304.

⁴⁵ *Fél* 1935, s. insbes. S. 15–18. Zuerst Hausbau und Einrichtung, Arbeitsgeräte und Arbeitsmodi, Kleidung, geistige Kultur. Von motorgetriebenen Maschinen, von Kunstdünger und von Elektrizität ist in *Féls* Dissertation über *Harta* noch nicht die Rede.

⁴⁶ *Fél* nimmt dafür einen bezeichnenden Ausdruck: „*a belső életük*“ („das inwendige Leben“), und spricht auch von „*szokásviláguk*“, von der „Brauch-Welt“.

⁴⁷ *Fél* 1935: 128 („*megmaradt németnek*“, „*megmaradni*“ im Sinne von: bestehen bleiben oder festgehalten haben).

⁴⁸ *Fél* 1935, vergleicht hier die Texte der Lieder mit vorhergehenden Aufzeichnungen aus dem (reichs-)deutschen Sprachraum, s. S. 79–92, insbes. S. 85f. Interessant wäre in diesem Zusammenhang, einmal auch den Besuch einer aus dem Deutschen Reich kommenden, studentischen „Wandervogel“-Gruppe 1932 in *Harta* näher zu beleuchten, auf den *Ferenc Eiler* vom Institut für Minderheitenforschung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften aufmerksam gemacht hat: *Eiler* 2010: 323 (PML, PPSK IV. 401 a. 125/1932); vom selben Autor s. die neuere Dorfmonografie unter hauptsächlich politischen Fragestellungen: *Németek, helyi társadalom és hatalom: Harta, 1920–1989*. Budapest, 2011.

‚deutsch‘ bzw. ‚rheinpfälzisch‘ heißt, perpetuierend durch die Zeit getragen wurde. Gerade im Liedvorrat aber zeigt *Féls* Erhebung zahlreiche ungarische Texte im Dorf (die in der Schule gelernt, auch von Soldaten aus der ungarischen Armee mitgebracht und vermittelt worden waren). Ebenso konnte ihre Untersuchung das Vorkommen von vermischten Texten, also solchen mit ungarischen und deutschen Satzbausteinen, belegen. Gerade gelegentlich dieses Liedvorrat-Abschnitts wird nun bei der Lektüre von *Féls* Doktorarbeit implizit, aber mit Macht auf einmal eine zentrale methodische Problematik bei der Untersuchung einer solchen „*nyelvsziget*“/„Sprachinsel“ offenbar: Welche Generationen werden befragt und beobachtet? Mit welcher Frage und welcher Beobachtungsintention geht man genau vor und welche Resultate schreibt man auf? (Es besteht ein Kardinalunterschied zwischen der Frage „Welche Lieder singt ihr?“ und der Frage: „Welche ungarischen“ bzw. „welche deutschen Lieder kennt ihr?“) *Edit Féls* Ansatz hat versucht, das, was die Kronprinzenwerk-Ethnografie in politischer Absicht einerseits „Vorzüge“ und andererseits „gegenseitige“, „materielle Abhängigkeit von einander“ nannte, sowie das, was im Aufgabenprogramm der DUH mit „geistes- und kulturgeschichtlichem Zusammenhang zwischen Ungartum und Deutschtum“ formuliert worden war, an einem einzelnen Dorf und seinen empirischen Befunden sachlich und dinglich aufzunehmen.

(d) Einen weiteren, vierten Forschungskomplex – teilweise publiziert erst nach Bleyers Tod – haben wir schließlich unter dem Namen von Anna Loschdorfer zu nennen. Sie widmete sich vor allem der Lied- und Erzählforschung. Auch in dieser umfangreichen Erhebungs – und Forschungstätigkeit lässt sich der Ansatz zur Interdependenz (oder zur Interethnik, wenn man so sagen möchte) deutlich erkennen. Erzähltexte und Lieder ordnet sie der Kategorie der dörflichen „Unterhaltungen“⁴⁹ zu (das ist als Unterscheidungskategorie gesetzt gegenüber den „in äußerst harter Arbeit verbrachten Alltags“). Sie nimmt also die Begrifflichkeit und teilweise auch die Idee der Kronprinzenwerk-Ethnografie hiermit wieder auf; eine Berufung auf die ethnografischen Einlassungen des Kronprinzenwerkes, etwa durch Fußnoten zitate oder ähnliches, ist allerdings *nicht* erkennbar – selbstverständlich nicht, möchte man sagen, denn eine dezidiert pro-habsburgische politische Schrift war im neuen Nationalstaat Ungarn kaum zitierfähig.

Loschdorfer hat mehrere Beiträge zur selben Thematik auch in ungarischer Sprache für die wissenschaftliche Zeitschrift der *Magyar Néprajzi Társaság*, „*Ethnographia – Népelet*“, publiziert. Ihr Aufsatzbeitrag über „*Bakonyi német (sváb) falvaink szerepe a magyar népi hagyományokban*“;⁵⁰ wörtlich übersetzt also über „[die]

⁴⁹ Loschdorfer 1935: 4.

⁵⁰ In *Ethnographia – Népelet*. 46. 1935: 76–79, hier herangezogen aus: Johannes-Künzig-Institut, Inv. Nr. 8946, Bibliotheksbestand: L 16.

Rolle unserer deutschen (schwäbischen) Dörfer des *Bakony-Gebiets* in der ungarischen Volkstradition“ gibt den programmatischen Ansatz wieder – wer von „*falvaink*“ und „*sváb*“ ausgeht, schreibt aus der Perspektive des ungarischen Staates, nicht aus reichsdeutscher Perspektive. Die entsprechenden kulturellen Äußerungen, d.h. in diesem Aufsatz vor allem die „schwäbischen“ Erzählungen, werden hier also integrativ, als Bestandteil einer besonderen Teil-Kultur *innerhalb* eines gesamten ungarisch-nationalen, popularen Kulturkomplexes aufgefasst.

Ein großer Teil der von Loschdorfer aufgezeichneten Erzählstücke (in der Regel zur Gattung *sagenhafte Erzählungen* gehörig) befindet sich, wie erst kürzlich in vollem Umfang wiederentdeckt, im IVDE Freiburg. Es handelt sich hierbei um eine stupend hohe Anzahl von 1.475 Erzähltexten aus Dörfern mit ungarndeutscher Besiedlung und aus der Mitte der 1930er-Jahre, darunter auch 72 in ungarischer Sprache.⁵¹ So wie in den Aufzeichnungen von Bleyers Doktoranden Eugen Bonomi begegnet gleichfalls bei Anna Loschdorfer eine an die dialektale Erzählsprache und auch an bestimmte Lautmalereien (Wimmern, Heulen, Schreien) engstens angenäherte Sprache (phonetisch sehr viel exakter als etwa in Alfred Karaseks und Walter Kuhns Aufzeichnungstexten). Loschdorfers und Bonomis Überlieferungsblätter im Nachlass Karasek haben zudem den in methodischer Hinsicht bedeutsamen Vorteil gegenüber vielen anderen „Sagen-Sammlungen“, dass Angaben zur Aufnahmezeit sowie zu Ortschaften und die Namen mit dem Lebensalter der Erzählpersonen dieser Aufnahmezeit stets mitnotiert wurden. Deshalb lassen sich die Erzählpersonen tatsächlich noch heute verifizieren und in der Dorfgesellschaft näher einordnen. Durch eine im Jahr 2012 vorgenommene Durchsicht von Ortsakten des *Pest Megyei Levéltár* (hier: Vereinsakten) sowie durch Prüfung in bestimmten Ortsmonografien (Einwohnerlisten in ungarischsprachigen und deutschsprachigen Gemeindechroniken bzw. Heimatbüchern) konnten einige Namen wiedergefunden und sozial, familiär und berufsständisch näher bestimmt werden.⁵²

⁵¹ Sie waren in die Sammlung „Erzählgut Ungarn“ der „Forschungsstelle Karasek für ostdeutsche Volkskunde“ Bischofswiesen eingegliedert worden. Nach dem Tod Alfred Karaseks gelangten die Bestände nach Stuttgart zu dem Heimatvertriebenenforscher und Kollegen Karaseks, Josef Lanz. Seit 1985 befindet sich der Bestand im IVDE Freiburg, vormals Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde. Auffindbar sind die Texte im Nachlass Karasek, Erzählgut Ungarn, Reihe 5, die ungarischsprachigen Texte ebd., Reihe 5, Mappe 27, Nr. 72-144; darüber hinaus s. „Material Loschdorfer“ im Nachlass Karasek. Die „Sagensammlung Karasek – Ungarn“ hat insgesamt 2.295 Texte aus den frühen 1930er-Jahren transkribiert, die *nicht* aus der deutschen „Sprachinselforschung“ erhoben worden sind, sondern von Forscherinnen und Forschern aus der damaligen akademischen Germanistik Ungarns.

⁵² *Pest Megyei Levéltár* (PML), IV.477. *Csobánka*, Walper 1986.

III. Resumee und Ausblick

In einigen kurzen, resümierenden Worten sollen zwei mir wichtig erscheinende Befunde hervorgehoben werden:

Zum einen betrifft dies den in unserem Beitrag dargetanen Umstand, dass

(1) bis zur Mitte der 1930er-Jahre eine Forschung über ungarndeutsch bewohnte Dörfer und ihre Kultur existierte, die sich von der so genannten „Deutschen Sprachinselforschung“ unterscheidet: Sowohl das Generalkonzept als auch die Erhebungsdaten und die Resultate unterscheiden sich von den ebenfalls außerordentlich umfangreichen Befunden, die von Alfred Karasek, Karl Horak, Erna Piffel-Moser, Grete Horak und Walter Kuhn zusammengetragen worden sind. In der deutschsprachigen wissenschaftlichen Publizistik sind andauernd und bekanntermaßen ausgiebig die Interpretationen und Erkenntnisrichtungen der „Deutschen Sprachinselforschung“ Walter Kuhns – zusammengefasst dann 1934 –⁵³ mit ihrem volkskundlichen Zweig behandelt worden, auch nach dem Zweiten Weltkrieg noch fortgeführt, in den letzten Jahren indessen betont kritisch.⁵⁴ Die Existenz dieser Arbeiten und ihr programmatischer Hintergrund, die sich aus der Konzeptualisierung Bleyers und den in diesem Beitrag exemplarisch genannten Forschungen ableiten lässt, scheint mir hier wichtige, ergänzende Erkenntnisse zu bergen, die im aktuellen deutschsprachigen Diskurs nicht sehr bekannt und kaum diskutiert sind.⁵⁵ Prinzipiell handelt es sich hier übrigens um denselben Ansatz, der seit den 1960er-Jahren unter dem Begriff „interethnische Forschungen“ firmiert – dies galt jedenfalls solange die Deutsch-Ungarischen Forschungen unter dem bestimmenden Einfluss von Bleyers Programmatik und der Ideen des *Magyarországi Német Népművelődési Egyesület*/des *Ungarländischen deutschen Volksbildungs-Vereins* standen. Wie weit Bleyer selbst eine fest fixierte Verbindung zu Deutschland und insbesondere zur Ethnografie der Herkunftsregion seiner Familie im badischen Schwarzwald (Murgtal) halten wollte, ist nicht ganz klar. Das emphatische Bekenntnis zur Gemeinde Au im Murgtal wurde ihm von Emil Maenner in den Mund gelegt, es handelt sich nicht um eine Zitation von ihm selbst.⁵⁶ Die interethnische Aus-

⁵³ Kuhn 1934. s.a. insbes. den von Walter Kuhn an die ungarndeutschen Akademiker adressierten, kurzen erkenntnistheoretischen Beitrag: *Volksnation und Staatsnation*. In *Neue Heimatblätter*. 1. 1935/36: 308–315.

⁵⁴ S. z. B. bei Hirschfelder–Winterberg 2012: 22–44.

⁵⁵ Eine Ausnahme mit einigen grundlegenden Angaben bietet: Fata 2001: 1–34; Fata 2004: 107–133. Unter den Forschungsarbeiten selbst wären unbedingt noch ergänzend zu bearbeiten die allein in Ungarisch erschienenen Gemeindestudien von Schilling 1933.

⁵⁶ Maenner 1936: 112–113. Vgl. übergreifend hierzu die Ausführungen von Seewann 2012, Bd. II. In diesem Zusammenhang wäre auf eine lokale und beinahe anekdotische Invektive (in *Badeseck/Bátaszék*, Südungarn, Komitat *Tolna*, Artikel „Sonntagsblatt für das deutsche Volk in Ungarn“, 3. August 1924) gegen die Einrichtung von deutschsprachigem Schulunterricht und gegen die partielle Gestattung einer deutschen Behördensprache aufmerksam zu machen: Diejenigen, die

richtung (in Bleyers Worten, sein Bemühen gelte allen „Berührungen“ [und den Fragen nach dem geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Ungarn und Deutschtum⁵⁷] oder, anders formuliert, der multiethnische Ansatz entsprach ja durchaus einer der beiden Generallinien in den Landesbeschreibungen Ungarns von deren Beginn an.⁵⁸

Nach Bleyers Tod hat Franz Anton Basch, der ebenfalls aus der Bleyer-Schule kam, die Schrifteleitung der DUH übernommen. Basch war ebenfalls in einer k.u.k. südungarischen deutschen Gemeinde aufgewachsen (noch nach *Szentkláray* Extension), im banatischen Hatzfeld/*Jimbolia* (das nach 1920 an Jugoslawien angeschlossen wurde). Rezipiert man hierzu die neuen biografischen Ausführungen Gerhard Seewanns, war der Literaturwissenschaftler und Germanist Basch in seiner akademischen Laufbahn zunächst ein überzeugter ungarischer Patriot und ein enger Weggefährte Jakob Bleyers, ging jedoch später konsequent in Richtung „völkische Wissenschaft“ (Seewann zeichnet diesen Weg anhand personenbezogener Lebenslauf-Daten instruktiv nach⁵⁹). Der Titel der Zeitschrift, vor allem allmählich aber auch die Programmatik wurde verändert (ab Jahrgang 1935 Umbenennung in „*Neue Heimatblätter*“); Franz Basch publizierte daneben 1936 den Abschnitt „Entwicklung des volklichen Bewußtseins“ innerhalb des umfangreichen Artikels „Donauschwaben“ im *Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums*.⁶⁰ Es liegt wohl an der dann seit 1939 engen Zusammenarbeit mit dem Südost-Institut in München und den Südostdeutschen Forschungsgemeinschaft in Wien, wo auch Alfred

Deutsch lernen wollten, sollten doch lieber fortgehen in den Schwarzwald (die ersten Einwanderer im frühen 18. Jahrhundert nach *Bataszék* waren ebenfalls aus dem Schwarzwald hergekommen). Vgl. Schwind 1960: 115; Szenyéi 2004: 54, 60.

⁵⁷ Siehe „Deutsch-Ungarischen Heimatsblätter. Vierteljahresschrift für Kunde des Deutschtums in Ungarn und für deutsche und ungarische Beziehungen“, Nr. 1, (1929), darin Jakob Bleyer: „Zur Einführung“, S. 1–4, hier S. 2–3. Die letzte Anregung wird noch weiter ausgeführt und meint „alle Berührungen auf dem Gebiete der Geschichte, der Wissenschaft und Bildung, der Kunst und Literatur, der Religion und des Rechtslebens, der Gesellschaft und Schule, des Handels und der Wirtschaft, des Handwerks und Ackerbaus, der Lebensführung in Stadt und Land, bis hinab zur Mode und allerlei gesunkenem Kulturgut“, s. ebd., S. 3.

⁵⁸ Gunda 1950: 72; Balázs 1993: 285.; Čaplovič 1822; Čaplovič 1829. (beschreibt die Ethnien mit Charakterzügen, Ungarn sei „Europa im Kleinen“, s. bei Kósa 2001: 29. Kritisch zu Čaplovič s. Kósa 2001.) Nicht zur Verfügung stand mir leider das Werk von: György, V. Imola – Keszeg, Vilmos – Tekei, Erika: *A néprajzstudomány története. Intézmények, kutatók, kutatások. Cluj/ Kolozsvár*, 2012 (Konferenzband über die Geschichte der Volkskunde im multiethnischen *Erdély*/Transylvanien/Siebenbürgen); Kósa 1991: 77–78. Für hilfreiche Informationen geht herzlicher Dank an dr. Norbert Gläser/ *Szeged*.

⁵⁹ Seewann 2012: insbes. S. 296–307.

⁶⁰ Basch, Franz Anton: Art. „Donauschwaben“, hier: „Entwicklung des volklichen Bewußtseins“, in: *Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums*, hg. v. Carl Petersen/ Otto Scheel/ Paul Hermann Ruth/ Hans Schwalm, 4 Bde., Breslau 1933–1944, hier Bd. 2, Breslau, 1936: 301–305 (Basch beruft sich am Ende des Artikels noch auf Vorarbeiten des bereits verstorbenen Jakob Bleyer. Der gesamte Artikel „Donauschwaben“ unter versch. Mitarbeitern ebd. erstreckt sich über die S. 290–305.)

Karasek tätig war, dass etwa die Aufzeichnungen Loschdorfers in die „Sagensammlung Karasek“ mit hinein gerieten.⁶¹

(2) Nach dem Zweiten Weltkrieg ging die Verwendung der deutschen Dialekte stark zurück, auch in denjenigen Gemeinden und bei denjenigen „schwäbischen“ Personengruppen, die von der *kitelepítés*/den Vertreibungen eher weniger betroffen waren.⁶² Dennoch blieb ein „*sváb*“-Minderheiten-Identitätsbewusstsein erhalten, wenn man etwa die Aussagen aus den Schriften der Kulturanthropologin Györgyi Bindorffer heranzieht. Sie kam zu dem Resultat, dass das „schwäbische“ Identitätsbewusstsein sich kaum noch oder gar nicht mehr auf sprachliche Kriterien stützt, dass die „Redewendungen, Lieder und Sprüche“ in Vergessenheit geraten seien. Die als typisch gekennzeichneten Einrichtungsgegenstände, Möbel, Gerätschaften seien im Museum untergebracht, die traditionellen schwäbischen Häuser würden nicht mehr als solche gebaut oder sie werden umgebaut modernisiert.⁶³ Das ungarndeutsche Minderheitenbewusstsein der *Svábok* aber könne „in ihrem Brauchtum, in ihrer Musik und in ihren Tänzen weiterleben“.⁶⁴ Es ist in der Tat sehr bemerkenswert, dass und wie sehr die Musik (vor allem Blechblasmusik, Trachten-

⁶¹ Mit den Nachforschungen über Loschdorfers Arbeit ist gerade begonnen worden (2014). Es ist interessant, dass Loschdorfer danach keinen Aufsatzbeitrag in den *Neuen Heimatblättern* mehr publiziert hat, nur noch Rezensionen, etwa zum deutschsprachigen Kirchenlied: Anna Loschdorfer: Bespr. v. Fellerer, Karl-Gustav: *Das deutsche Kirchenlied im Ausland. Münster 1935 (Deutschtum und Ausland, hg. v. Georg Schreiber, Heft 59/60)*, s. NHB, Jg. 1936. Die „Neuen Heimatblätter“ wurden 1939 wiederum umbenannt in: „Deutsche Forschungen in Ungarn“, 6 Jahrgänge (4 Bände) bis 1944; Loschdorfers Name taucht dort nicht mehr auf.

⁶² Nach dem Ende der „*Kitelepítés*“, der „Aussiedlung“ also, lebten dann nach seriösen Schätzungen noch 220.-230.000 „Schwaben“ in Ungarn. Der Vorgang und seine Hintergründe detaillierter geschildert bei Tóth 2001. In den Jahren der Vertreibungen und ebenso weiterhin danach, seit 1949 unter den sozialistischen Regierungen, war die öffentliche Verwendung des Deutschen beziehungsweise der ungarndeutschen Dialekte „nicht ratsam“, um die unübertroffene, lapidare Konstatierung des Budapest Germanisten Johann Schuth aufzunehmen, s. Schuth 2010: 83; Knipf-Komlósi 2011: insbes. S. 18; Szilágyi-Kósa 2011.

⁶³ Einen Sonderfall stellen die „*Pincefalvak*“, die Weinkellerdörfer dar, besonders bekannt durch ethnologische Arbeiten ist das Weinkellerdorf von *Hajós*. Es galt und gilt als typisches ungarndeutsch-bäuerliches Architekturensemble und ist nicht musealisiert, sondern vor allem für Gastronomie und Fremdenverkehr restauriert und infrastrukturell modernisiert. In einem gerade aktuell erschienenen Heimatbuch von *Bereznai, Zsuzsanna – Schön, Mária: A hajósi sváb parasztság mentalitása. Hajós, 2013*, liest man, dass die aus der Innensicht der Bewohner empfundene ‚Wahrheit‘ des Kellerdorfes und seiner Feste im gemeinsamen Beisammensitzen an den Langtischen vor den Kellerhäuschen liegt, ein institutionalisiertes Beisammensitzen insbesondere mit Gesang und Ziehharmonikaspield unter den Einheimischen selbst und mit ihren persönlichen Gästen, s. insbes. S. 1018.

⁶⁴ Vgl. Bindorffer 2008: 1–14, s. insbes. S. 10–13, hier auch zur engen Verknüpfung von Musikdarbietungen und Kleidungstracht; Bindorffer 2005 [zugl. Hochschulschr. ELTE-Univ. Budapest 2001] zuletzt Bindorffer 2013: 15–27, hier insbes. S. 20–21, 26. Wichtig gerade im musikalischen Zusammenhang zu sehen sind auch die Arbeiten aus der DDR bis 1989, vgl. Heike 2001: 98–114.

kapellen, Ziehharmonika, Chor und „Volkstanz“) auch nach der „Kronprinzenwerk“-Ethnografie als eine kennzeichnende und amplifizierende Attributierung, oder, wenn man metaphorisch sprechen will: als ein kulturelles und ethnisches Aushängeschild der ungarischen Schwaben/*svábok* geblieben ist. Wie zu sehen war, hat nach dem Ersten Weltkrieg die Vereinsaktivität durch und um Jakob Bleyer die musikalische Kultur weiter befördert – etwa mit dem Budapester „Schwabenball“. Schwabenbälle wurden auch nach dem Zweiten Weltkrieg und nach der *kitelepítés* in sozialistischer Zeit bis in die Gegenwart veranstaltet und aus den Dörfern heraus besucht. Verschiedene Dorfstudien zeigen das, namentlich aus *Pári* oder aus *Harta*,⁶⁵ ferner auch aus *Császártöltés*/Kaiserdamm.⁶⁶

Wenn wir nun noch einen Sprung und kleinen Blick auf die Gegenwart tun, so ist also zu konstatieren, dass der Rückgang der ursprünglichen Muttersprache nicht notwendig und nicht überall zum Zerfall dieser Facette im Identitätsbewusstsein führen musste. Gerade die spezifische Volksmusik und den Volkstanz übt und gebraucht man, so wieder *Györgyi Bindorffer*, nach wie vor als gruppenbezogene, phänomenologische Elemente, an und in denen Schwaben in Ungarn sich selbst untereinander erkennen und gegebenenfalls als solche erkannt werden möchten (soweit jedenfalls die Ergebnisse ihrer Untersuchungen aus wenigen ausgewählten, jedoch intensiv befragten und beobachteten Dorfgemeinden reichen).⁶⁷

⁶⁵ S. bei Petzoldt–Schneider–Streng 1993. Darin s. insbes. Kircher-Pree, Eva-Maria: Soziales Leben im Dorf. In Leander Petzoldt – Ingo Schneider – Petra Streng (Hg.): *Pári*. Über das Leben in einem ungarndeutschen Dorf. Innsbruck, 1993: 151–184, hier S. 166: „Schwabenball“ in Budapest, auch nach dem Zweiten Weltkrieg von Mitgliedern dieser Gemeinde besucht und mitgestaltet (Erinnerungszeitraum war 1973–1988). Vgl. hierzu insbes. die aktuell erschienene Dorfmonografie über Harta von dem Minderheitenforscher und Historiker *Ferenc Eiler*: „*Németek, helyi társadalom és hatalom: Harta, 1920–1989*“. Budapest, 2011: 145–163, man beachte hier die von *Eiler* „Liberalisierungs“-Periode genannte Zeit nach 1968 und das neu entstandene ortsgeschichtliche Bewußtsein in der Gemeinde, zum Stichwort Schwabenball, s. S. 145–179. S. a. den deutschsprachigen Aufsatz von dems.: Ethnizität, lokale Macht und öffentliches Leben in einem ungarisch-deutschen Dorf (*Harta*, 1930–1956). In Mariana Hausleitner (Hg.): Vom Faschismus zum Stalinismus. Deutsche und andere Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa 1941–1953, München, 2008: 137–153. Wichtig gerade im musikalischen Zusammenhang zu sehen sind auch die Arbeiten aus der DDR bis 1989, vgl. Müns, 2001: 98–114.

⁶⁶ Eine ungarischsprachige Ortsmonografie bieten: Arnold–Knipl 2002. Und wer die Selbstdarstellung der Gemeinde *Császártöltés* heute auf ihrer *homepage* betrachtet, wird für die gerade zurückliegenden Jahre jeweils einen eigens eingerichteten „*Sváb nap*“, einen jährlichen „Schwabentag“ mit bühenmäßigen Musik-Trachtenkapellen, mit Gesang- und Tanzdarbietungen finden. Vgl.: www.csazartoltes.hu/albumok/rendez/svabnapok (am 4. November 2013 abrufbar für die Jahre 2008, 2009, 2010, 2012; Papierausdrucke im Archiv d. Verf.). Zur Ansiedlung und Prosopografie bereits in deutscher Sprache Flach 1969.

⁶⁷ Bindorffer hat Mehrgenerationen-Untersuchungen zur Identität der „Schwaben“ vor allem im Dorf *Dunabogdány* (am großen Donauknie), ferner in *Csolnok*, auch in den wiederum südwestungarischen Gemeinden *Véménd* und *Somberek* vorgelegt. Vgl. Bindorffer 2008: 1–14, s. insbes. 10–13, hier auch zur engen Verknüpfung von Musikdarbietungen und Kleidungstracht; Bindorffer

Einen besonderen, aus ungarischen und deutschen ethnologischen Betrachtungen bekannten Fall stellt das Urbanfest im Weinkellerdorf von *Hajós* dar. Das Weinkellerdorf, „*pincefalv*“, eine zusammenhängende Reihe von etwa 1.200 Kelterhäuschen an der Donaudüne, nur 3 km entfernt vom Ortskern *Hajós*, galt und gilt als typisches ungarndeutsch-bäuerliches Architekturensemble. Nach Waltraut Werners Exkursionsbericht wirkte es noch in den ausgehenden 1960er-Jahren weitgehend „verlassen“,⁶⁸ entwickelte sich jedoch seit den 1970er-Jahren zu einem Attraktionspunkt des Fremdenverkehrs und seit den frühen 1980er-Jahren zum Standort des von geschätzten 20.000 bis 35.000 Menschen regelmäßig besuchten „*Orbán-napi borünnep*“, des Urbantag-Weinfestes mit seinen diversen Programmpunkten am letzten Mai-Wochenende jedes Jahres. Der dabei stets eingeplante Programmpunkt der „schwäbischen“ Musik- und Tanzdarbietungen bietet den lokalen und auswärtigen Trachtengruppen bis heute (letzte Erhebung 2012) die Möglichkeit, vor großem Publikum, im Rahmen auch anderer international ausgesuchter Tanz- und Musikband-Auftritte öffentlich in Erscheinung zu treten und folgend in einschlägigen Zeitschriften als „Schwäbische-Kultur“-Leistung repräsentativ und repräsentierend abgebildet zu werden. Das Fest gilt nicht zuletzt deshalb als Ausdruckshandlung donauschwäbischer Kultur und Identität der Gegenwart.⁶⁹

Gemäß den Aussagen in einem gerade aktuell erschienenen Heimatbuch zur „*Hajósi sváb parasztság mentalitása*“⁷⁰ liegt die aus der Innensicht der Bewohner empfundene ‚Wahrheit‘ dieses Festes im gemeinsamen Beisammensitzen an den Langtischen vor den Kellerhäuschen, beisammensitzend unter den Einheimischen selbst und mit ihren persönlichen Gästen, die einander zuprostend ihr Glas erheben

2005 [zugl. Hochschulschr. ELTE-Univ. Budapest 2001] (Ungarndeutsches Archiv. 8.); zuletzt Bindorffer 2013: insbes. 20–21, 26.

⁶⁸ Gelegentlich einer Exkursion 1967 hatte Waltraut Werner-Künzig es als weitgehend „verlassen“ beschrieben, weil die „ehemaligen Presshäuschen“ ihre Funktion weitgehend verloren hatten. Werner, Waltraut: Altschwäbisches aus dem ungarndeutschen Dorf *Hajós*. In *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*. 11. 1969: 249–270, hier S. 251.

⁶⁹ Pars pro toto: Neue Post. Die Heimatzeitung der Deutschen aus Ungarn. 67. Jg. Nr. 7. 2012: 8, hier Art. „Urbanfest in Hajosch (*Hajós*)“, mit besonderer Hervorhebung (Text und 2 Abb.) der Trachtentanzgruppen von Ort selbst und von Hirlingen/Baden-Württemberg v. Mai 2012. In der Bedeutungsgebung dieser Veranstaltung werden genau dieselben „*Sváb*“-Eigenschaften und Fertigkeiten wieder aufgerufen, rekapituliert und bestätigt, die bereits im ethnografischen Beitrag des Kronprinzenwerks stehen, die auch schon Jakob Bleyer hervorgehoben wissen wollte und die die wertbehaftete Rolle der Minderheit beim Aufbau des ungarischen Staats bezeichnen sollten. Weiteres wichtiges Beispiel: Ansprache des Vorsitzenden der Landesselbstverwaltung der Ungarndeutschen, der als Ehrengast beim Urbanfest 2002 die „in Jahrhunderten geschaffenen Werte“ der Schwaben, „ihre Lebensweise“, „ihre Bräuche“, ihre „Produktionskultur“ und „ihren legendären Fleiß“ amplifizierte. (Die Rede war ungarisch, hier allerdings zitiert aus der deutschen Übersetzung der „Neuen Zeitung“. „Neue Zeitung. Ungarndeutsches Wochenblatt“. 46. Jg. 2002: o. Seitenang.)

⁷⁰ Bereznai-Schön 2013.

und dabei das Singen und das Ziehharmonikaspield nicht zu kurz kommen lassen.⁷¹ Alle diese hier am Schluss genannten Gemeinden befinden sich in der Großregion, die schon bei *Szentkláray* mit erfasst worden war. Wichtig ist dabei heute die Feststellung, dass diese schwäbischen bzw. ungarndeutschen Wertzuweisungen in *Hajós* beim Fest eben in ungarischer Sprache vorgetragen werden – die deutschen Dialekte verwenden colloquial nur noch wenige bzw. sie sind fast verloren gegangen.⁷² Diejenigen, die zum *Hajóser* Urbansfest hingehen und sich der Facette einer schwäbischen Identität versichern oder wichtige Elemente des „Musters“, des „Stereotyps“ kennenlernen wollen, finden dies nicht in der Sprache, sondern vor allem in der Musikkultur repräsentiert und deklariert.

Literatur

und edierte Quellen (*Erhebungsstand bis zum Jahr 2014*)

ARNOLD Erzsébet – KNIPL István

2002 *Fejezetek Császártöltés történetéből és néprajzából. Császártöltés*

Arouet de VOLTAIRE – Francois MARIE

1756 *Essay sur l'histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations* [Essay über die Universalgeschichte und die Sitten und den Geist der Völker]. Genf.

BAKSAY Alexander

1896 „Das Tolnaer Comitát“. In *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung weiland Seiner kaisertl. und köniogl. Hoheit des durchlauchtigsten*

⁷¹ Bereznai-Schön 2013: insbes. S. 1018 (Bildteil).

⁷² Szilágyi-Kósa, Anikó: Ungarndeutsche Personennamen im Plattenseeoberland. Eine anthroponomastische Langzeitstudie in Deutschbarnag/*Barnag* und Werstuhl/*Vöröstó*. (Ungarndeutsches Archiv, 11) Budapest, 2011; s. insbes. b. Knipf-Komlósi, Erzsébet: Wandel im Wortschatz der Minderheitensprache. Am Beispiel des Deutschen in Ungarn. Stuttgart, 2011: 18 u. passim. Nach den 2013 veröffentlichten Ergebnissen der letzten Volkszählung haben sich wieder deutlich mehr Personen zur „*Német Nemzetiséghez tartozó*“, zur deutschen Minderheiten-Nationalitätenszugehörigkeit bekannt, deutlich weniger aber zu einer Muttersprache oder zum Umgangssprachengebrauch „*Német*“. Das Bekenntnis zu einer kulturell bestimmten, deutschen Minderheitenzugehörigkeit hat also wieder zugenommen, deutlich mehr als beim Zensus 2001 (zahlenmäßig bildet die deutsche Nationale Minderheit gegenwärtig die zweitgrößte in Ungarn nach den Roma). Hier exemplarisch der Verweis auf die Komitate der ehemals so genannten „Schwäbischen Türkei“: Komitat *Bács-Kiskun* (in dem *Hajós* liegt), publizierte Angaben mit 3.697 Personen Muttersprache Deutsch, 6.307 Umgangssprache, 12.341 Nationalitätenszugehörigkeit (damit hier sogar zahlenmäßig größte Minderheit, danach folgen die Roma/Beas mit 11.327). (Zum Vergleich Volkszählung 2001: Muttersprache 3.096, Umgangssprache 3.509, Nationalitätenszugehörigkeit 7.781); Komitat *Tolna*, publizierte Angaben 2.812 Muttersprache 5.017 Umgangssprache 11.983, „*német*“-Minderheitenationalitätenszugehörigkeit (Zum Vergleich Volkszählung 2001: Muttersprache noch 3.797, Umgangssprache 4.550, Nationalitätenszugehörigkeit 11.552. Quelle: *Központi Statisztikai Hivatal – Népszámlás 2011, Területi adatok/Tolna Megye* und *Bács-Kiskun Megye* (Angaben für *Tolna Megye* vom März 2013; Angaben für *Bács-Kiskun* nach aktualisierter Ausgabe April 2013). Papierausdruck im IVDE Freiburg.

Kronprinzen Erzherzog Rudolf begonnen [...]. 24 Bde., Wien 1886–1902. Hier: Ungarn IV. 276–299. Wien

BALASSA Iván

1993 Fél Edit emlékezete. In Fülemile Ágnes – Stefány Judit (Hg.): *Emlékezés Fél Editre*. 17–20. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság

BÁLINT Sándor

1976/1977 *Ünnepi Kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából*. 2 Bde. Budapest: Szent István Társulat

2014 *Karácsony, Húsvét, Pünkösd. Budapest*, 2. Aufl. 1976; deutsch: Weihnachten, Ostern, Pfingsten: aus der ungarischen und mitteleuropäischen Traditionswelt der großen Feste. (Hg. v. Gábor Barna.) Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

BASCH, Franz Anton Art

1936 „Donauschwaben“, hier: „Entwicklung des volklichen Bewußtseins“. In Petersen, Carl – Scheel, Otto – Ruth, Paul Hermann – Schwalm, Hans (Hg.): *Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums*. 4 Bde. Breslau 1933-1944. hier Bd. 2. 301–305. Breslau: F. Hirt.

BAVARIA

1860–1868 *Bavaria. Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern*“, herausgegeben auf Veranlassung und mit Unterstützung seiner Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. durch Wilhelm Heinrich Riehl, bearbeitet von einem Kreise bayerischer Gelehrter, 5 Bde. München.

BEREZNAI Zsuzsanna – SCHÖN Mária

2013 *A hajósi sváb parasztság mentalitása*. Hajós: Hajós Város Önkormányzata

BINDORFFER Györgyi

2005 „Wir Schwaben waren immer gute Ungarn“. Doppelte Identität: ethnisches und nationales Bewusstsein in Dunabogdány. (Ungarndeutsches Archiv, 8.) Budapest: ELTE Germanisches Institut [zugl. Hochschulschr. ELTE-Univ. Budapest 2001]

2008 „... mit der Schrammelmusik aufgewachsen“ – Volkskultur als Repräsentationsform der ethnischen Identität bei den Ungarndeutschen. In Prosser, Michael – Schell, Csilla (Hg.): *Fest, Brauch, Identität / Ünnepek, szokások, identitás*. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder. Beiträge zur Institutstagung 8.-10. Juni 2005 des Johannes-Künzig-Instituts Freiburg. 1–14. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut

2013 Assimilation und Dissimilation der Ungarndeutschen (Schwaben) in der Vergangenheit und in der Gegenwart. In Marinka, Melinda – Keményfi, Róbert (Hg.): *Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens*. Ethnographica et Folkloristica Carpathica. 18: 15–27. Debrecen: DU Press – Department of Ethnology

BLEYER Jakob

1929 Zur Einführung. „Deutsch-Ungarische Heimatsblätter. Vierteljahresschrift für Kunde des Deutschtums in Ungarn und für deutsche und ungarische Beziehungen“. Nr. 1. 1–4.

BOGATIREV, Pjotr (mit Kommentar v. József Liszka)

2014 *A karácsonyfa Kelet-Szlovákiában. Acta Ethnologica Danubiana. Az Etnológiai Központ Évkönyve*. 16. 167–171 (Orig.: Der Weihnachtsbaum in der Ost-Slowakei. Zur Frage der strukturellen Erforschung des Funktionswandels ethnographischer Fakten. *Germanoslavica*. 2. 1932/1933. 254–258.

BONOMI, Eugen

1933 *Az egyházi év Budaörs német község nyelvi és szokásanyagában - tekintettel Budaörs környékére*. Budapest.

1942 Glocken im Leben des deutschen Volkes im Ofner Bergland. *Deutsche Forschungen in Ungarn*. 7. Jg. 47–107.

1958 Bettler im Ofener Bergland, Ungarn. *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen*. 4. 206–222.

- 1973 Deutsche Blasmusik im Ofner Bergland (Ungarn) und ihr Schicksal in der neuen Heimat. *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*. 16. 207–405.
- ČAPLOVIČ, Ján
1822 *Ethnographiai Értekezés Magyar Országról.*
1829 *Gemälde von Ungern.* Pesth: Hartleben
- EILER Ferenc
2008 Ethnizität, lokale Macht und öffentliches Leben in einem ungarisch-deutschen Dorf (Harta, 1930–1956). In Hausleitner, Mariana (Hg.): *Vom Faschismus zum Stalinismus. Deutsche und andere Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa 1941–1953*. 137–153. München: IKGS
2010 Etnicitás, helyi társadalom és hatalom egy magyarországi német településen: Harta 1920–1989. In Feischmidt, Margit (Hg.): *Etnicitás. Különbözőteremtő társadalom*. 313–335. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet
2011 „Németek, helyi társadalom és hatalom: Harta, 1920–1989. Budapest: Argumentum
2013 Identität durch Geschichte. Die Zeitschrift „Deutsch-Ungarische Heimatsblätter“ (1929–1943). In Fata, Márta (Hg.): *Migration im Gedächtnis. Auswanderung und Ansiedlung im 18. Jahrhundert in der Identitätsbildung der Donauschwaben*. 87–100. Tübingen: Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde
- FATA, Márta
2001 Volkskundliche Forschungen über die Ungarndeutschen vor dem politisch-ideologischen Hintergrund der Zeit zwischen 1918–1945. *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*. 44. 1–34.
2004 Die volkskundliche Erforschung der Ungarndeutschen. In Almai, Frank – Fröschle, Ulrich (Hg.): *Deutsche in Ungarn – Ungarn und Deutsche. Interdisziplinäre Zugänge*. 107–133. Dresden: Thelem
- FÉL, Edit
1934 Siedlungswesen, Hausbau und Hauseinrichtung in der Gemeinde Harta – Hartau. *DUH*. 6. 296–308.
1935 *Harta néprajza*. Néprajzi Füzetek. Nr. 2. 2. Aufl. Budapest.
- FIKFAK, Juriĵ – JOHLER, Reinhard (Hg.)
2008 *Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der „österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“*. Wien: Institut für Europäischen Ethnologie
- FLACH, Paul
1969 *Siedlungsgeschichte von Császártöltés: einer deutschen Gemeinde an der nördlichen Grenze der Batschka*. München.
- GUNDA, Béla
1950 Research in Hungarian Folk Culture: An ethnological and folkloristic survey. *Journal of American Folklore*. 63. 72–84.
- HAMPE, Henrike
2009 Die Madonna fährt donauabwärts. Wie eine Statue Oberschwaben mit Ungarn verband. In Fata, Márta (Hg.): „Die Schiff“ stehen schon bereit.“ *Ulm und die Auswanderung nach Ungarn im 18. Jahrhundert*. 59–71. Ulm
- HERMANN, Ägid
1932 „Unsere liebe Frau und die Schwaben von Hajós“. *DUH*. 4. 50–58, 223–232.
- HIRSCHFELDER, Gunter – WINTERBERG, Lars
2012 Das ‚Volk‘ und seine ‚Stämme‘: Leitbegriffe deutscher Identitätskonstruktionen sowie Aspekte ihrer ideologischen Funktionalisierung in der ‚Volkskunde‘ der Weimarer Republik und des ‚Dritten Reichs‘. In Fischer, Erik (Hg.): *Deutsche Musikkultur im östlichen Europa. Konstellationen – Metamorphosen – Desiderata – Perspektiven*. 22–44. Stuttgart: Franz Steiner Verlag

HOFER, Tamás

- 2008 Ungarn im ‚Kronprinzenwerk‘. In Fikfak, Jurij – Johler, Reinhard (Hg.): *Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der „österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“*. 129–171. Wien: Institut für Europäischen Ethnologie

JOHLER, Reinhard

- 2008 Vom Leben, Nachleben und Weiterleben des ‚Kronprinzenwerks‘ in Österreich. In Fikfak, Jurij – Reinhard, Johler (Hg.): *Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der „österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“*. 291–325. Wien: Institut für Europäischen Ethnologie

KESTING, Hanjo

- 2012 Grundschriften der europäischen Kultur. Erfahren, woher wir kommen: Neuzeit. Göttingen: Wallstein

KESZEG, Vilmos

- 2014 Rezension zu *A néprajztudomány története. Intézmények, kutatók, kutatások*, hg. v. György, V. Imola – Keszeg, Vilmos – Tekei, Erika. *Cluj/ Kolosvár 2012*. In *Acta Ethnologica Danubiana. Az Etnológiai Központ Évkönyve*. 16. 175–178.

KIRCHER-PREE, Eva-Maria

- 1993 Soziales Leben im Dorf. In Petzoldt, Leander – Schneider, Ingo – Streng, Petra (Hg.): *Pári. Über das Leben in einem ungarndeutschen Dorf*. 151–184. Innsbruck

KNIPF-KOMLÓSI, Erzsébet

- 2011 *Wandel im Wortschatz der Minderheitensprache. Am Beispiel des Deutschen in Ungarn*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag

KÓSA László

- 1991 A magyar néprajzi társaság alapító eszméi. In Hofer, Tamás (Hg.): *Népi kultúra és nemzettudat. Tanulmánygyűjtemény*. 77–78. Budapest: Magyarországtudató Intézet
- 2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest: Osiris Kiadó

KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL

- 2011 *Központi Statisztikai Hivatal – Népszámlás 2011, Területi adatok/ Tolna Megye und Bács-Kiskun Megye*.

KUHN, Walter

- 1934 *Deutsche Sprachinsel-Forschung. Geschichte – Aufgaben – Verfahren*. Plauen (= Ostdeutsche Forschungen; Bd. 2).

- 1935/36 Volksnation und Staatsnation. *Neue Heimatblätter*. 1. 308–315.

LOSCHDORFER, Anna

- 1936 Bespr. v. Fellerer, Karl-Gustav: *Das deutsche Kirchenlied im Ausland*. Münster 1935. (Deutschtum und Ausland, hg. v. Georg Schreiber, Heft 59/60). *NHB*. Jg. 1936. 334.

- 1935/36 Grundsätzliches zur Volksliedforschung in den deutschen Sprachinseln Ungarns. *Neue Heimatblätter*. 1. 1–7.

- 1935 Bakonyi német (sváb) falvaink szerepe a magyar népi hagyományokban. *Ethnographia – Népelet*. 46. 76–79.

MAENNER, Emil

- 1936 [Nachruf] Jakob Bleyer. *Mein Heimatland*. 23. 112–115.

MANHERZ, Károly

- 2011 Über den Sankt Johanner Kodex. In *Der Sankt-Johanner Kodex*. Andony Johannes Lang 1808–1813 A.Z. Abschrift und Korrektur der Originalhandschrift von Karl Manherz. Mitarb.: János Szabó. Bd. 2: Textband mit Kommentar. Budapest.

MEZGER, Werner

- 2005 Dokumentation und Forschung unter den Rahmenbedingungen des § 96 BVFG: das Freiburger Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde. In Christoph Schmitt: *Volkskundliche Großprojekte: ihre Geschichte und Zukunft*. 85–98. Münster et al.: Waxmann

- MÜNS, Heike
 2001 Forschungen zur ungarndeutschen Volkskunde in der ehemaligen DDR und in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Erfahrungsbericht. *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*. 44. 98–114.
- PETZOLDT, Leander – SCHNEIDER, Ingo – STRENG, Petra (Hg.)
 1993 *Pári. Über das Leben in einem ungarndeutschen Dorf*. Innsbruck.
- PROSSER-SHELL, Michael
 2009 *Vom „áides sancti Urbani“ zum „Orbán-napi Borínnep“ in Hajós. Geschichte und Transformationen des Urbanfestes aus volkskundlicher Perspektive*. (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 10). Freiburg: Johannes-Künzig-Institut
 2008 Ritualforschung und Erzählforschung. Ein methodisches Beispiel mit Texten aus dem Bestand „Ungarn“ der ‚Sagen-Sammlung Karasek‘. In Schell, Csilla – Prosser, Michael (Hg.): *„Fest, Brauch, Identität / Ünnep, szokás, identitás.“* Ungarisch-deutsche Kontaktfelder. Beiträge zur Institutstagung 8.–10. Juni 2005 des Johannes-Künzig-Instituts Freiburg/Brsg. 235–284. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut
 2009 (zusammen mit Csilla Schell) Verbindende Traditionen. St.-Urban-Feste in Baden-Württemberg und im Karpatenbecken. In Fata, Márta (Hg.): *„Die Schiff“ stehen schon bereit*. Ulm und die Auswanderung nach Ungarn im 18. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm. Reihe Dokumentationen; Bd. 13). 73–92. Ulm/ Stuttgart
 2011 Volkskundlich-Kulturanthropologische Zugänge zum „Mysterienspiel“. Neue Aspekte zu einem klassischen Untersuchungsfeld der Festforschung. *Acta Ethnologia Danubiana. Az Etnológiai Központ Évkönyve*. Band 13. 35–54.
 2013 Volkskunde/ Europäische Ethnologie und die „Donauschwaben“-Forschung. Ausgewählte prinzipielle und exemplarische Probleme. *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*. 8. 199–212.
- REINHARD, Wolfgang
 1999 *Geschichte der Staatsgewalt: eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck
- RÖDER, Annemarie
 1998 *Deutsche, Schwaben, Donauschwaben. Ethnisierungsprozesse einer deutschen Minderheit in Südosteuropa*. Marburg: N. G. Elwert.
- Rudolf [VON HABSBURG, ERZHERZOG UND KRONPRINZ]
 1887 Einleitung. In *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Übersichtsband. I.* Abtheilung. 5–17. Wien
- SCHILLING, Rogerius
 1933 *Dunakömlöd és Nemetkér. Telepítés-, népiség- és nyelvtörténete*. Budapest: Pfeifer F.
- SCHRÖER, Karl Julius
 1858 *Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern*. [sic] Wien (Neuausg. Wien, 1862.)
- SCHUTH, Johann
 2010 Mehr als 50 Jahre im Dienst der Ungarndeutschen – Die Neue Zeitung. In Tichy, Ellen (Hg.): *Minderheiten und Medien. Die Repräsentanz der ungarndeutschen Minderheit in den Medien*. 82–93. Hamburg: Kovac
- SCHWIND, Hedwig
 1960 *Jakob Bleyer. Ein Vorkämpfer und Erwecker des ungarländischen Deutschtums*. München: Verlag des Südostdeutschen Kulturwerks
- SEEWANN, Gerhard
 2012 *Geschichte der Deutschen in Ungarn*. 2 Bde., hier Bd. 2. 1860–2006. Marburg: Verlag Herder Institut
 2013 Die ungarischen Schwaben. Einige zentrale Aspekte ihrer Geschichte. *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*. Dritte Folge. 8. 173–198.

- STAGL, Justin
2008 Das ‚Kronprinzenwerk‘ – Zur Einführung. In Fikfak, Jurij – Johler, Reinhard (Hg.): *Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der „österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“*. 28–41. Wien: Institut für Europäischen Ethnologie
- SZENYÉRI Zoltán
2004 *Német sorsok dél-Dunántúlon (1700–2001)*. Dombóvár: Dombóvári Német Kisebbségi Önkormányzat
- SZENTKLÁRAY, Jenő/ Eugen
1891 „Die deutschen Gemeinden Südungarns, ihre Bewohner und deren Gebräuche“. In *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung weiland Seiner kaiserl. und königl. Hoheit des durchlauchtigsten Kronprinzen Erzherzog Rudolf begonnen [...]*. 24 Bde., Wien, 1886–1902. Hier: Ungarn, 2. Bd. 561–578. Wien
- SZILÁGYI-KÓSA, Anikó
2011 *Ungarndeutsche Personennamen im Plattenseeoberland. Eine anthroponomastische Langzeitstudie in Deutschbarnag/ Barnag und Werstuhlf/ Vöröstó*. Ungarndeutsches Archiv. 11. Budapest: ELTE Germanistisches Institut
- TAFFERNER, Anton
1958 Dr. Eugen von Bonomi (1908–1979) zum Gedächtnis. *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*. 4. 280–302.
- THIENEMANN, Theodor
1934 Jacob Bleyer als Germanist. In von Farkas, Julius: *Denkschrift für Jakob Bleyer (1874–1933)*. 3–23. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter & Co
- THIERRING, Gustav
1893 „Die Ofener Berggegend“. In *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung weiland Seiner kaiserl. und königl. Hoheit des durchlauchtigsten Kronprinzen Erzherzog Rudolf begonnen [...]*. 24 Bde. Wien 1886–1902. Hier: Ungarn-Band III. 542. Wien
- TÓTH, Ágnes
2001 *Migrationen in Ungarn 1945–1948. Vertreibung der Ungarndeutschen, Binnenwanderungen und slowakisch-ungarische Bevölkerungsaustausch*. München: Oldenbourg.
2012 *Rückkehr nach Ungarn 1946–1950. Erlebnisberichte ungarndeutscher Vertriebener*. München: Oldenbourg R.
- UNGARLÄNDISCHER DEUTSCHER VOLKSBIILDUNGSVEREIN (Hg.):
1930 *Aus Vergangenheit und Gegenwart des deutschungarischen Volkes*. Heimatbuch. (Zusammengestellt von Götting, Hans, unter Mitwirkung von Jakob Bleyer/Peter Jekel.) Budapest
- UNOWSKY, Daniel
2011 *Dynastic Symbolism and Popular Patriotism. Monarchy and Dynasty in Late Imperial Austria*. In Leonhard, Jörn – von Hirschhausen, Ulrike (Hg.): *Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century*. (Schriftenreihe der FRIAS School of History. 1.) 237–265. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- WALPER, Franz
1986 *Csobánka: Beiträge zur Geschichte eines Nationalitätendorfes im Ofner Bergland in Ungarn und Erinnerungen*. St. Pölten.
- WEKERLE, Alexander
1896 „Das Weissenburger Comitai“. In Ungarn-Band. IV. 525–576. Wien
- WERNER, Waltraut
1969 Altschwäbisches aus dem ungarndeutschen Dorf Hajós. *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*. 11. 249–270.



*Eröffnungsrede von Hans-Werner Ketterath im Seminarraum
des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen
(Foto: Sándor Bódi, 2013.)*

Remigration und Identitätsdiskurs: Ungarndeutsche Vertriebene und die Heimkehr

Einleitend

Das erzwungene Verlassen der Heimat löste bei den aus den deutschen Siedlungsregionen Mittel- und Osteuropas nach dem Zweiten Weltkrieg vertriebenen Deutschen eine massive Identitätskrise aus. Als Folge der Vertreibungen hatten die Betroffenen nicht nur Hab und Gut, sondern auch den zentralen identifikatorischen Bezugsrahmen „Heimat“ verloren. Verstärkt wurde die, durch die Vertreibungen hervorgerufene innere Krise dadurch, dass viele der heimatvertriebenen Deutschen in den Aufnahmegebieten im besetzten Deutschland erstmals mit materieller Unsicherheit konfrontiert wurden. Auch die Erfahrung des „Fremdseins“ war ihnen gänzlich neu. Heimat, die stets als Selbstverständlichkeit galt und als solche kaum hinterfragt wurde, für sie in diesem Prozess zu einem Sehnsuchtsort.¹ Eine Wiederherstellung der Strukturen der „alten Heimat“ aber war kaum mehr möglich.² Rücksiedlungen wurden aus eigentumsrechtlichen, ethnopolitischen und außenpolitischen Gründen durch die alliierte Besatzungspolitik und die Politik der Herkunftsregime strukturell unterdrückt. Versuche wurden mit harten Strafen geahndet. Ein Großteil der bis zu 13 Millionen heimatvertriebenen Deutschen setzte deshalb auf den Verbleib in den Aufnahmegebieten und fand in der BRD bzw. in der DDR eine „neue Heimat“.³ Auch die meisten der rund 180.000 Deutschen aus Ungarn, die im Zuge der *kitelepítés* in den unmittelbaren Jahren nach 1945 aus Ungarn ausgesiedelt und in die Besatzungszonen Deutschlands geschickt wurden, sind dauerhaft in den Aufnahmegebieten im geteilten Deutschland geblieben.⁴ Nur Wenigen gelang es, in die „alte Heimat“ zurückzukehren. Es ist davon auszugehen, dass eine Zahl von bis zu 10.000 Deutsche aus Ungarn noch bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten wieder in ihre Heimatgemeinden remigriert sind; dies obwohl die eigentliche Rücksiedlungen

¹ Die Frage der Heimkehr wurde zu einer „zentralen Kategorie der Nachkriegsjahre“. Vgl. Agazzi-Schütze 2010.

² Die Unterscheidung in zweierlei Heimen – einer „alten“ und einer „neuen“ Heimat – ist ein gängiger Topos in Vertriebenenbiografien. Siehe Fendl 2007: 24.

³ Beer 2011: 85.

⁴ Beer 2011: 96ff.

irregulär vollzogen werden mussten und die Betroffenen nach ihrer Rückkehr oft über Jahre hinweg als Illegale im Land lebten. Über die Gruppe der Heimkehrer, die sogenannten *hazatértek*, und ihre Remigration hat *Ágnes Tóth* in der Studie „Rückkehr nach Ungarn“ erstmals umfassend berichtet.⁵

Die mehrfache Migration hat den Heimatbegriff der *hazatértek* geprägt. Anders als die im Land verbliebenen Deutschen – es ist davon auszugehen, dass deutlich mehr als 200.000 *svábok* im Land verblieben waren und nicht ausgesiedelt wurden, da sie von den Aussiedlungskommissionen nicht erfasst wurden oder sich den Maßnahmen durch Flucht oder Versteckhalten entzogen – ist ihr Bild von Heimat durch die Vertreibungserfahrung und das Leben im Exil beeinflusst. Die innere Auseinandersetzung mit den existenziellen Fragen nach Zugehörigkeit, Identität und Selbstverortung („Wer bin ich, wo gehöre ich hin?“) ist in den Reihen der Heimgekehrten vor dem Hintergrund der gewaltsam erwirkten Aussiedlung und der Konfrontation mit dem Fremden in den Aufnahmegebieten Deutschlands deshalb in anderer, spezifischer Weise ausgeprägt, als bei jenen *svábok*, die das engere räumliche Bezugsfeld Heimat nicht verlassen mussten.⁶

In diesem Beitrag werden auf Grundlage von lebensgeschichtlichen Zeugnissen einige zentrale Aspekte des Identitätsdiskurses untersucht, wie sie in Erinnerungserzählungen von Zeitzeugen, die die Vertreibung aus Ungarn und die Heimkehr bewusst erlebt haben, erscheinen. Hierzu wird zunächst die grundsätzliche Frage der Heimat erörtert, die in den Migrationsgeschichten eine zentrale Stellung einnimmt. Im Anschluss daran werden kollektive Zuschreibungen (ethnisch-kulturelle und nationale Identität) untersucht und dargestellt, wie die Exilerfahrung das Selbstbild der Betroffenen beeinflusste. Für die hier vorgenommene Analyse werden 21 Interviews mit Zeitzeugen herangezogen, die im Zeitraum zwischen 2010 und 2013 im Süden Ungarns – insbesondere in den Komitaten *Baranya*, *Bács-Kiskun* und *Somogy* – durchgeführt wurden.⁷ Diese Region, die gemeinhin auch als „Schwäbische Türkei“ bezeichnet wird, war seit den habsburgischen Ansiedlungen im 17. und 18. Jahrhundert ein Siedlungsschwerpunkt der Deutschen in der Region. Die Vertreibungen wurden hier insbesondere in den Jahren 1947 und 1948 durchgeführt. Ein Großteil der aus der Region Vertriebenen war in die sowjetisch besetzte Zone Deutschlands (SBZ) gelangt und von dort aus unter widrigsten Umständen wieder nach Ungarn remigriert. Die Interviews waren narrativ-

⁵ Tóth 2012.

⁶ Bindorffer 2005: 91.

⁷ An dieser Stelle möchte ich mich noch einmal bei *Ágnes Tóth* für die inhaltliche Unterstützung und die Kontaktvermittlung bedanken.

lebensgeschichtlich angelegt⁸ und wurden im Anschluss mithilfe der qualitativen Inhaltsanalyse analysiert.⁹

Zum Heimatbegriff der *hazatértek*

Wie einleitend bereits angedeutet kristallisiert sich die Frage der Zugehörigkeit in Vertriebenenbiografien insbesondere in dem Begriff „Heimat“. Aus kultursoziologischer Sicht hat Heimat viele Dimensionen.¹⁰ In erster Linie wird Heimat aber als eine persönliche Kategorie der räumlichen Selbstzuordnung definiert. In dem Begriff *Heimat* spiegelt sich die persönliche, meist positiv konnotierte Beziehung eines Menschen zu einem bestimmten Raum. Eine für die folgenden Überlegungen praktikable Annäherung an den Heimatbegriff liefert Hermann Bausinger. Demnach ist *Heimat* eine

„Nahwelt, die verständlich und durchschaubar ist, als Rahmen, in dem sich Verhaltenserwartungen stabilisieren, in dem sinnvolles, abschätzbares Handeln möglich ist – Heimat also als Gegensatz zu Fremdheit und Entfremdung, als Bereich der Aneignung, der aktiven Durchdringung, der Verlässlichkeit.“¹¹

In den im Rahmen dieser Studie analysierten Lebensgeschichten erlangte die Frage der Heimat große Bedeutung, denn die Wiederherstellung der in Folge der Vertreibungen scheinbar verlorenen Heimat war für die *hazatértek* mit dem Moment des Heimatverlusts zu einer Lebensaufgabe geworden. Bis zum Zeitpunkt der Vertreibungen war Heimat für sie eine Selbstverständlichkeit, ein integraler „Bestandteil der Lebensgeschichte“.¹² In Ungarn hatten sie ihre Kindheit und Jugend erlebt. Ihre Sozialisation spielte sich für sie in den Gemeinden Südungarns ab. Die Familie, Freundschaften, die lokale Gemeinschaft des Dorfes sowie die wiederkehrenden Feste und traditionellen Gebräuche prägten ihre frühe biografische Erfahrung. Regelmäßigkeit, Ordnung, Sicherheit, Struktur sowie klare soziale Regeln und Rollen sind Parameter, die in den Erinnerungen das Bild von Heimat bestimmen. Auch ihre spezifisch schwäbische Herkunft spielte im Umfeld der multikulturellen Gemeinden Südungarns offenbar kaum eine Rolle. Zwar

⁸ Zu den methodischen Grundlage der narrativ-offenen Interviewführung vgl. etwa Schütze 1983: 283ff.

⁹ Hierzu wurde eine Variante der qualitativen Inhaltsanalyse angewandt, wie sie von Philipp Mayring ausgearbeitet wurde. Vgl. Mayring 2002; Mayring 2010.

¹⁰ Zu den Einordnungsmöglichkeiten des Heimatbegriffs und dessen Bedeutungsentwicklung vgl. Reinholz 1995; Bausinger 1990.

¹¹ Siehe Bausinger 1980: 20.

¹² Bindorffer 2005: 92.

spielte sich ihr Alltag in den Gemeinden zumeist in einem deutschsprachigen Umfeld ab. Aber auch die lebensweltlichen Beziehungen zu der lokalen ungarischsprachigen Mehrheitsbevölkerung und anderen Minderheitengruppen werden in den Erinnerungen als unproblematisch erinnert. Dieses positive Verhältnis zur Heimat wurde für sie auch durch den, seit den frühen 1940er-Jahren durchgreifenden sozialen Wandel in den Gemeinden kaum in Frage gestellt. Zwar hatten die Kriegseinwirkungen, die Binnenmigrationen und die politische Mobilisierung der Ungarndeutschen durch den *Volksbund der Deutschen in Ungarn* (VDU), der in vielen ungarischen Gemeinden an Einfluss gewann und die ungarndeutsche Bevölkerung zunehmend in zwei opponierende Lager spaltete, entscheidenden Einfluss auf die Lebenswelten in den Gemeinden. Erst durch die Erfahrung der *kitelepítés*, durch die ethnisch motivierte Aussiedlung der Deutschen aus Ungarn, wurde die scheinbar natürliche Selbstverständlichkeit von Heimat erschüttert. In der Situation des erzwungenen Exils wurden sie ihrer Heimat-Zugehörigkeit zunehmend bewusst. Im Spannungsfeld zwischen dem Gefühl nirgendwo hinzugehören und der Hoffnung auf Rückkehr erhielt Heimat für die Betroffenen eine konkrete emotionale Färbung.¹³ Sinnbildlich hierfür steht eine Zeile aus einem Gedicht, das Frau A.F. aus der Gemeinde *Nagygyárád* im Herbst 1947 in einem Lager im sächsischen Pirna verfasste. Ihre Familie war nur wenige Monate später nach Ungarn remigriert: „Was Heimat ist kann ich nicht sagen, das muss man erst von Dannen tragen“.¹⁴

Es verwundert nicht, dass die Entscheidung für die Rückkehr nach Ungarn in allen hier analysierten Erinnerungen argumentativ hauptsächlich mit dem Motiv des „Heimwehs“ verknüpft wurde. Die Hoffnung, die Strukturen der „alten Heimat“ wiederherstellen zu können, war für die *házatértek* das gewichtigste Beweggrund ihrer Rücksiedlung nach Ungarn. Zwar spielten auch die als schlecht erfahrenen Lebensumstände und die mangelnde Integration in den Aufnahmeregimen eine Rolle für ihre Entscheidung zurückzukehren. Ausschlaggebend für die Heimkehr aber war ihre tiefe emotionale Verwurzelung mit der Heimat. „Zurückgezogen hat uns die Heimat. Ich sag ja, die Heimat“, heißt es etwa in den Erinnerungen von Frau A.F. im Bezug auf die Frage, warum sie und ihre Familie wieder nach Ungarn remigriert waren.¹⁵

¹³ Siehe das Kapitel „*The Museum of the Self: national-ethnic belonging and the memory of expulsion*“ in Zombory 2012: 151–201, hier insbesondere S. 151–153.

¹⁴ Interview A.F., 55/22–55/24. Um die Nachvollziehbarkeit der im Rahmen der Darstellung zitierten Gesprächsauszüge zu gewährleisten, erfolgt die Zitation im Folgenden stets nach dem gleichen Muster. Als Quellenvorlage der Darstellung dient eine Transkription der Zeitzeugen-Gespräche, die beim Autor erfragt werden kann.

¹⁵ Interview A.F., 55/20.

Die Frage der Heimat ist eine zentrale Erzählkategorie in den Erinnerungen.¹⁶ Die Heimgekehrten verwendeten dabei meist sehr statuierende und unmissverständlich Formulierungen, wie „das war die Heimat“ oder „hier ist die Heimat“, um den Ort der Heimat zu bestimmen. Um die Selbstverständlichkeit von Heimat als kaum anzuzweifelnden „Satisfaktionsraum“¹⁷ anzuzeigen, werden in den Erinnerungen auch tautologische Umschreibung verwendet: „Die Heimat ist die Heimat“.¹⁸ Gleichzeitig wird in den biografischen Erinnerungen in Bezug auf die Erfahrung der Aufnahme in den Besatzungsgebieten eine klare Abgrenzung zu einer Nicht-Heimat getroffen: „Das war uns keine Heimat...“.¹⁹ Die Aufnahmegebiete im besetzten Deutschland, die vorgeblich zu einer „neuen Heimat“ werden sollten – die Vertriebenenpolitik der Besatzungsmächte zielte auf eine dauerhafte Eingliederung der Ankömmlinge ab –, wurden in den Erinnerungen als das „Dort“ oder „Draußen“²⁰ bezeichnet. Heimat erscheint so gesehen als eine gegensätzliche Erfahrung zu Fremdheit: „Die Heimat war immer nur das.“²¹

Die *bazatértek* haben eine starke lokale Identität. So ist für die Befragten insbesondere der Heimatort wichtigster identifikatorischer Bezugspunkt. Heimat spielte sich für sie seit jeher vor allem in dem Dorf oder in der Gemeinde ab, in der sie sozialisiert wurden. Das ist auch aus den Eigenbezeichnungen der befragten Rückkehrer abzulesen. Statt Ungarndeutscher oder Schwabe nutzten viele der Gesprächspartner in erster Linie lokale Identifikatoren, wie etwa „Wuderscher“ (Ungarndeutscher aus *Budaörs*) oder „Nadwarer“ (Ungarndeutscher aus *Nemesnáduvhar*), wenn sie von ihrer Heimat sprachen.²² Diese „Heimatortorientierung“ lässt sich auch anhand der Lebensverläufe verdeutlichen. Ein Großteil der nach Ungarn heimgekehrten Deutschen siedelte nach den Vertreibungen nach Möglichkeit wieder direkt in den ursprünglichen Herkunftsort zurück. Im Falle, dass dies nicht möglich war, siedelten die Betroffenen in nahegelegene Gemeinden. Dies lässt vermuten, dass die *bazatértek* eine starke emotionale Bindung an den spezifischen Ort der Herkunft und Sozialisation, an den Heimatort, hatten.²³ Diese

¹⁶ In Vertriebenenbiografien häufig verwendete Begrifflichkeiten für das was „Heimat“ für die Betroffenen bedeutet, reichen von Umschreibungen wie der „echten Heimat“, der „wahren“ oder „richtigen Heimat“, über die „alte Heimat“ bis hin zum „Wohnort der Familie“. Siehe dazu Saueremann 2002: 80.

¹⁷ Nach Greverus 1972: 53.

¹⁸ Interview A.F., 57/8.

¹⁹ „Man hat dort andere Möglichkeiten gehabt, aber man hat dort nie eine Heimat bekommen“, Interview M.B.T., 81/10–81/11.

²⁰ „Da Draußen hatten wir so einen schlechten Stand gehabt.“, Interview J.E., 69/6.

²¹ Interview A.E., 50/2–50/3.

²² Insbesondere für viele ältere Ungarndeutsche ist die Zugehörigkeit zu einer Dorfgemeinschaft auch heute nach wie vor die vorrangige Form identifikatorischer Selbstzuordnung. Siehe Aschauer 1992: 159.

²³ Tóth 2012: 78–79.

Ortsgebundenheit lässt sich noch weiter konkretisieren, denn wie aus den Lebensverläufen und den Erinnerungen auch hervorgeht, sind insbesondere Haus und Hof zentrale Bezugspunkte ihrer lokalen Identität. Die Lebenswelt der „alten Heimat“ (der familiäre Alltag, die Arbeit in der bäuerlichen Landwirtschaft usw.) war für sie insbesondere durch das Leben auf dem Hof bestimmt. Darüber hinaus war im sozialen Umfeld der Herkunftsgemeinden der Besitz von Haus, Hof und Land stets ein wichtiges „Ordnungsprinzip“.²⁴ Die erarbeiteten Besitzstände galten für die *svábok* stets als Anzeiger ihrer sozialen Herkunft und standen somit symbolisch für ihre soziale Identität. Das vorrangige Ziel der in ihre Heimat zurückgekehrten Deutschen war deshalb, baldmöglichst wieder in Haus und Hof „heimzukehren“. Im Zuge von Umverteilungsmaßnahmen aber waren diese vielerorts an ungarische Flüchtlinge überschrieben worden. Viele dieser Flüchtlinge waren im Zuge des tschechoslowakisch-ungarischen Bevölkerungsaustauschs nach Ungarn gelangt und bekamen die, durch die Aussiedlung der Deutschen frei gewordenen Wohnungen, zugesprochen. Dennoch konnten viele der Heimgekehrten im Laufe der Zeit ihre Geburts- und Elternhäuser zurückerwerben, auch wenn der Rückkauf meist deutlich teurer war als der eigentliche und ursprüngliche Objektwert. Durch den Rückkauf gelang es ihnen ein Stück weit Heimat, die im Zuge der *kitelepítés* scheinbar verloren gegangen war, „wiederherzustellen“.

Deutsche, Ungarn, (Donau-)Schwaben: Kollektive Zugehörigkeit im Kontext der Remigrationserfahrung

„Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht, 'an sich', sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewusstsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren denken und handeln zu motivieren vermag.“²⁵

Diesen Annahmen Jan Assmanns entsprechend beruht jede Form kollektiven Bewusstseins auf der subjektiven Empfindung zu einer Gemeinschaft zugehörig bzw. nicht-zugehörig zu sein. Die individuelle Entwicklung dieses Verständnisses wiederum ist eingebettet in einen lebenslangen Prozess der Aushandlung, Konstruktion und Internalisierung, der sich unter Umständen sehr komplex und dynamisch darstellt. Deutlich wird dies mit Blick auf die Frage nach einer ungarndeutschen Identität. Aufgrund der historischen Minderheitssituation der

²⁴ Schwedt–Schwedt 1990: 20f.

²⁵ Assmann 1992: 132; hier zit.n. Fata 2013: 8.

deutschsprachigen Bevölkerung in Ungarn bestehen im kollektiven Bewusstsein der Gruppe unterschiedliche, zum Teil miteinander konkurrierende Identifikatoren (ethnisch-kulturelle, nationale, sprachliche etc.). Eine ungarndeutsche Identität zeichnet sich vor diesem Hintergrund zwangsläufig durch ein mehrfaches, zumindest aber durch ein doppeltes Zugehörigkeitsbekenntnis aus.²⁶

Diese Annahmen zeichnen sich auch in den hier analysierten Erinnerungen ab. Die innere Debatte um die Frage der Zugehörigkeit ist für die *hazatértek* ein Lebens-thema. Vor dem Hintergrund des wechselvollen Verhältnisses zwischen Minderheit und Mehrheit und ihrer eigenen Lebenserfahrungen gelangten die Fragen „Wer bin ich?“ und „Wo gehöre ich hin?“ aber nie zu einer eindeutigen Antwort. Äußerungen, wie „Es ist wie du meinst, was du bist...“²⁷ tauchen in den Erinnerungserzählungen deshalb sehr häufig auf. Ihre persönliche Lebensgeschichte – insbesondere die Vertreibung aus Ungarn – machte den Betroffenen deutlich, dass die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einer Nation oder einem Kollektiv in erster Linie eine persönliche Empfindung sein muss. Deutlich wurde ihnen diese Problematik insbesondere in Bezugnahme auf die Gegenüberstellung der Identitätselemente „ungarisch“ und „deutsch“, denn trotz ihres nationalen Bekenntnisses und ihrer Loyalität zu Ungarn wurden sie als Deutsche aus eben diesem Land vertrieben: „Bin ich jetzt ein Ungar oder bin ich ein Deutscher? Das weiß ich jetzt auch noch nicht“, heißt es etwa in den Erinnerungen von Herr A.A. aus der südungarischen Gemeinde *Mecsekánádas*.²⁸

Als Teil der deutschen Minderheitengruppe in Ungarn hatten die *hazatértek* immer wieder Rechtseinschränkungen, Anfeindungen und Sanktionierungen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft erfahren. Dies ist für die Befragten dahingehend unverständlich, als dass für sie stets alleine „Ungarn“ als Ankerpunkt einer nationalen Identität galt. In den Erinnerungserzählungen wird dieser Aspekt eingehend betont. Die Betroffenen argumentieren, dass sie sich nicht nur in der, auf ihre persönliche Lebensgeschichte zurückblickenden Retrospektive als national mit Ungarn verbunden fühlen, sondern dies offenbar auch in den Jahren vor den Vertreibungen und sogar zum eigentlichen Zeitpunkt der Vertreibungen aus Ungarn der Fall gewesen sei.²⁹ Deutlich wird dies in der Metaphorik der Erzählungen in der Ungarn immer wieder als „Heimatland“ oder als „Vaterland“, als Land der persönlichen Verwurzelung und Herkunft erscheint. Eine vaterländisch-nationale Verbindung zu Deutschland, wie sie den Deutschen in Ungarn von Seiten der ungarischen Behörden im Vorfeld der Vertreibungen zugesprochen und als Rechtfertigung der Vertreibungen herangezogen wurde, wird in den Erinnerungen hingegen abgewiesen. Ihr Patriotismus gilt alleine Ungarn, als Land ihrer eigent-

²⁶ Zur den verschiedenen Identifikationsvarianten siehe Seewann 2012: 398.

²⁷ Interview A.A., 160/21.

²⁸ Interview A.A., 160/21–160/22.

²⁹ Bindorffer 2005: 91.

lichen Heimat. Die Rückkehr nach Ungarn wurde von den *házatértek* deshalb als Rückkehr in das „Heimatland“ gedeutet. Herr S.L. etwa, der nach den Vertreibungen aus seinem Heimatort *Villánykövesd* und einem Aufenthalt in der SBZ im Winter 1947/1948 zusammen mit seiner Familie wieder nach Ungarn zurückgekehrt war, erinnerte sich an den Moment der Entscheidungsfindung mit der einfachen Formel: „Das ist unser Heimatland, darum gehen wir zurück“.³⁰ Selbst im Zuge der Erfahrung der *kitelepítés*, die von ungarischen Behörden ausgegangen war, stellte die starke nationale Identifikation der Heimgekehrten mit Ungarn kaum in Frage. Trotz der, aufgrund ihrer deutschen Herkunft erfahrenen Entrechtungen und Ungerechtigkeiten ist in ihrem Selbstverständnis die Vereinbarkeit einer spezifisch deutschen Kultur und Sprache auf der einen, und einer vaterländischen Verbindung mit Ungarn auf der anderen Seite, gegeben. Dies zeigt sich etwa in einem hier auszugsweise dargestellten Gedicht, das Frau F.A. aus dem südungarischen *Nagynyárád* im Herbst 1947 während ihres Aufenthalts im sächsischen Lager Pirna verfasst hatte. Es macht deutlich, dass Ungarn von den Betroffenen trotz des radikalen lebensweltlichen Bruchs, der durch die Vertreibungen hervorgerufen wurde von den Vertriebenen auch im Exil weiterhin als Land der Herkunft und „Vaterland“ erinnert wurde. Nur wenige Monate später war die Familie tatsächlich nach Ungarn remigriert:

*„Wenn wir auch bekommen,
Heimat und auch Glück,
das Herz sehnt sich noch immer,
nach Ungarnland zurück.
Wir wollen ja wie eher,
zurück ins Ungarnland,
dort wo wir sind geboren,
wo unsere Wiege stand.
Wir geben ja die Hoffnung,
so schnell und nicht so bald,
wir wollen ja noch einmal,
zurück ins Vaterland.“³¹*

Obwohl die Betroffenen als Deutsche in Ungarn die Enteignungen und Aussiedlungen selbst erfahren hatten, und sie als Heimgekehrte die strukturelle Unterdrückung deutscher Kultur und Sprache im sozialistischen Ungarn bewusst erlebten, ist ihre emotionale Verbindung zu Ungarn stark ausgeprägt. Während aber die Identifikation mit Ungarn als Land des Lebensmittelpunktes, der Herkunft und

³⁰ Interview S.L., 144/14.

³¹ Aus dem Gedicht „Zur Erinnerung der Schwaben an die Baranya“, Interview A.F. 59/28–60/4.

Sozialisation positiv besetzt ist, wird Ungarn als Staat, als rechtliche Körperschaft, die politisch und exekutiv in Erscheinung trat (Demos), mit Blick auf die persönlich erlebten Entrechtung im Zuge der Vertreibung und der kulturellen Unterdrückung im Sozialismus kritisch bis ablehnend beurteilt. Dies macht sich in den Erinnerungen in Äußerungen, wie etwa „später sind hier in Ungarn die Kommunisten gewesen – die haben ja gemacht, was die machen wollten“, bemerkbar.³² Auch der Begriff „deutsch“ hat aus Sicht der Betroffenen verschiedene Bedeutungsebenen. Im Selbstverständnis der Heimgekehrten ist er in erster Linie ein Indikator für die kulturell-ethnischen Herkunft der Gruppe als „Deutsche“ in Ungarn. Im Umfeld der Aufnahmegesellschaft aber wurde dieses Identitätselement, das für sie noch in der ungarischen Heimat ein gemeinschaftsstiftendes Element der Zuordnung war, konkurriert. Aus Ungarn waren sie als „Deutsche“ (*németek*) vertrieben worden, im besetzten Deutschland waren sie nicht als „Deutsche“ anerkannt. Der ethnisch-kulturelle Aspekt von Zugehörigkeit wird in den Erzählungen deshalb zumeist mit dem Element „schwäbisch“³³ in Verbindung gebracht. Dieser Begriff hat für sie eine, die Identitätselemente „ungarisch“ und „deutsch“ verbindende Konnotation und beschreibt das Selbstverständnis der Gesprächspartner am ehesten. Deutlich machte dies in ihren Erinnerungen etwa Frau F.A. aus *Nagynyárád*: „Wir waren keine Deutschen und wir haben uns nie als Deutsche gefühlt. Schwaben aber waren wir schon. Wir haben gesagt, dass wir Schwaben sind.“³⁴ Und auch Herr A.St. dessen Familie aus der Gemeinde *Gjörköny* vertrieben wurde, betonte diesen Aspekt in seinen Erinnerungen:

„Ich hab immer gesagt, ich bin ein ungarndeutscher Schwab'. Wenn sie mich gefragt haben, oder meine Eltern, dann haben wir immer gesagt, dass wir ungarische Schwaben sind.“³⁵

Eine gemeinsame schwäbische Herkunft wird in den Erinnerungen an verschiedenen Punkten festgemacht. Insbesondere die Sprache ist entscheidendes Element ihres Gruppenbewusstseins. Die schwäbische Mundart, die lokal sehr spezifische Ausprägungen hat, ist für sie der wohl offensichtlichste Indikator ihrer Gemeinschaft. Auch kulturelle Eigenarten, wie die spezifische schwäbische, als „bäurisch“ bezeichnete Tracht und die, mit dem Schwabentum unmittelbar verbundenen Traditionen und Gebräuche (Kirchweih, Schlachtfest, Blaufärberei usw.) sind wichtige identitätsstiftende Elemente im Gruppenbewusstsein der *svábok*.

³² Interview F.A., 43/30–43/31.

³³ Im Sprachgebrauch der Region hatte sich das Wort „Schwabe“ (ungar. „*sváb*“) als generalisierende Fremd- bzw. Eigenbezeichnung für die deutschsprachige Bevölkerung schon im 19. Jahrhundert herausgebildet. Siehe Prosser-Schell 2013: 199.

³⁴ Interview A.F., 55/11–55/13.

³⁵ Interview A.St., 72/18–72/19.

Schwäbisch-Sein wird von den Befragten dabei in der Regel mit positiven charakterlichen Eigenschaften wie Arbeitsamkeit, Fleiß und Disziplin konnotiert.³⁶

Eine besondere Rolle in ihrem kollektiven Bewusstsein spielt außerdem die Geschichte der Kolonisation, der Sesshaftwerdung und Ansiedlung deutscher Siedler im südlichen Donauraum.³⁷ Insbesondere die über Generationen währenden persönlich-familiären Verwurzelungen in Ungarn werden in den Erzählungen betont. Letztlich diente der Hinweis auf die Historizität der schwäbischen Geschichte in Ungarn in den Erinnerungserzählungen auch als eine Art Rechtfertigungsstrategie dafür, dass sie als *svábok* ihre Heimat stets in Ungarn verorteten und nach ihrer Aussiedlung eben dorthin zurückgekehrt waren. Frau A.E. Aus *Nagynyárád* etwa betonte:

„Ich bin hier geboren. Meine Großeltern sind hier geboren. Vielleicht noch die Urgroßmutter und die, die sind auch hier geboren. Schon deswegen. Wir Donauschwaben sind schon über 200 Jahre, ich weiß nicht, 240 oder 260 Jahre, sind wir schon da. Das geht tief in die Geschichte rein. Maria Theresia hat die Ansiedlung gemacht.“³⁸

Identifikation und Exilerfahrung

Die aus ihrer Heimat vertriebenen Deutschen aus Ungarn entwickelten gerade in der Situation des Exils eine starke Identifikation mit ihrer Heimat. Die Erfahrung des Heimatverlusts und die kulturelle Entfremdung im Prozess der Eingliederung in den Aufnahmegebieten verstärkte in den Reihen der Betroffenen das Bewusstsein ihrer kulturellen Herkunft und der nationalen Zugehörigkeit zu Ungarn. Im Umfeld der Aufnahmegesellschaften galten sie als Fremde. Gleichzeitig war auch den Ankömmlingen selbst die Aufnahmegesellschaft fremd und lieferte ihnen keine nachhaltigen Identifikationsangebote. Dies äußerte sich für sie mittelbar auf verschiedenen Ebenen, insbesondere im Bezug die Sprache.³⁹ Die lokal oft sehr unterschiedlich ausgeprägte schwäbische Mundart, die noch in der Heimat stets Zugehörigkeit vermittelt hatte, wurde im Umfeld der Aufnahmegemeinden zu einer sprachlichen Barriere zwischen ihnen und der dort ansässigen Bevölkerung. Noch in den Herkunftsgemeinden war der schwäbische Dialekt für sie ein gemeinschaftsstiftendes Element, zumal die *svábok* in Ungarn innerhalb eines multilingualen Umfelds gerade wegen der spezifischen Minderheitensprache ein enges Gemeinschaftsempfinden entwickelt hatten. In dem Umfeld des Aufnahmeregimes aber war die

³⁶ Röder 1998: 9.

³⁷ Annemarie Röder hat das Geschichtsverständnis der Ungarndeutschen als „Ahnen-, Herkunfts-, Kolonisations- oder Siedlungsgeschichte“. Röder 1998: 7.

³⁸ Interview A.E., 50/5–50/8.

³⁹ Zur Funktion von Sprache im Eingliederungsprozess siehe etwa Esser 2006: 11f.

dialektale Eigenart nunmehr ein offensichtliches Indiz für Andersartigkeit. In den Erinnerungen wird diese Situation als eine prägende exklusorische Erfahrung beschrieben. So erinnerte sich etwa Herr G.J., der nach seiner Aussiedlung aus dem Ort *Szigetbecse* in einer sächsischen Gemeinde zur Schule gegangen war, daran, dass sich für ihn schon allein aufgrund der sprachlichen Differenzen der Eingliederungsprozess im besetzten Deutschland schwierig gestaltet habe:

„vier Jahre war ich draußen in der Schule. Zuerst war es sehr schlecht. Da hat uns ja erst keiner verstanden in der Mundart, wie wir sie in Szigetbecse reden. In Deutschland, in Sachsen überhaupt wird ganz anders gesprochen als hier. Die sprechen alles mit 'ich'. Das war erst sehr schlecht mit der Sprache. Zuhause haben wir immer schwäbisch gesprochen mit der Mutter. Als wir rausgekommen sind, mussten wir auf einmal normales Deutsch mit den Kindern sprechen.“⁴⁰

Auch Frau M.B.T., deren Familie nach ihrer Aussiedlung aus *Budaörs* im Komitat Pest im württembergischen Creglingen angesiedelt wurde, betonte, dass die ungarndeutsche Mundart im Umfeld der Aufnahmegemeinde bei ihr ein Gefühl des Fremdseins bewirkte. Dieses Gefühl wurde dadurch verstärkt, dass das Element „schwäbisch“, das noch in Ungarn ein elementares Merkmal ihrer identitären Selbstzuordnung war, in dem „schwäbischen“ Umfeld im Südwesten Deutschlands konkurriert wurde:

„...die Sprache [gemeint ist die ungarndeutsche Mundart] passte ja auch gar nicht dahin. Wenn wir wenigstens zu den Bayern hingekommen wären – die war viel ähnlicher die bayrische Sprache. Ich versteh das bis heute nicht, das Schwäbische. Wir konnten dieses Schwäbisch doch gar nicht. Der schwäbische Dialekt, den man in Stuttgart und Drumherum spricht, der ist ja gar nicht wie unsere Sprache. Das war alles so fremd für diese Deutschen dort, zu denen wir nach Deutschland kamen.“⁴¹

Das Gemeinschaftsempfinden der *svábok* beruhte bis zum Zeitpunkt der Vertreibungen wesentlich auf der Gemeinsamkeit der Sprache und war wesentliches Element ihrer kulturellen Identität. Wenngleich auch in den Aufnahmegebieten deutsch gesprochen wurde und die Möglichkeit der Verständigung und Kommunikation grundsätzlich gewährleistet war, wurde ihr kulturelles Selbstverständnis im Exil aufgrund der sprachlichen Differenzen auf die Probe gestellt. Auch Frau A.F., die aus der südungarischen Gemeinde *Nagynyárád* ausgesiedelt wurde und vor ihrer Rückkehr mehrere Monate in einer sächsischen Gemeinde in der SBZ lebte, betonte, dass die sprachliche Desintegration in den Aufnahmegebieten ihr Gefühl der Entwurzelung und Heimatlosigkeit zusätzlich verstärkte:

⁴⁰ Interview J.G., 87/28–88/1.

⁴¹ Interview M.B.T., 78/32–79/3.

„Das war uns keine Heimat. Wir haben ja auch kein Hochdeutsch gesprochen. Wir waren ja ungarischer Nationalität. Wir haben immer nur unsere Sprache gesprochen.“⁴²

Die soziale Eingliederung der Vertriebenen wurde dadurch behindert, dass bedingt durch die strukturellen Missstände in Folge des Krieges und durch die anhaltende Ressourcenknappheit die Eingliederung der Vertriebenen und „Umsiedler“⁴³ für die aufnehmende Bevölkerung als zusätzliche Last galt und ihre Präsenz vor diesem Hintergrund unerwünscht war. Zudem konnten die aus ihrer Heimat vertriebenen Deutschen, anders als die aufnehmende Bevölkerung, nicht auf bestehende Ressourcen und Kontakte zurückgreifen. Der Integrationsprozess war deswegen durch eine strukturelle Disparität bestimmt. Letztlich hatte dies eine wechselseitig vollzogene Abgrenzung zur Konsequenz, die zur sozialen Marginalisierung der Vertriebenen führte. In den Erinnerungen an die Situation in den Aufnahmeregimen spielt dieser Erfahrungsmoment eine wichtige Rolle, denn die soziale Desintegration in der Aufnahmegesellschaft, insbesondere die Erfahrung offener Anfeindungen und Stigmatisierungen, war ein wesentlicher Grund für die später vollzogene Entscheidung nach Ungarn zurückzukehren.

Aufgrund des strukturellen Ungleichgewichts in den Aufnahmeregimen erwuchs eine soziale Distanz zwischen der Gruppe der Vertriebenen und der heimisch-ansässigen Bevölkerung. In den Erinnerungserzählungen spiegelt sich dieses Verhältnis in einer pauschalierend vollzogenen Abgrenzung beider Gruppen. So wird die Aufnahmegesellschaft in den Erinnerungen in vielen Fällen generalisierend als „die“ (als Gegensatz zum „wir“) bezeichnet: „die waren nicht gut zu uns“⁴⁴ oder „die waren sehr böse“⁴⁵. Nur in wenigen Fällen wird in diesem Zusammenhang der Begriff „die Deutschen“ verwendet, wohl auch deshalb, weil die *svábok* als Deutsche aus Ungarn die Einordnung „deutsch“ für sich beanspruchten, dies ihnen aber von der Aufnahmegesellschaft verwehrt wurde. Noch in Ungarn war „Deutschsein“ für sie ein bestimmendes Identitätsmerkmal. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur ethnischen Gruppe der Deutschen waren sie sogar aus ihrer Heimat vertrieben worden. Im Umfeld der Aufnahmegesellschaft wurde diese anerkannte Selbstzuschreibung aber offen in Zweifel gezogen. Aus Ungarn waren sie aufgrund ihrer deutschen Herkunft massiven Entrechtungen ausgesetzt und sogar des Landes verwiesen worden, in ihrem sozialen Umfeld in den Aufnahmeregimen aber wurden sie nicht als Deutsche anerkannt.

Ein zentrales Erinnerungsmoment der Erzählungen ist deshalb, dass die ansässige Bevölkerung auf verschiedene Fremdbilder zurückgriff, die die

⁴² Interview A.F., 2–5.

⁴³ In der SBZ wurde auf Geheiß des Besatzungsregimes der euphemistische Begriff „Umsiedler“ als Bezeichnung der aus ihrer Heimat vertriebenen deutschen verwendet. Siehe Schwartz 2000: 160ff.

⁴⁴ Interview E.M., 13/25.

⁴⁵ Ebd., 13/32.

Ankömmlinge innerhalb der deutschen Nachkriegsgesellschaft als „die Anderen“ auswies. Die im Rahmen der Erzählungen genannten Begriffe und Fremdbezeichnungen, die ihnen gegenüber diskreditierend verwendet wurden, verweisen zum einen auf die soziale Situation der Ankömmling und ihre gesellschaftliche Rolle. In den Erinnerungen in diesem Zusammenhang wiederholt genannte Begriffe sind etwa „Ausländer“⁴⁶ oder „Flüchtlingskinder“⁴⁷. Insbesondere aber Bezeichnungen die auf die kulturelle und ethnische Herkunft der Ankömmlinge verweisen, wie etwa „stinkende Schwaben“ (ungar. *büdös svábok*) oder „ungarische Zigeuner“⁴⁸, sind in den Erinnerungen präsent: „Die wollten uns nicht. Wir waren 'ungarische Zigeuner'. Das haben sie gesagt, wie wir sind nach Deutschland gekommen.“⁴⁹ Die intersektionale Kategorisierung „ungarische Zigeuner“ traf die Betroffenen dabei besonders schwer, da diese ihre soziale Rolle in mehrfacher Hinsicht umzukehren schien. Durch die Betonung auf die nationale Herkunft 'Ungarn' wurde zum einen die „Zugehörigkeit zur nationalen Gemeinschaft [der Deutschen] in Zweifel gezogen, obwohl diese Personengruppe gerade wegen ihres Deutschseins verschiedene Rechtsnachteile erlitten hatte und vertrieben worden war“, wie *Ágnes Tóth* herausstellt.⁵⁰ Gleichzeitig stellte dieses „Negativstereotyp“⁵¹ ihre Selbst- und Fremdwahrnehmung in Frage. Der Begriff 'Zigeuner' war für sie stets negativ konnotiert, da diese Lebensformen pflegten, die aus Sicht der Gesprächspartner nicht mit den charakterlichen Werten der *svábok*, wie Fleiß, Ordnungsliebe und Arbeitsamkeit, vereinbar waren. In der ‚neuen Heimat‘ standen die Neuankömmlinge vor der Situation, dass die bis dato anerkannten Selbst- und Fremdbilder vertauscht wurden. Was in der ungarischen Heimat noch als selbstverständlich Eigenes bzw. Anderes galt, unterstand im Umfeld des Aufnahme-regimes einer verkehrten Wertigkeit.⁵²

Schluss

In dem vorliegenden Beitrag wurden einige zentrale Aspekte des Identitätsdiskurses dargelegt, wie sie in den lebensgeschichtlichen Erinnerungen der *haza-tértek* erscheinen. Deutlich wurde, dass der Begriff Heimat eine zentrale Stellung in

⁴⁶ Interview F.A., 44/23.

⁴⁷ Interview M.B.T., 79/30.

⁴⁸ „Die haben gesagt, wir sind ungarische Zigeuner. Wir haben gesagt, wir sind die *svábok*. Dann haben die uns stinkende Schwaben genannt. Wir waren halt die ungarischen Zigeuner.“ Siehe Interview A.F., 54/10–54/13.

⁴⁹ Interview H.F., 134/15–134/16.

⁵⁰ Tóth 2012: 136.

⁵¹ Tóth 2012: 136.

⁵² Siehe Sparwasser 2014: 117.

diesen Lebenserinnerung einnimmt. Die „alte“ Heimat als Ort der Herkunft und der Erfahrung von Kindheit und Jugend, wird von den *hazatártek* als intakter sozialer Raum erinnert, der wesentlich ihr identitäres Selbstverständnis bestimmte. Im Zuge der Vertreibungen wurde dieses Selbstverständnis in mehrfacher Hinsicht in Frage gestellt. Die Vertreibungen riefen eine tiefe Identitätskrise und das Gefühl der „Heimatlosigkeit“ hervor. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur ethnisch-kulturellen Gemeinschaft der Deutschen in Ungarn waren sie unter Zwang aus ihrer Heimat vertrieben worden. Aber auch im besetzten Deutschland wurden sie aufgrund ihrer ethnisch-kulturellen Herkunft angefeindet. In dieser Situation wurde den aus Ungarn vertriebenen Deutschen das kulturell Eigene – ihre spezifisch schwäbische Kultur sowie die vaterländische Verbindung zu Ungarn – zunehmend bewusst. Gleichzeitig wurde in diesem Prozess die Rückkehr in die Strukturen und Ordnungen der „alten“ Heimat ein beinahe existenzielles Bedürfnis.⁵³

Literatur

- AGAZZI, Elena – SCHÜTZ, Erhard (Hg.)
 2010 *Heimkehr, Eine zentrale Kategorie der Nachkriegszeit. Geschichte, Literatur und Medien.* Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient. 23. Berlin
- ASCHAUER, Wolfgang
 1992 Ethnische Identität bei den Ungarndeutschen. Formen und Faktoren. In Seewann, Gerhard (Hg.): *Minderheitenfragen in Südosteuropa.* 157–173. München: R. Oldenbourg Verlag
- ASSMANN, Jan
 1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München
- BAUSINGER, Hermann
 1980 Heimat und Identität. In Bausinger, Hermann – Köstlin, Konrad (Hg.): *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur.* 9–24. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag
 1990 Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte. In Cremer, Will – Klein, Ansgar (Hg.): *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven.* 76–90. Bonn: Bundesamt für politische Bildung
- BEER, Mathias
 2011 *Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen.* München: C.H. Beck Verlag
- BINDORFFER, Györgyi
 2005 „Wir Schwaben waren immer gute Ungarn“. Publikationen des Forschungsinstituts für ethnische und nationale Minderheiten der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Budapest: Forschungsinstitut für ethnische und nationale Minderheiten der Ungarischen Akademie der Wissenschaften

⁵³ Teile dieser Darstellung sind dem Skript meines Dissertationsprojektes „Ungarndeutsche Vertriebene und Remigration“ entnommen.

- ESSER, Hartmut
2006 Migration, Sprache und Integration. *Arbeitsstelle Interkulturelle Konflikte und gesellschaftliche Integration – Forschungsbilanz*, 4. Online abrufbar unter: <http://www.bagkjs.de>.
- FATA, Márta
2013 Migration im Gedächtnis. Auswanderung und Ansiedlung in der Identitätsbildung der Donauschwaben. In Fata, Márta (Hg.): *Migration im Gedächtnis. Auswanderung und Ansiedlung im 18. Jahrhundert in der Identitätsbildung der Donauschwaben*. Schriftenreihe des Instituts für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde. 16. 7–22. Tübingen: Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde
- FENDL, Elisabeth
2007 Zwischen zuhause und daheim. Zum Heimatbegriff von Heimatvertriebenen. In Röder, Annemarie (Hg.): *Heimat – Annäherungsversuche*. 21–27. Stuttgart: Haus der Heimat des Landes Baden-Württemberg
- GREVERUS, Ina-Maria
1972 *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a.M.: Athenäum
- MAYRING, Philipp
2002 *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. Basel: Beltz Studium
- MAYRING, Philipp
2010 *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Basel: Beltz
- PROSSER-SCHELL, Michael
2013 Volkskunde/Europäische Ethnologie und die „Donauschwaben“-Forschung. Ausgewählte prinzipielle und exemplarische Probleme. In Alzheimer, Heidrun – Doering-Manteuffel, Sabine – Drascek, Daniel – Treiber, Angela (Hg.): *Ungarn. Jahrbuch für Europäische Ethnologie*. 8. 199–212. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh
- REINHOLZ, Halrun
1995 Über den Begriff Heimat in der Volkskunde. In Röder, Annemarie – Müns, Heike (Hg.): *Heimat. Ethnologische und literarische Betrachtungen*. 9–16. Stuttgart: Haus der Heimat des Landes Baden-Württemberg
- RÖDER, Annemarie
1998 *Deutsche, Schwaben, Donauschwaben: Ethnisierungsprozesse einer deutschen Minderheit in Südosteuropa*. Schriftenreihe der Kommission für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V./ 78. Marburg: Deutsche Gesellschaft für Volkskunde
- SAUERMAN, Dietmar
2002 Erinnern und Zeichensetzen. Zur Erinnerungskultur von Vertriebenenfamilien. In Fendl, Elisabeth (Hg.): *Zur Ikonographie des Heimwehs. Erinnerungskultur von Heimatvertriebenen*. 79–100. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde
- SCHWARTZ, Michael
2000 Vom Umsiedler zum Staatsbürger. Totalitäres und Subversives in der Sprachpolitik der SBZ/DDR. In Hoffmann, Dierk – Krauss, Marita – Schwartz, Michael (Hg.): *Vertriebene in Deutschland. Interdisziplinäre Ergebnisse und Forschungsperspektiven*. Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 135–165. München: Oldenbourg Verlag
- SCHÜTZE, Fritz
1983 Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*. 13. 283–293. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssao-53147>.
- SCHWEDT, Herbert – SCHWEDT, Elke
1990 Feiern in Nadwar. In Schwedt, Herbert (Hg.): *Nemesnádudvar/Nadwar. Leben und Zusammenleben in einer ungarndeutschen Gemeinde*. 11–44. Marburg: Elwert
- SEEWANN, Gerhard
2012 *Geschichte der Deutschen in Ungarn*. II. Marburg: Verlag Herder Institut

SPARWASSER, Sebastian

- 2014 Ungarndeutsche Vertriebene und die Heimkehr nach Ungarn. In Drăghiciu, Andra Octavia – Gouverneur, Fabienne – Sparwasser, Sebastian (Hg.): „*Bewegtes Mitteleuropa*“: *Tagungsband zur 2. Internationalen Tagung des Doktoratskollegs der Fakultät für Mitteleuropäische Studien an der Andrassy Universität Budapest. Mitteleuropäische Studien. 8.* 103–130. Budapest: Herne

TÓTH, Ágnes

- 2012 *Rückkehr nach Ungarn 1946–1950. Erlebnisberichte ungarndeutscher Vertriebener.* Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa. 43. München: Oldenbourg

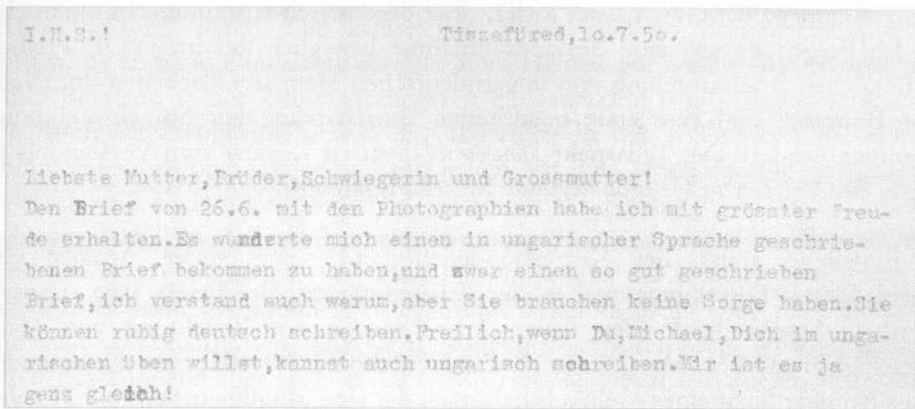
ZOMBORY, Máté

- 2012 *Maps of Remembrance. Space, belonging and politics of memory in eastern Europe.* Budapest: L'Harmattan

Zur Wahl der Sprache in Privatbriefen von Heimatvertriebenen aus dem Ofner Bergland

Vorarbeiten zu einer Dokumentation

Zur Einstimmung



I.H.S. Tiszafüred, 10.7.50.

Liebste Mutter, Brüder, Schwiegerin und Grossmutter!
Den Brief von 26.6. mit den Photographien habe ich mit grösster Freude erhalten. Es wunderte mich einen in ungarischer Sprache geschriebenen Brief bekommen zu haben, und zwar einen so gut geschriebenen Brief, ich verstand auch warum, aber Sie brauchen keine Sorge haben. Sie können ruhig deutsch schreiben. Freilich, wenn Du, Michael, Dich im ungarischen üben willst, kannst auch ungarisch schreiben. Mir ist es ja ganz gleich!

*Aus einem Brief von Martin Ritter, Pfarrer, Theologe (geb. 1925 Budaörs, gest. 2003 Gerlachsheim)
(Abbildung des Originalbriefes mit freundlicher Genehmigung seines Bruders Andreas
Ritter/Schwetzingen)¹*

Den obigen Brief, der auf unsere Thematik einstimmen soll, hat der angehende Pfarrer Martin Ritter an seine von *Budaörs* nach Deutschland vertriebene Familie gerichtet, ca. vier Jahre nach deren Vertreibung. Er selbst blieb in der alten Heimat,

¹ Transkription des Briefes:

I.H.S. Tiszafüred, 10.7.50.
Liebste Mutter, Brüder, Schwiegerin und Grossmutter!
Den Brief von 26.6. mit den Photographien habe ich mit grösster Freude erhalten. Es wunderte mich einen in ungarischer Sprache geschriebenen Brief bekommen zu haben, und zwar einen so gut geschrieben[en] Brief, ich verstand auch warum, aber Sie brauchen keine Sorge haben. Sie können ruhig deutsch schreiben. Freilich, wenn Du, Michael, Dich im ungarischen üben willst, kannst auch ungarisch schreiben. Mir ist es ja ganz gleich!

in Ungarn, allerdings nur aufgrund des Umstands, da er sich zum Zeitpunkt der Einwaggonierung gerade nicht vor Ort, sondern 140 km entfernt, im berühmten *Egerer Lyzeum* zur Pfarrerausbildung befand. Er traf in *Budaörs* „zu spät“ ein, denn am Tag zuvor waren seine Eltern mit zwei Geschwistern und weiteren Familienmitgliedern nach Gerlachsheim (Baden) gebracht worden.²

Das obige Zitat von Pfarrer Martin Ritter wirft ein Schlaglicht auf den zweisprachigen Schriftverkehr innerhalb dieser Familie. So gepflegt allerdings wie der hoch gebildete Geistliche, der 1964 schließlich selbst nach Deutschland emigrierte, konnten die wenigsten Heimatvertriebenen auf Deutsch korrespondieren. Die Briefschreiber des Briefbestandes, von dem die Rede sein wird, waren eher an Feldarbeit und Wirtschaften gewöhnt als an das Abfassen von Schriftdokumenten, in manchen Fällen kaum an das Schreiben überhaupt. In der Regel besaßen sie auch keine Schreibmaschine. Die Wahl der Sprache unterliegt in der Regel, wie in der Korrespondenz der Geschwister Ritter, einer besonderen Kommunikationsabsicht.³

Im Folgenden soll eine Bestandsaufnahme bezüglich der im IVDE Freiburg befindlichen Briefsammlung von ungarndeutschen Heimatvertriebenen im „Nachlass Bonomi“ und eine erste quantitative Einschätzung zur Sprachwahl unternommen werden. Der Teilaspekt *Sprachwahl* dient als Zugang zum Verständnis für die in den Briefen zu Grunde liegende Mitteilungsabsicht.

Einleitend sollen der Korrespondenzbestand sowie einige Ansätze zum linguistischen Forschungsstand in der Entstehungszeit der Briefe kurz umrissen werden. Anschließend seien einige Ausführungen zur Bedeutung von Mehrsprachigkeit geboten, bezogen auf die Zeit, in der diese Schriftzeugnisse entstanden. (Aus heutiger Sicht eines Multikulturalismus, der eine Multilingualität und Pluralität des Sprachgebrauchs im europäischen Raum für selbstverständlich hält, bedarf es einer Klärung, was im ersten Jahrzehnt nach der Vertreibung die Benutzung der Heimatsprache des Herkunftslandes bedeutete.) Nach einigen kurzen Ausführungen

² Unter ihnen befand sich der heute in Schwetzingen lebende, zweitjüngste Bruder, Andreas Ritter. Die 30 Briefe des 1949 zum Priester geweihten und späteren zum Theologieprofessor gewordenen Sohnes an den Rest der Familie blieben im Nachlass der Familie erhalten; Herr Andreas Ritter machte sie im Juni 2016 dem IVDE freundlicherweise zugänglich. Herrn Ritter danke ich herzlich an dieser Stelle nicht nur für die Bereitstellung der Familienkorrespondenz, einen wertvollen Neuzugang an Briefen, sondern auch für zahlreiche weitere Informationen bezüglich des Herkunftsortes *Budaörs*.

³ Michael Ritter schrieb in Ungarisch (und nicht in Deutsch) und wollte damit vermeiden, dass ein in deutscher Sprache geschriebener Brief aus Deutschland seinem Bruder schadet. Dies erachtete Martin Ritter jedoch nicht für nötig, indem er bewusst in Deutsch antwortete – es entsteht eine merkwürdige Kreuzung in der Sprachwahl unter den Brüdern. Doch auch Pfarrer Martin wechselte nicht selten die Sprache, wie z.B. in einem anderen Brief, vom 13. April 1950, als er gegenüber seinen Eltern mit feinem Humor schrieb: „*A jó pap is holtig tanul*“. Das in Ungarn geläufige Sprichwort mit der Bedeutung „Man lernt nie aus“ lautet wörtlich übersetzt allerdings: „Selbst der gute Geistliche lernt nie aus“.

rungen zum Brief-Setting (Grundsätzliches zu den Sprachvarietäten und zum Akt des Schreibens) kommt es in einem zweiten Teil des Beitrages zu Ansätzen einer quantitativen Analyse, bezogen auf den Hauptkorrespondenzort *Budaörs*.

Der Heimatvertriebenenbriefbestand im IVDE Freiburg: Nachlass Eugen Bonomi

Im volkskundlichen Nachlass des Wissenschaftlers Eugen von Bonomi (1908-1979), der von ihm per Testament⁴ dem Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa Freiburg vermacht worden ist, finden sich zahlreiche Privatbriefe⁵ von Heimatvertriebenen,⁶ die im Zeitraum nach der Vertreibung (1946) bis kurz vor dem Tod des aus Ungarn stammenden Germanisten und Volkskundlers verfasst worden waren. Die zahlreichen Briefe sind an Bonomi geschrieben worden, da er seine Landsleute aus der alten Heimat gut kannte, hat er doch das Ofner Bergland in der Zwischenkriegszeit ein Jahrzehnt lang intensiv beforscht.⁷ Die Briefe sind entstanden, weil das Schreiben in der Anfangszeit die einzige Kommunikationsform unter den Landsleuten war. Die Mittel und die Möglichkeit, zu reisen und einander zu besuchen, waren für die Heimatvertriebenen zunächst nicht gegeben. Ein Austausch unter den zersplittert angesiedelten Gruppen von Landsleuten war jedoch ein Bedürfnis sowohl seitens der Heimatvertriebenen als auch von Bonomi; insbesondere da er infolge seiner eigenen Flucht nach Deutschland seine volkskundlichen Materialien größtenteils verloren hatte, seine volkskundlichen Forschungen aber auch in der neuen Heimat wieder aufzunehmen trachtete (neben seiner Tätigkeit als Mittelschullehrer) und somit zwecks Datenaufnahme auf seine Gewährsleute angewiesen war. Nicht zuletzt fühlte er sich mit vielen Familien aus der alten Heimat auch menschlich verbunden:

„Da ich als Volkskundler 15 Jahre lang mit diesen Leuten zu tun hatte, spannten sich natürlich auch Fäden von Mensch zu Mensch. Diesem Umstand und der Zwangslage, in die sie geraten sind, verdanke ich einige Hundert Schreiben. [Da sie] dokumentarischen Wert haben und für das Denken des Volkes aufschlußreich sind, bewahre ich sie auf, um sie einmal auszuwerten.“⁸

⁴ Bonomi 1977.

⁵ Wenn in Folgenden einfach von „Briefen“ die Rede ist, werden diesem Begriff alle schriftlichen Zeugnisse subsumiert: Ansichtskarten, Postkarten, beigelegte Begleitmaterialien wie Nachrichten, zurückgesandte Frage- bzw. Erhebungsbögen.

⁶ Zur Vorstellung des Briefbestandes vgl.: Schell 2016a; ferner: Pably-Schell 2015.

⁷ Bonomi 1964 (mit Bibliographie): 273ff.

⁸ Bonomi 1961/1964: 157.

Bonomi hat nach eigenen Angaben alle an ihn geschriebenen Briefe beantwortet. (Seine Briefe sind jedoch im Nachlass nicht vorhanden.) Der Briefverkehr, der also zunächst als volkskundliche Befragung begann, ist in vielen Fällen zu einer Korrespondenz mit persönlichem Charakter geworden, die viele Informationen zur persönlichen Situation und zur Befindlichkeit der Schreibenden bzw. deren Familien liefert. Die Briefe sind zweifelsohne als wichtige Selbstzeugnisse des aus dem persönlichen Blickwinkel beleuchteten Integrationsprozesses der Vertriebenenfamilien zu bezeichnen.⁹

Darüber hinaus sind die authentisch verfassten Sprachdokumente – so meine Einschätzung – von unikatler Bedeutung. Als Textkorpora betrachtet, liefern sie als authentische „Sprachproben“ sprachwissenschaftlich bzw. soziolinguistisch relevante Informationen zum mitgebrachten Sprachzustand der Heimatvertriebenen, also zur „Ankunftssprache“¹⁰ bzw. zu derer Veränderung. Nicht zuletzt stellen diese Briefe hinsichtlich der schriftlich praktizierten Zweisprachigkeit als bilinguale ungarndeutsche Schriftzeugnisse meines Erachtens besonders wertvolle Quellen dar.

Die „Ankunftssprache“ der Heimatvertriebenen und das Aufeinandertreffen der sprachlichen Varietäten von Einheimischen und Heimatvertriebenen

Nach der Ankunft von Millionen von Flüchtlingen und Heimatvertriebenen in Deutschland waren hauptsächlich die soziale und kulturelle Integration die Themen, mit denen die Forschung sich bezüglich der Neubürger zunächst auseinandersetzte. Hingegen kümmerte man sich kaum um die Sprache(n) der Heimatvertriebenen. Der Bilingualismus-Forscher Peter Auer, der ein in gewisser Hinsicht vergleichbares Phänomen, nämlich die aktuelle sprachliche Anpassung der DDR-Übersiedler nach der politischen Wende 1989/90 untersuchte, verweist auf die Bedeutung des Zusammenhangs von Migration, Ankunft und Sprache, wenn er die generelle analytische Prämisse aufstellt:

„Sprachliche Verschiedenheit kann als Oberflächenindikator sozialer und kultureller Fremdheit Anlaß zu erheblichen Problemen bei der Aufnahme in die neue soziale Umgebung, ja zur Ablehnung und Stigmatisierung sein; sie stellt umgekehrt aber auch eine wichtige Ressource für die Sicherung der eigenen Identität des oder der Zugezogenen dar.“¹¹

⁹ Für eine erste Einschätzung anhand einer konkreten Korrespondenz vgl. Schell 2016b.

¹⁰ Mit diesem Begriff bezeichne ich den sprachlichen „Ist-Zustand“ zum Zeitpunkt der Ankunft.

¹¹ Auer–Barden–Großkopf 1993: 80.

Soweit man sich in der Zeit nach Ankunft der Vertriebenen mit der Sprache befasste, so waren zunächst – im Zuge der aktuellen Dialektforschung – die aufeinandertreffenden Dialekte von Interesse. Man erforschte gegebenenfalls die Heimatvertriebenen als Dialektsprecher, die ja als Deutsche aus dem mitteleuropäischen Raum kamen und verschiedene Mundarten „mitbrachten“. Man hielt sich dabei, so scheint es, weniger vor Augen, dass im Falle der ungarndeutschen Heimatvertriebenen oft auch die Sprache ihrer alten Heimat „mitkam“. Und dass in manchen sozialen Situationen diese Sprache des Heimatlandes eine besondere Rolle gespielt haben mag, ist erst in der Retrospektive sichtbar.

Eine der (wenigen) Studien aus der Referenzzeit stellt die Dissertation des späteren Linguistik-Professors Ulrich Engel aus der Tübinger Schule dar (1955), die sich den Zusammenhängen von Mundart und Umgangssprache in Württemberg widmet und somit in seiner Erhebungszeit, zu Beginn der 1950er-Jahre – wohl auch zwangsläufig –, auf die Vertriebenensprache(n) stieß. Auch wenn die Untersuchung von ihren linguistischen Begriffen her nicht den heutigen Stand widerspiegeln kann, gilt sie als wichtige Analyse der Referenzzeit, denn sie bietet aufgrund direkt von den Gewährspersonen abgenommener Sprachproben einen aktuellen Einblick in verschiedene Zusammenhänge von Sprachpraxis und sozialer Situation der Heimatvertriebenen. Engel wird wohl überhaupt einer der wenigen gewesen sein, der eine Untersuchung des Aufeinandertreffens der einheimischen (schwäbischen) Sprache und der Sprache der heimatverwiesenen „Neubürger“ unternommen hat. Er skizziert das komplexe Gesamtbild zu seinem Forschungsareal:

U n t e r d e n e i n h e i m i s c h e n M u n d a r t e n W ü r t t e m b e r g s herrscht das Schwäbische bei weitem vor; doch finden sich im Nordteil des Landes auch (ost- und rhein-)fränkische Mundarten. All diese alten Sprachformen aber werden überlagert und verbunden durch die U m g a n g s s p r a c h e, die besonders in ihrer oberen Schicht („der württembergischen Umgangssprache“) stark ausgeglichenen, vorwiegend schwäbischen und zugleich ziemlich schriftnahen Charakter zeigt [...]. – Die H e i m a t v e r w i e s e n e n zeigen demgegenüber, entsprechend ihrer Herkunft, sehr mannigfaltige Sprachformen. Im einstigen Land Württemberg-Baden stehen die Sudetendeutschen mit etwa 50% an erster Stelle, es folgen die Ungarndeutschen mit rund 15%; eine größere Gruppe bilden auch noch die Schlesier (etwa 10%) [...] Verwickelter erscheinen die Sprachverhältnisse bei den Heimatverwiesenen noch dadurch, daß sich Herkunftsland und Sprachgebiet keineswegs immer decken. So finden sich bei den Ungarndeutschen bairische, fränkische und schwäbische Mundarten; andererseits gelten alte Großmundarten, wie das Bairische, in verschiedenen Gebieten ohne räumlichen Zusammenhang.¹²

¹² Engel 1956: 90f. Hervorhebung im Orig.

Engel versucht zugleich einzuschätzen, welche sprachlichen Veränderungen aus diesem Aufeinandertreffen der – mit heutigem *terminus technicus* – verschiedenen *Varietäten* resultieren können:

„Aus der Begegnung dieser verschiedenen Sprachformen muß etwas Neues entstehen. Wenn dabei die Entwicklung durchaus auf Kosten der Vertriebenensprachen geht und diese in ein bis zwei Generationen wohl ganz ausgestorben sein werden, so ist dies in erster Linie auf die eindeutige zahlenmäßige Unterlegenheit der Neubürger zurückzuführen. Von Bedeutung ist ferner, daß die Vertriebenen in der Regel nicht gemäß ihrer heimischen sozialen Gliederung (etwa nach Dorfgemeinschaften) angesiedelt wurden; vielmehr hat man sie fast ausnahmslos in Grüppchen zersplittert unter die einheimische Bevölkerung aufgeteilt [...]. So stehen überall kleinste Einheiten verschiedener Art der starken und geschlossenen Gruppe der Einheimischen gegenüber; die Widerstandskraft der einzelnen Vertriebenensprachen wird dadurch natürlich entscheidend geschwächt. Eine Ausnahme bilden nur die Vertriebenen, die in *L a g e r n* leben [...].“¹³

Engel analysiert zugleich die zwei möglichen „Wege des Übergangs“, die von der „Altsprache zur Neusprache“ führen würden: Entweder entstünden Mischformen, bei denen die Formeln und Regeln der Neusprache in die Altsprache „einsickern“ würden; sodass sich eine Mischsprache etablieren würde, die „in den verschiedensten Ausprägungen auftreten“ könne und „sich gewöhnlich fortwährend verändern“ würde. Dabei würde der Sprecher, so Engel, „ein »fehlerfreies« Beherrschen der Neusprache“ sich zum Ziel machen. Die zweite Möglichkeit wäre, zu der Altsprache die Neusprache hinzuzulernen: „Wir reden dann von *M e h r s p r a c h i g k e i t*. Oft beherrschen zweisprachige Gewährsleute beide Sprachformen gleich vollständig.“¹⁴

Zeitlich parallel zu Engels Beobachtungen, jedoch im Dienste eines weiteren, ebenfalls innovativen Forschungsinteresses kamen von der auf die „neuen Siedlungen“ blickenden, sich neu orientierenden Volkskunde wichtige Anregungen. In einer frühen Arbeit nahm Hermann Bausinger ebenfalls das Phänomen der – wie er es nannte – „Beharrung und Einfügung“ der „Flüchtlinge“ auch sprachlich in den Blick, indem er das Beobachtete zitierte: Ein siebenjähriger Bub fragt seinen Vater: „*Pöppe*, *sol i šwetse*, *sol i soqe* oder *sol i spreXe*?“. Er stehe demnach „ganz bewußt vor drei Möglichkeiten sprachlicher Wahl: der schwäbischen Mundart der Spielkameraden (schwätzen), dem bairischen Heimatdialekt der Eltern (sagen) und dem hochsprachlichen Ausweich- und Schulidiom (sprechen)“¹⁵.

¹³ Engel 1956: 91.

¹⁴ Engel 1956: 92.

¹⁵ Bausinger 1956: 13.

Beobachtungen zur Bedeutung von Sprache und Sprachgebrauch machen in der Vertriebenenforschung auch neuere volkskundlich-kulturanthropologische Untersuchungen, wie eine Studie zur Wallfahrtspraxis der Heimatvertriebenen. So soll es z.B. an den großen Heimatvertriebenenwallfahrten im ersten Jahrzehnt nach der Vertreibung noch Bedarf an heimat Sprachlichen Beichten gegeben haben, wie in einem Bericht zur Heimatvertriebenenwallfahrt nach Maria Bickesheim (1948) zu lesen ist: „Viele Flüchtlinge konnten zum ersten Male wieder beichten, weil sie endlich einen Beichtvater fanden, mit dem sie auf Ungarisch oder Kroatisch sprechen konnten.“¹⁶ Im erklärenden Kommentar zu dieser Quelle heißt es: „in den ersten Jahren, so erinnerte sich ein Zeitzeuge, der seinerzeit als Caritas-Mitarbeiter organisatorisch beteiligt war, hat seinem Eindruck nach etwa die Hälfte der Ungarndeutschen »lieber ungarisch gesprochen als deutsch.«“¹⁷ Eine weitere Quelle für den nordbadischen Wallfahrtsort Bruchsal belegt, dass am 22. September 1946 die Ungarndeutschen neben den deutschsprachigen Wallfahrtsliedern die ungarische Nationalhymne sowie das patriotische „*Szózat*“ (von *Mibály Vörösmarty*) gesungen haben, was vom Berichtersteller seinerzeit „als »Kundgebung einer nie geahnten Sehnsucht nach der verlorenen Heimat der Ungarn-Deutschen« aufgefasst wurde“¹⁸. Obwohl diese sporadischen Belege wenig über das Ausmaß des allgemeinen zweisprachigen Sprachgebrauchs aussagen können, werfen sie dennoch ein erstes Schlaglicht auf die Tatsache, dass das (Aufeinander-)Treffen zehntausender Heimatvertriebener auf der Wallfahrt das Emporkommen der Heimatsprache zumindest evozieren konnte. In diesem Zusammenhang konstatierte gerade Eugen Bonomi zusammenfassend: die Ungarndeutschen „konnten sich [auf der Wallfahrt] so geben, wie sie waren, ohne gleich anzuecken“.¹⁹

Doch kehren wir zum Linguisten Engel und zu der von ihm als Mehrsprachigkeit bezeichneten Varietätenvielfalt zurück. Dass über die erwähnten Varietäten hinaus die des Herkunftslandes auch vorliegen kann, bleibt bei Engel unbeachtet – vielleicht auch aus dem Grund, weil ihm das völlig verborgen blieb. Allerdings hat er ungarndeutsche Heimatvertriebene aus lediglich zwei Ortschaften untersucht.²⁰

Wenn auch in der Tat vielleicht nicht Engels Gewährspersonen, so müssen doch viele von den ungarndeutschen Heimatvertriebenen das Ungarische gut bis muttersprachlich beherrscht und zumindest in gewissen Situationen die Sprache

¹⁶ Prosser-Schell 2012: 197f.

¹⁷ Prosser-Schell 2012: 198. Interview mit Fritz Bayer/Mosbach am 16.01.2016 aus der Materialsammlung von Michael Prosser-Schell/ IVDE Freiburg.

¹⁸ Prosser-Schell 2012: 198.

¹⁹ Bonomi 1970: 152.

²⁰ Nämlich aus Kaltenstein/*Levél* (West-Ungarn, Komitat *Győr-Ménfő-Sopron*) und Perbal/*Perbál* (Komitat *Pest*). Die verschiedenen Sprachgebiete wurden durch Sprachproben auch sonst nur von wenigen Gewährspersonen vertreten.

ihres Heimatlandes durchaus verwenden haben. Nicht zuletzt der in diesem Beitrag in Rede stehende Briefbestand kann hierfür als Quelle dienen.

Sprachvarietäten und Schreibakt. Schreiben nach der Vertreibung

Die mitgebrachte bilinguale Sprachpraxis ist heute schwer zu rekonstruieren. Die Ankunft dürfte jedoch die „Stunde null“ eines langandauernden (aus der Sicht des Individuums lebenslang bestehenden) sprachlichen Ausgleichsprozesses (bei Engel: „Wege des Übergangs“) gewesen sein, der heute – in Ermangelung von Sprachproben, zumal der vergleichenden – nur anhand von Quellen wie Tagebüchern und Selbstzeugnissen ansatzweise nachgezeichnet werden kann.

Die Mehrsprachigkeit der Heimatvertriebenen aus Ungarn gilt es zunächst kontextuell zu präzisieren. Denn dieser Varietätenreichtum ihrer Sprechpraxis ist eine speziell geartete und zunächst durch die vor der Vertreibung lokal vorherrschenden Verhältnisse bestimmte Zweisprachigkeit, die durch Sprachunterrichtsangebote des betreffenden Dorfes und Bildungsmöglichkeiten des Einzelnen und der Familie bestimmt waren.

Was den mitgebrachten Sprachzustand anbelangt, so standen den Schreibern drei Varietäten zur Verfügung:

1. der deutsche Ortsdialekt
2. die deutsche Standardsprache
3. die ungarische Sprache

Ausgehend vom Textkorpus und von den darin enthaltenden Sprachproben lässt sich sagen, dass die in der folgenden Übersicht vorkommenden Briefschreiberinnen und Briefschreiber in diesen Varietäten sehr unterschiedliche Kompetenzen vorweisen. Ihre Schriftzeugnisse sind grundsätzlich determiniert durch die auf ihrem Bildungsweg erworbenen Kenntnisse, die sich z.B. in der Orthografie niederschlagen. Die ggf. mangelnden Kenntnisse der deutschen Sprache waren teilweise nicht nur sozial bedingt (z.B. geringe Bildungsmöglichkeiten), sondern waren, wie eine neue Untersuchung bezüglich des Ofner Berglandes zeigt, den in der Zwischenkriegszeit vorherrschenden Sprachunterrichtspraktiken vor Ort geschuldet.²¹ Die lokalen Verhältnisse, die die konkreten Spracherwerbsmöglichkeiten der deutschsprachigen Schulpflichtigen letztendlich bestimmt haben, waren teilweise sehr unterschiedlich.

²¹ Marchut 2014.

Die Selbsteinschätzung der Heimatvertriebenen bezüglich ihrer eigene(n) Sprache(n) spielt, wie ich das im Falle einer Gewährsfrau bereits dargelegt habe,²² eine große, eine für die gesamte Schriftproduktion überhaupt wichtige Rolle. Beim Schreiben stießen die Heimatvertriebenen gleich auf mehrere Schwierigkeiten: Sie waren, wie bereits erwähnt, zum einen grundsätzlich kaum an das Schreiben gewöhnt, denn ihre Lebensführung erforderte in der alten Heimat wenig Schriftverkehr. Zum anderen waren sie durch ihre schulische Ausbildung gegebenenfalls in der hochdeutschen Sprache für die schriftliche Korrespondenz nicht genügend ausgebildet – nach ihrer eigenen Einschätzung und nach der der Außenwelt. Ein „in schlechtem Deutsch“ verfasstes Schriftzeugnis aus der Hand zu geben, fiel manchen, so scheint es, schwer, wenn es manche vom Schreiben nicht sogar gänzlich abhielt. Das Gefühl der Unzulänglichkeit der eigenen deutschen (Schrift-)Sprache dürfte auch dadurch zusätzlich verstärkt worden sein, dass der Adressat hinsichtlich Ausbildung und Sprache einen ausgesprochen ungleichen Briefpartner darstellte. Zahlreiche Briefpassagen beweisen, welch hohen Respekt die Heimatvertriebenen ihrem „geliebten Professor“ zollten (der in der neuen Heimat immerhin als Gymnasiallehrer eine Anstellung fand). Entsprechende Entschuldigungspassagen ziehen sich wie ein roter Faden durch die gesamte Korrespondenz.

Eine Rarität: Sprachwechsel in Heimatvertriebenenbriefen

Bevor wir zur Frage kommen, in welcher Sprache korrespondiert wurde, sei vom Adressaten die Rede. Zu der Analyse eines mehrsprachigen Briefverkehrs ist auch unbedingt der Empfänger zu berücksichtigen: Sprachwechsel ist natürlich nur unter Bilingualen, vorzugsweise unter dafür empfänglichen Bilingualen, möglich. Die Heimatvertriebenen konnten Bonomi in Ungarisch ansprechen, weil sie wohl aus Erfahrung wussten, dass er nicht nur beide Sprachen gut beherrschte, sondern dem Sprachwechsel mindestens nicht ablehnend gegenüberstand, sodass sie in der Freiheit der Sprachwahl durch den Adressaten jedenfalls nicht beeinflusst wurden.

Bonomi selbst hat an mehreren Stellen Zeugnisse für einen Sprachwechsel im schriftlichen Umgang hinterlassen. Wie bereits erwähnt, sind Bonomis Antwortbriefe an die Heimatvertriebenen nicht überliefert, doch durch sporadisch erhaltene Belege (z.B. Brief-Abschriften) lässt sich nachweisen,²³ dass er im Dienste einer besonderen Kommunikationsabsicht zum Sprachwechsel griff: Als er am 24. Oktober 1972 in einem Brief an die Familie H. seinen Besuch bei einer Vertriebenenfamilie ankündigt und die Details seiner Anreise bekannt gibt, betont

²² Schell 2017.

²³ Für eine nicht vollständige, aber für die Art des Sprachwechsels doch bezeichnende Auswahl an Stellen mit Sprachwechsel in die ungarische Sprache bei Bonomi vgl. Schell 2016b: 176f.

er die Wichtigkeit seines Anliegens: „Ich komme also am Sonntag [...] und warte in der Bahnhofstür. Können Sie mich/abholen, so würde ich mich freuen [...]. Ich hoffe fest, daß Sie / Zeit haben (*mert már körmömre ég a dolog!*) [denn die Sache brennt mir bereits auf den Nägeln!] In einer guten Stunde / sind wir fertig!“²⁴

In welcher Sprache wurde nun korrespondiert? Auf den ersten Blick ist diese Frage leicht zu beantworten: hauptsächlich auf Deutsch. Untersucht man jedoch genauer die sprachliche Beschaffenheit der Briefe, so ergibt sich ein äußerst abwechslungsreiches Bild. Lassen wir zunächst wieder den Adressaten, den sprachwissenschaftlich ausgewiesenen Bonomi zu Wort kommen, wie er in einer seiner (wenigen) Äußerungen eine sprachliche Kurzvorstellung der Korrespondenz vornimmt:

„In ungarischer Sprache schrieb mir nur eine Familie, alle anderen schrieben stets deutsch. Gewiß wäre es den Jüngeren leichter gefallen, sich der ungarischen Sprache zu bedienen als vom Mundartdeutsch her zu versuchen, sich schriftdeutsch auszudrücken; in der Schule hatten sie ja keine oder kaum Gelegenheit, etwas Deutsch zu lernen. In den ersten Jahren werden ungarische Wörter, Wendungen, ja ganze Sätze eingestreut.“²⁵

Bonomi deutet hier in knappen, aber sehr treffenden Sätzen die ganze Komplexität der Problemlage an: Die Heimatvertriebenen haben in ihren schriftlichen Äußerungen in vielen Fällen „von der Mundart her gedacht“ und haben dann jedoch versucht, soweit sie konnten, es sich in „schriftdeutsch auszudrücken“ (Standarddeutsch), und nicht zuletzt haben sie „ungarische Wörter, Wendungen, ja ganze Sätze eingestreut“.

Die Wahl der deutschen Sprache ist, wie es bereits bei Bonomi anklingt, nicht ganz freiwillig, sondern ergibt sich aus dem Umstand, dass die Heimatvertriebenen in ihrer neuen Heimat auf ihre ungarische Heimatsprache nach Möglichkeit verzichten wollten. Die Sprachwahl ist hier nach meiner Auffassung Indikator einer komplexen, da die persönliche Sprachentwicklung und Spracheinstellung tangierenden Problematik, die es noch herauszuarbeiten gilt. Einen ersten Zugang zu deren vertieftem Verständnis gewährt die Untersuchung des offenen Sprachwechsels, wie er sich in quantitativen Mengen niederschlägt.

²⁴ 2/1/121.

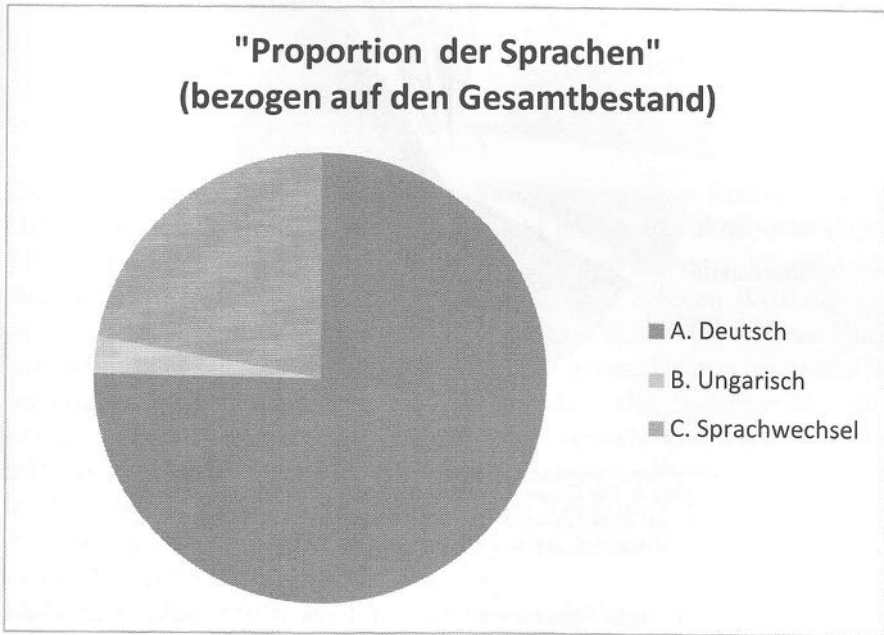
²⁵ Bonomi 1961/1964: 159.

Ansätze zur quantitativen Erfassung des Sprachwechsels im Heimatvertriebenenbriefbestand

Für die quantitative Erfassung des Sprachwechsels (im Falle der Vertriebenenbriefe ausnahmslos Wechsel ins Ungarische)²⁶ im Briefbestand werden drei ungleich große Gruppen gegenübergestellt:

- A. Briefe, die grundsätzlich in Deutsch geschrieben wurden und Einflüsse von verschiedenen Varietäten des Deutschen aufweisen;
- B. Briefe, die grundsätzlich in Ungarisch geschrieben wurden;
- C. Briefe, die grundsätzlich in Deutsch geschrieben wurden, jedoch die Sprache an mindestens einer Briefstelle wechseln.

Das quantitative Verhältnis der drei Gruppen zeigt das Diagramm.

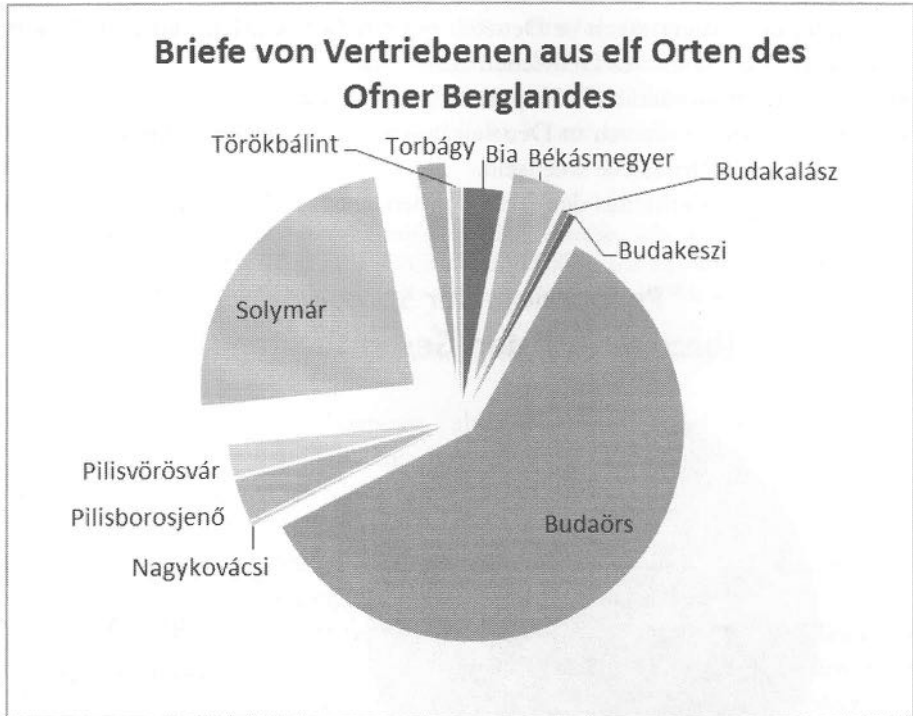


Graphik 1: Das quantitative Verhältnis der Briefe in ungarischer und in deutscher Sprache sowie mit Sprachwechsel im Gesamten Briefbestand

Während wir Heimatvertriebenenbriefe im Gesamtbestand mit Bezug auf insgesamt elf Dörfer des Ofner Berglandes vorfinden (*Bia, Budakalász, Budakeszi, Budaörs, Békásmegyér, Nagykovácsi, Pilisvörösvár, Solymár, Torbágy, Törökbálint* und *Pilisborosjenő*), beschränken sich die Briefe mit Sprachwechsel auf nur vier

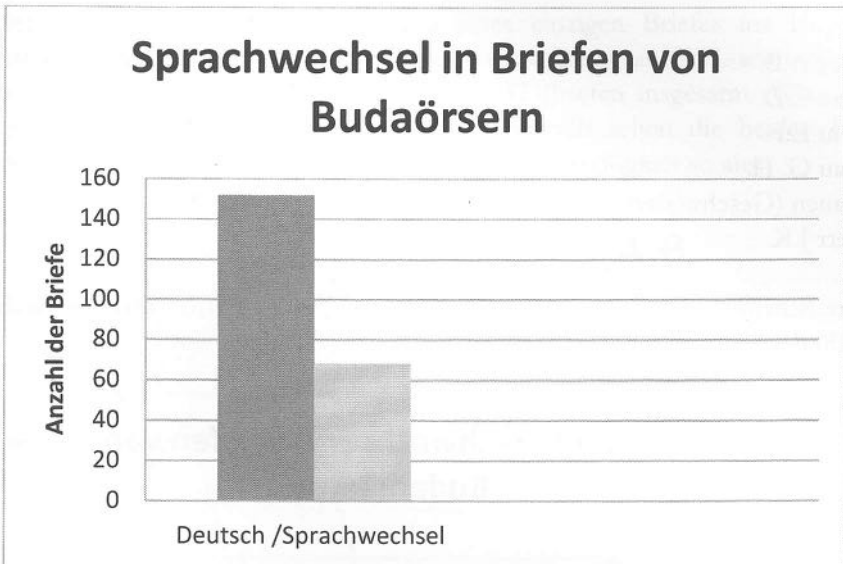
²⁶ In der Gesamtkorrespondenz von Bonomi finden sich noch sporadisch Briefe in folgenden weiteren Sprachen: Latein, Französisch und Italienisch.

Ortschaften. Diese sind *Budaörs*, *Solymár*, *Békásmegyer* und *Torbágy*. Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese „Auswahl“ Schlussfolgerungen hinsichtlich einer Repräsentativität zuließe. Die Angaben sollen nur dazu verhelfen, erste Aussagen zum bilingualen Sprachgebrauch der Schriftsprache innerhalb des in sich betrachteten Briefwechsels der Heimatvertriebenen zu machen.



Graphik 2: *Der Gesamtbriefbestand nach geografischer Aufteilung. Die Orte, aus denen Heimatvertriebenenbriefe mit Sprachwechsel kommen, sind Budaörs, Solymár, Békásmegyer, Torbágy*

Die meisten Briefe mit Sprachwechsel stammen von Vertriebenen *Budaörser* Herkunft. In der folgenden Graphik ist das quantitative Verhältnis der Briefe mit und ohne Wechsel ins Ungarische zu sehen.



Graphik 3: Briefe mit und ohne Wechsel ins Ungarische bei den Briefschreibern aus Budaörs

Dass der überwiegende Anteil der Sprachwechselbriefe von Briefschreiberinnen und Briefschreibern aus *Budaörs* kommt, hat nicht nur damit zu tun, dass allein fast die Hälfte der Briefe überhaupt von *Budaörser* Heimatvertriebenen kamen, sondern letztlich mit dem Umstand, dass für Bonomi vor dem Zweiten Weltkrieg gerade dieser Ort das wichtigste Feldforschungsgebiet war, in dem er die meisten Familien intensiv kennen lernte, mit denen er auch in der neuen Heimat am intensivsten korrespondierte. Es heißt jedoch auch nicht, dass alle *Budaörser* die Sprache gewechselt hätten: Neben einigen Einzelbriefen²⁷ schreibt eine Familie insgesamt zehn Briefe ausschließlich auf Deutsch, ohne Sprachwechsel²⁸.

In den Fällen, in denen die Sprache nicht gewechselt wird, wird kaum zu rekonstruieren sein, ob dies aus Gründen der Sprachkompetenz oder eines bewussten Verzichts geschieht.

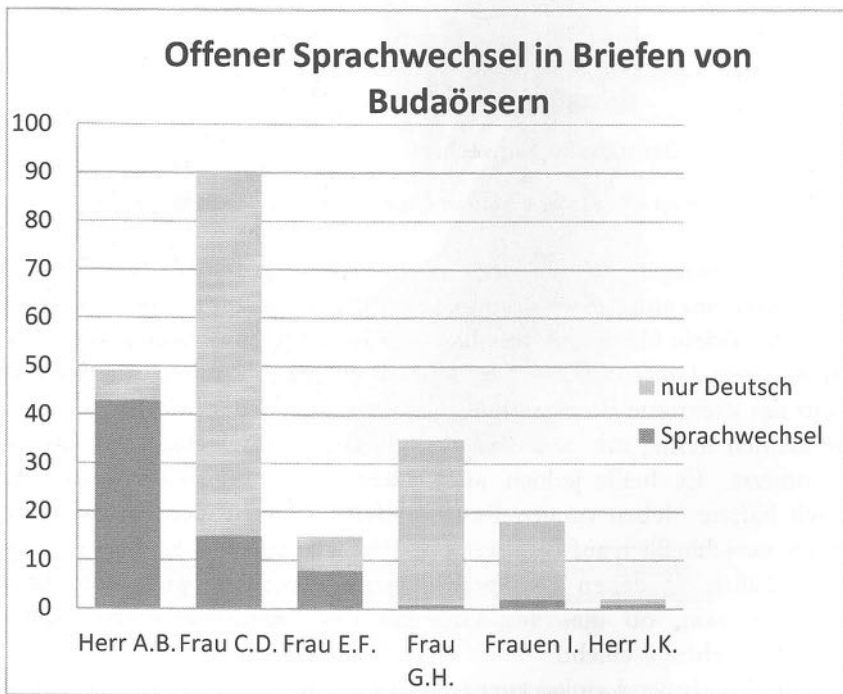
Es seien abschließend einige kurze vergleichende Ausführungen zu den Daten von *Budaörs* geboten. Unter insgesamt dreizehn einer Adresse zugewiesenen Einzelpersonen bzw. Familien sind sechs Einzelpersonen bzw. Familien, in deren Schriftzeugnissen kürzere oder längere Passagen mit ungarischer Sprache zu finden sind.

²⁷ 2/1/331; 2/1/332; 2/1/333; 2/1/437. Angemerkt sei jedoch, dass es in den drei Fällen um Fragebogenerhebungen bezüglich Musikkapellen geht, in einem Fall ergänzt mit einem längeren, frei verfassten Bericht. 2/1/437 ist Ergebnis von einem Fragebogen zum Thema „brauchen“, ebenfalls ergänzt durch einen freien Bericht des Absenders.

²⁸ 2/1/239 – 2/1/248.

Herr A.B.
 Frau C.D.
 Frau E.F.
 Frau G. H.
 Frauen (Geschwister) I.
 Herr J.K.

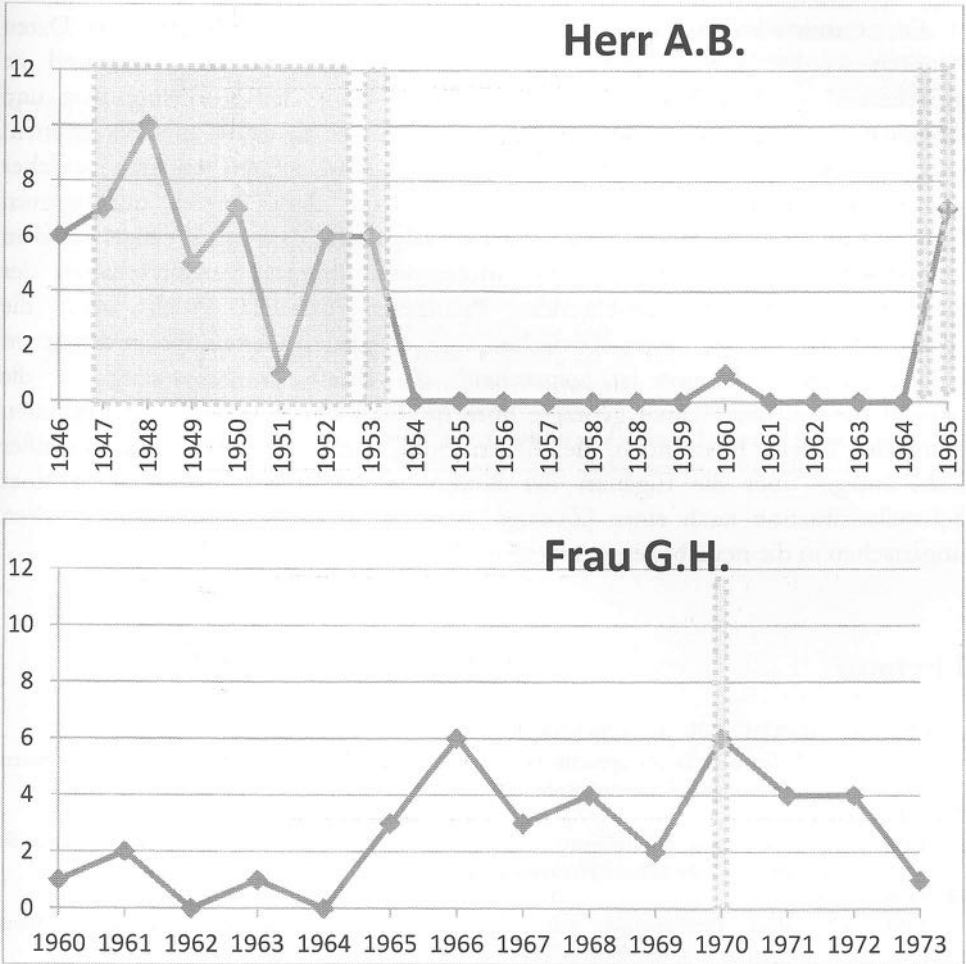
Ihre Schriftproduktion ist sehr unterschiedlich, und ebenso unterschiedlich fällt die Zahl der Sprachwechselstellen aus.



Graphik 4: Briefe mit und ohne Wechsel ins Ungarische

Während die letzte, 6. Säule mit zu niedriger Anzahl von Briefen sich kaum für eine quantitative Auswertung eignet, erlaubt der Datenvergleich bei den „Viel-schreibern“ doch einige Aussagen. Die Spannweite „der Neigung zum Sprachwechsel“ erstreckt sich zwischen zwei Polen einer imaginären Skala. Sie spannt sich zwischen Herrn A.B. in der ersten und Frau G.H. in der 4. Säule. Ersterer hat in seinen immerhin knapp 50 Briefen (noch dazu mit teilweise umfangreichen Seiten, also mit einer hohen Sprachproduktion) nahezu alle Brieftexte *mit* Sprachwechseln verfasst. Ihm steht sozusagen als Gegenpol Frau G.H. gegenüber (allerdings in

Vertretung einer Familie), die im Falle eines einzigen Briefes ins Ungarische wechselt. Bis auf die Passage in einem Brief verzichtet Frau G.H. konsequent auf einen Sprachwechsel, und dies bei immerhin 37 Briefen insgesamt. Wann genau erfolgt der Sprachwechsel? Chronologisch dargestellt sehen die beiden Korrespondenzverläufe mit (grober) Markierung der Zweisprachigkeit so aus:



Graphik 5: Gegenüberstellung der Sprachwechselstellen im Falle von zwei „Vielschreibern“

Während Herr A.B. in seiner gesamten Korrespondenzzeit wechselt, wechselt Frau G.H. nicht in der Anfangszeit, sondern erst in den 1970er-Jahren. Offensichtlich legte die Schreiberin in der konkreten Schreibsituation Wert darauf, – wohl aus einer besonderen Kommunikationsabsicht heraus – die Sprache zu wechseln.

Erst die in Vorbereitung befindliche detaillierte Analyse wird Näheres über die Gründe hierfür aussagen können, warum.

Bilanz und Ausblick

Es ist einleuchtend, dass für eine quantitative Erfassung viele weitere Daten benötigt werden, um sie den obigen ersten an die Seite zu stellen und sie korrelierend zu berücksichtigen: Neben dem Ablauf der Korrespondenz und Angaben zu Dichte und Umfang der Sprachproduktion wäre es etwa eminent wichtig, soweit dies aus dem Briefinhalt ermittelbar ist, zu eruieren, welcher Generation die Schreibenden angehörten. Anhand dieses ersten quantitativen Einblicks dürfte es dennoch bereits klar geworden sein, dass der Wechsel aus dem Deutschen ins Ungarische in den Briefen ein für das Sprachverhalten der Heimatvertriebenen zu beachtendes Phänomen darstellt. Auch wenn die sprachliche Integration dieser inzwischen abgeschiedenen Generation in der neuen Heimat längst vollzogen ist, „sprechen“ die Briefe als Selbstzeugnisse die besondere, von der Heimat geprägte Sprache der Ungarndeutschen im wahrsten Sinne des Wortes heute noch. Sie fördern Sprachmittel und -zeugnisse in großer Zahl zutage, über die Eigenart der Kommunikation von Menschen in einer Schwellensituation nach einer (Zwangs-)Migration auf dem Weg von der alten ungarischen in die neue baden-württembergische Heimat.

Literatur

- AUER, Peter – BARDEN, Birgit – GROSSKOPF, Beate
 1993 Dialektwandel und sprachliche Anpassung bei „Übersiedlern“ und „Übersiedlerinnen aus Sachsen“. *Deutsche Sprache*. 1. 80–88.
- BAUSINGER, Hermann
 1956 Beharrung und Einfügung. Zur Typik des Einlebens der Flüchtlinge. *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen*. 2. 9–16.
- BONOMI, Eugen
 1961/1964 Mein Briefwechsel mit heimatvertriebenen Deutschen aus dem Ofner Bergland/Ungarn. *Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde*. 157–187.
 1964 Mein Weg als Volkskundler. Nebst einem Verzeichnis der Veröffentlichungen. *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*. 8. 273–290.
 1977 *Mein letzter Wille*. Handschrift v. 31.7.1977. 4 Seiten. Signatur: 3/012.
- ENGEL, Ulrich
 1955 *Mundart und Umgangssprache in Württemberg*. Tübingen.
 1956 Die Sprache der Heimatvertriebenen und das Schwäbische. *Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde*. 90–111.

MARCHUT Réka

- 2014 *Töréspontok. A Budapest környéki németiség második világháborút követő felelősségre vonása és annak előzményei (1920–1948).* Budapest–Budaörs.

PABLY, Saskia – SCHELL, Csilla

- 2015 *Budaörsi kitelepítettek levelei Bonomi Jenőnek. Egy néhány a levélváltás gyakoriságára vonatkozó adat elemzése.* Acta Ethnologica Danubiana. 17. 223–228.

PROSSER-SCHELL, Michael

- 2012 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.* 188–216. Stuttgart

SCHELL, Csilla

- 2016a Eugen Bonomis Briefwechsel mit Heimatvertriebenen. Zur geographischen Zuordnung der Briefe und zur Bedeutung der Korrespondenz. In Radek, Tünde – Szilágyi-Kósa, Anikó (Hg.): *Wandel durch Migration.* 75–86. Veszprém

- 2016b „... aber wen[n] man sich Deutsch beken[n]t darf man nicht mehr nachhause wen[n] es einmal soweit kom[m]t / ... de ha az ember németnek vallja magát, akkor nem mehet majd haza, ha arra kerül a sor“ – adatok egy Württembergbe kiűzött budaörsi család integrációjához magánleveleik tükrében. *Pro Minoritate. Németek a második világháború után a keleti blokkban.* (Hg. Ágnes Tóth) Nyár. 19–46.

- 2017 „Ja das ist sehr ri[c]htig. Itt se kellünk[,] ott se kellünk“ – Sprachwechsel/Kode-Umschaltung in Briefen einer heimatvertriebenen Frau aus Ungarn in den Jahren 1947–1953. In Philipp, Hannes Niclas – Ströbel, Andrea Maria (Hg.): *Deutsch in Mittel-, Ost und Südosteuropa. Geschichtliche Grundlage und aktuelle Einbettung* (Forschungen zur deutschen Sprache in Mittel, Ost und Südosteuropa, FzDiMoS, 5). 162–188. Regensburg: Verlag Pustet



*Elek Bartha, Melinda Marinka, Hans-Werner Retterath und Róbert Keményfi
im Seminarraum des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen
(Foto: M.M. 2013.)*

Sathmarschwäbische Heimatbücher als Erinnerungsorte und als ethnografische Quellen

Kurze Begriffserklärung und Entstehungsgeschichte

Als Einstieg zum Begriff *Heimatbuch*¹ im Allgemeinen kann man festhalten, dass wir hierbei mit einem „unbekannten Massenphänomen“² zu tun haben, das als geschriebenes „geschichtliches Erinnerungsmaterial“³ angesehen werden kann und das sich auf diese Weise zur Erforschung des Geschichtsbewusstseins einzelner Gruppen hervorragend eignet – ein Erinnerungsort, der für die Ethnografie unter Anwendung einer angemessenen Quellenkritik ebenfalls einen Quellenwert hat.⁴

Obwohl „Heimatbuch“ meistens in Zusammenhang mit der Vertreibung der Deutschen nach 1945 verwendet wird, können diese Werke nicht ausschließlich als eine Erfindung der „*Vertriebenenliteratur*“ eingestuft werden, da die Entwicklungsgeschichte dieser Schrifttradition bis zum Anfang des 19. Jahrhundert zurückreicht.⁵ Hier möchte ich nur einige Eckdaten nennen und zwei wichtige Wissenschaftlerinnen vorstellen, die sich mit dem Thema aus einer holistischen Perspektive befasst haben.

Jutta Faehndrich führt die Erscheinungsgeschichte des „Heimatbuchs“ bis zur Einführung der sog. „Heimatkunde“ als Unterrichtsstoff zurück.⁶ Faehndrich bezeichnete das Konzept Heimatkunde von Christian Wilhelm Harnisch von 1816

¹ Eine längere und überarbeitete Version dieses Beitrags erschien auf Ungarisch: Marinka 2012a: 344–368. Die Forschungen der Autorin wurden von der MTA-DE Ethnology Research Group (*MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport*) unterstützt. Weiterhin wurde die Studie im Rahmen und mit Förderung der Ausschreibung Nr. K 115886 des Nationalen Forschungs-, Entwicklungs- und Innovationsamtes (ungar. *NKFIH*) erstellt.

² Faehndrich 2010: 6.

³ Szilágyi 1986: 10.

⁴ Das Heimatbuch könnte zwar unter der Kategorie der *Oral History* oder vielleicht auch noch der *Public History* thematisiert werden, es gilt aber auch im einfachen historischen, literarischen und ethnografischen Sinne als ein einzigartiges Schriftwerk. Zu *Oral History* vgl. Weber 2010: 293–298. Unter strukturellem und thematischem Gesichtspunkt kann das Heimatbuch eher als eine Grenzgattung aufgefasst werden, in der Charaktermerkmale der „Erinnerungsdorfbeschreibung“ (vgl. Szilágyi 2001: 73.) gefärbt mit autobiografischen Zügen zum Vorschein kommen.

⁵ Siehe dazu Faehndrich 2011: 44.

⁶ Faehndrich 2011: 44–53.

als eine Grundlage für die Entstehung der Gattung „Heimatbuch“,⁷ und von diesem Konzept ausgehend hat sie die idealtypischen Merkmale des Heimatbuchs beschrieben.⁸

Neben Faehndrich sind noch die Feststellungen der ungarischen Forscherin *Katalin Oroszné Takács* zu erwähnen, die die Entstehung der Gattung eindeutig mit der sogenannten Heimatbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts verbindet. Nach *Katalin Oroszné Takács* komme in diesen Schriftstücken vom Ende des 19. Jahrhunderts eine ideologisch gewordene Heimatsvorstellung der „Heimatkunst vor und diese Schriften seien demzufolge als Vorläufer des „Heimatbuchs“ anzusehen.⁹ Während Anfang des 19. Jahrhunderts Heimatkunde und damit zusammen der Heimatbegriff im Sinne von Harnisch mit den Bestrebungen nach der Entdeckung der eigenen Traditionen gleichzusetzen war, wurde Heimatkunde Anfang des 20. Jahrhunderts neu interpretiert und entsprach nun einer Art irrationalen „Heimweh“, in dem sich tagespolitische und gesellschaftliche Positionen niederschlugen.¹⁰ Anzumerken ist außerdem, dass Faehndrich eine Historiografie der ethnografiebezogenen Beiträge verfasste, *Katalin Oroszné Takács* hingegen das Heimatbuch als literarische Kategorie verwendete und die Entstehung dieser Schrifttradition, d.h. den Ursprung der Gattung Heimatbuch, erforschte.

In der Entwicklungsgeschichte der Gattung bringen die Nachkriegsjahre des Zweiten Weltkrieges eine Wende mit sich: die Generation der Aussiedler oder Vertriebenen, die den Zweiten Weltkrieg miterlebt hat, widmet sich intensiv dem Schreiben. Durch die Nostalgiewelle der 1960er- und 1970er-Jahre, die quasi als eine Reaktion auf die Entfremdung der Vertriebenen oder der Aussiedler von ihrer alten Heimat zu deuten ist, sind die Heimatbücher der zweiten Generation erschienen. Für die Aussiedler und Vertriebenen zog die Auseinandersetzung mit der Gegenwart, dem Fremden bzw. mit der Angst vor dem Vergessen der einstigen Urheimat den Anspruch auf eine intensivere Rückbesinnung nach sich. Die Beschäftigung mit diesen Fragen führte also in den 1980er-Jahren dazu, dass die Anzahl der Heimatbücher sprunghaft anstieg.¹¹

⁷ Harnisch zitiert in Faehndrich 2010: 56.

⁸ Faehndrich 2010: 74–75. Faehndrich geht ausführlich auf den literarischen Ausgangspunkt der Gattung ein. Faehndrich 2010: 65–67.

⁹ Oroszné Takács 2007: 20.

¹⁰ Faehndrich 2010: 60–61.

¹¹ Oroszné Takács 2007: 33–34.

Ein Beispiel für sathmarschwäbische Heimatbücher

Die Heimatbücher aus den meisten von Deutschen besiedelten Gebieten Europas wurden in irgendeiner Form schon aufgearbeitet, die Schriften in Verbindung mit den Sathmarer Schwaben blieben jedoch außer Acht. Die Heimatbücher, die bei den Sathmarer Schwaben ebenfalls verbreitet sind, spiegeln in ihren Ausgaben eher die Besonderheiten der zweiten und dritten Generation nach 1945 wider. Die meisten von diesen Büchern sind in der Zeit vor der politischen Wende bzw. in den 1990er-Jahren entstanden. Nach 2000 wurden solche Werke massenhaft publiziert, vor allem im Selbstverlag. Die Zeit des Erscheinens liegt eindeutig in der Epoche, als in den einzelnen lokalen Gesellschaften und in den umgesiedelten Gruppen zugleich der Anspruch auf die Neubetrachtung der Identität aufgekommen war. Um die Gruppe zu erhalten, werden unterschiedliche Repräsentationsmodi ins Leben gerufen, die ihre ethnische und konfessionelle Verschiedenheit verdeutlichen. Der Grund für die Beliebtheit solcher Bände liegt nicht nur in der Erstellung eines Freiraums für die Erinnerungsarbeit, sondern diese Bücher können auch als Teil des Identitätsmanagements, als Möglichkeit zur Repräsentation verstanden werden. Da die Anzahl der Bände der Sathmarschwaben recht beträchtlich ist, werde ich mich im Weiteren auf einen ausgewählten Band mit dem Titel *Mezőpetri története* (dt.: Geschichte von Petrifeld)¹² von *Rudolf Merli*¹³ beschränken und den ethnografischen Quellenwert und eine mögliche kritische Interpretation dieser Gattung darstellen. Darüber hinaus sollen dabei einige allgemeine Merkmale dieser Schriftstücke identifiziert werden. Besondere Aufmerksamkeit erhält bei der Analyse, wie der Zeitraum 1867–1945 im Band dargestellt wird.

¹² Petrifeld (rum. Petrești, ungar. *Mezőpetri*) gehört zu den sathmarschwäbischen Dörfern, die in Rumänien liegen. Seine Entwicklungsgeschichte reicht ins Mittelalter zurück, die erste urkundliche Erwähnung stammt aus dem Jahr 1332 als *Mezen-Petri*. Wegen der Türkenherrschaft, des Freiheitskampfes von *Ferenc Rákóczi* (Jahrhundertwende des 17.–18. Jahrhunderts) und Epidemien war das Dorf Anfang des 18. Jahrhunderts entvölkert, bald wurde es mit Ungarn und ab 1742 mit Schwaben besiedelt.

¹³ *Rudolf Merli* (1929–2013) geboren in Petrifeld. Er war nach seiner Weihe als Pfarrer 30 Jahre lang im Komitat Sathmar und in seinen letzten mehr als 20 Jahren in Bubesheim in Deutschland im Dienst. Das Werk *Merlis* ist – über seinen Pfarrerdienst hinaus – stark von seiner Verbundenheit mit seiner Heimatregion und von der Bestrebung nach der Erhaltung der sathmarschwäbischen Identität geprägt. In der deutschen Zeitschrift der ausgesiedelten Sathmarer Schwaben *Sathmarer Heimatbrief* hat er regelmäßig kurze Beschreibungen schwäbischer Gemeinden in der Sathmarer Diözese publiziert. Er war Herausgeber eines Bandes von *István Vonházy*, der in Petrifeld geboren wurde und als Professor für Sprachwissenschaften tätig war. Das oft zitierte Werk setzt sich mit der Ortsgeschichte der Deutschen im Komitat Sathmar auseinander. Diesen „kleineren“ Werken folgten einige umfangreiche Monografien, so hat er auch die Geschichte von Petrifeld und Fienen geschrieben. Er ist 2013 gestorben und wurde in Petrifeld beigesetzt.

Auf Grund der Untersuchung der Bücher der Sathmarschwaben wurde festgestellt, dass der Zweck für die Erstellung derselbe ist, wie bei dem „idealtypischen Heimatbuch“¹⁴, nämlich die Errichtung eines Denkmals. Die Bände sind demzufolge einigermaßen als Bewältigungsversuche kollektiver Traumata zu deuten. Sie ermöglichen eine Lösung bzw. einen Abschluss der aus der Zwangsmigration resultierenden Krise. Die Motivation des Autors *Rudolf Merli* ist in dieser Hinsicht von Bedeutung, da hier die Absicht, das Erbe weiterzugeben, mit der Rückbesinnung, mit dem Moment der Errichtung eines Denkmals für die kommende Generation vermischt auftritt. Diesen subjektiven Charakter der Gattung kann man durch ein Interview mit dem Autor meistens nachweisen. Ein persönliches Interview mit *Rudolf Merli* wäre noch Bestandteil der Forschung gewesen. Das Interview hatte ich noch 2007, als ich ihm begegnete, vereinbart. Wegen seines Gesundheitszustandes konnte aber das Gespräch nicht zustande kommen. Die mir vermittelten Informationen stammen von Personen, die ihn persönlich kannten. Unabhängig davon ist es bei solchen Arbeiten – soweit möglich – empfehlenswert, den Autor im Rahmen eines persönlichen Gesprächs nach seinem ethnischen Selbstverständnis zu befragen, da man seine Ansichten auf diese Weise facettenreicher kennenlernen kann als anhand der Informationen in seinen Büchern.

Weiterhin ist es denkbar, dass das Vorwort der Bände das Bekenntnis des Urhebers enthält und diese Einstellung bestätigt. Das lässt sich im Band, den ich als Beispiel ausgewählt habe, auch feststellen:

*„Ich habe mich bemüht, die Vergangenheit und die Gegenwart vorzustellen, damit das kommende Geschlecht davon lernt, weil Geschichte Lehrmeisterin des Lebens ist. Und aus dieser Vergangenheit und Gegenwart lässt sich lernen: Wie und auf welche Art und Weise sollen wir unser Leben für die Zukunft gestalten und bauen sowohl zu Hause in Petrifeld als auch irgendwo im Westen, wo viele aus Petri stammende Menschen leben.“*¹⁵

Die Zeilen *Merlis* geben die Zielgruppe, an die sich das Buch richtet, eindeutig an; von *Merli* werden sowohl die Umgesiedelten als auch die zu Hause Gebliebenen angesprochen. Die Benennung der Zielgruppe gehört also auch zu den Charakteristika der Bände, so wie das Vorausschicken der Funktion und des Zwecks.¹⁶

Im ethnografischen Sinne kann man die Nutzbarkeit der Bände bereits auf Grund der vorigen Ausführungen einschätzen. Wir haben uns ein detaillierteres

¹⁴ Fachndrich 2011: 67.

¹⁵ Merli 1999: 5. Diese und alle weiteren Übersetzungen aus dem Ungarischen sind von *Sándor Trippó*.

¹⁶ Neben *Merli* könnte ich noch die Werke zahlreicher einheimischer (nicht umgesiedelter) Pfarrer aus den meisten sathmarschwäbischen Ortschaften erwähnen, wobei diese Personen die Beschreibung der Gemeinde für ihre Mission halten bzw. hielten, um das ethnische Bewusstsein weiterzugeben und zu verstärken.

Bild verschaffen können, indem wir die quellenkritische Analyse des Bandes von *Rudolf Merli* durch die Feststellung intertextueller Verhältnisse vorgenommen haben. Der untersuchte Band stellt eine schriftliche Repräsentation der individuellen Identität dar. Bei einer Betrachtung des Bandes als Narrativ soll jedoch die Autoren-Einstellung (Forscherattitüde) der Einzelperson, die die eigene Umgebung beschreibt, nicht unbeachtet bleiben. In diesem Vorgang kann der Urheber grundsätzlich als „Zeitzeuge mit großem Wissen“¹⁷ betrachtet werden, da das Wissen, das in der ethnografisch-historischen Dorfbeschreibung vermittelt wird, zum einen auf dem auch von den Geschichtswissenschaften bevorzugten Quellenmaterial basiert und zum anderen aus dem eigenen kulturellen Umfeld stammt. Aus ethnografischer Sicht liefert es Daten, die einerseits die selbst erlebten, andererseits die gesammelten „Beiträge des Volks- bzw. Gruppenlebens“¹⁸ aus dem Zeitraum vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 20. Jahrhunderts widerspiegeln. Auf diese Weise liefert der Autor nicht nur Daten mit einem Dokumentationswert, sondern auch eine Art gesellschaftliche Darstellung der Epoche im klassischen ethnografischen Sinne. Die von ihm vermittelte Datenmenge kann als Ergänzung oder sogar als Grundlage für ein heutiges Forschungsprojekt in der beschriebenen Region dienen.

Immerhin sollte beachtet werden, dass ein Teil der Erzählungen auf Erinnerungen basiert, so ist es anzunehmen, dass selbst bei scheinbar objektiven Aussagen nicht auszuschließen ist, dass der Verfasser ein entstelltes oder falsches Bild vermittelt.¹⁹ Wie die meisten schriftlich festgehaltenen Erinnerungen dieser Art²⁰ werden also dabei nicht nur das Gedächtnis, die Erfahrungen, Bräuche und die Narrative der eigenen ethnischen Umgebung des Autors übermittelt, sondern es lässt sich auch eine bewusste Sammeltätigkeit erkennen, die auf schriftlichen Quellen basiert. Das primäre Quellenmaterial besteht hierbei aus wissenschaftlich fundierten geschichtlichen, ethnografischen, sprachwissenschaftlichen, dialektologischen, soziologischen und statistischen Arbeiten. Dieses umfangreiche Material wurde – soweit vom politischen System (von der jeweiligen Selbstverwaltung) ermöglicht – auch mit Dokumentationen von staatlichen und kirchlichen Archiven

¹⁷ Szilágyi 2001: 70.

¹⁸ Szilágyi 2001: 72.

¹⁹ Szilágyi 1986: 8. Das Problem wird auch bei Faehndrich aufgegriffen. Bei ihr wird die Erinnerung als Teil des menschlichen Symbol- und Bezugssystems, als soziale Konstruktion der Wirklichkeit aufgefasst. In diesem Sinne können wir aber nicht von falschem oder realem Gedächtnis sprechen, sondern nur noch von einer falschen Gedächtnisquelle. Der sich Erinnernde hat einzelne Erinnerungen im neuropsychologischen Sinne nicht als eigene Erfahrung erlebt, sondern er hat welche von jemand anderem gehört, interpretiert diese jedoch als eigene Erinnerungen. Faehndrich 2011: 28–29.

²⁰ Faehndrich 2011: 41. In vielen Fällen erscheint während der Erstellung des Textes nicht nur das eigene Gedächtnis in den narrativen Äußerungen wie „*Ich erinnere mich*“; „*Erinnere ich mich richtig*“, sondern es baut sich auch das Erlebnismaterial von den Landsleuten in den Text ein. Vgl. Merli 1999: 246.

ergänzt. Der Band *Merlis* nimmt zum Beispiel häufig Bezug auf Dokumente wie *Historia Domus* der Ortschaft bzw. *Canonica Visitatio*. Diese sind, wie allgemein bekannt, nicht nur Querschnitte des religiösen Lebens zum Zeitpunkt der Besuche, sondern sie gewähren auch Einblicke in andere Bereiche des Lebens des Volkes bzw. der erforschten Gruppe aus der Zeit der Jahrhundertwende des 19.–20. Jahrhunderts.²¹ Durch die intertextuellen Bezüge des Bandes von *Merli* wird dementsprechend ersichtlich, dass er mehrere frühere Arbeiten, die von Laien geschrieben wurden oder in wissenschaftlichem, vorwiegend in linguistischem Kontext erschienen sind, als grundlegende Texte (ungar.: *architextus*) verwendet hat. Zugleich setzt er als laizistischer Ethnograf an und bettet die Erfahrungen seiner Feldforschungen in den Text mit ein und instrumentalisiert diese als Bestätigung seiner Feststellungen.

Es lohnt sich, dem Band auch unter einem rein folkloristischen Gesichtspunkt Aufmerksamkeit zu widmen. Grundsätzlich gilt es als eine allgemeine Besonderheit, dass die Bände nach 1945 eine größere Menge an Folkloredaten enthalten. Der Grund dafür ist, dass diese Folkloredaten im Gedächtnis des Kollektivs erhalten geblieben sind.²² Die Bände enthalten im Allgemeinen Beschreibungen über Bräuche, Aberglauben, Feiertage und kürzere Sammlungen von Volksdichtungen. Die folkloristische Bedeutung von *Merlis* Band liegt einerseits in der Veröffentlichung der Räubergeschichten, außerdem können wir anhand der Aussagen, die im Haupttext eingebettet sind, vieles über die Traditionen und Bräuche der Ortschaft und über die der Sathmarer Schwaben im Allgemeinen erfahren. Die Bräuche des sozialen und des religiösen Lebens in der Zwischenkriegszeit und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind in unterschiedlichen Kontexten ebenfalls anzutreffen. Anhand dieser Beschreibungen kann man daraus folgern, wann bestimmte Elemente dieser Bräuche aufgegeben und wann neue Elemente oder sogar Bräuche aufgegriffen oder eingeführt wurden.²³

²¹ So eine Information ist beispielsweise, dass die Abschaffung des unter den jugendlichen Sathmarer Schwaben geläufigen Brauchs des *Fensterms* (ungar. *fenstrálás*) auf die Intervention der Kirche zurückzuführen ist, da die Kirchenvorstände vermutlich aus Prüderie die Treffen der Mädchen und Jungen unter dem Fenster beargwöhnt haben. Vgl. Merli 1999: 181. Der Brauch ist seit der Zwischenkriegszeit nicht mehr üblich.

²² Der Mangel an gegenständlichen Angaben mit ethnografischem Bezug ist der geringen Anzahl an überlieferten Gegenständen zu verdanken. Kalinke 2000: 9. Die Gegenstände aus Erinnerung mit geometrischer Genauigkeit zu beschreiben waren nur diejenigen imstande, die angemessen qualifiziert waren. Ein Beispiel dafür ist der Band *Fienen* von Josef Czumbil. Czumbil 1975.

²³ So berichtet *Merli* von einer Erinnerungs-Veranstaltungsreihe vom Jahr 1995, die zum Andenken an die Opfer des Zweiten Weltkriegs und der Deportation organisiert wurde. Merli 1999: 251.

Der Zeitraum zwischen 1867 und 1945 im Buch *Merlis*

Wenn wir die Zeitperiode zwischen 1867 und 1945 betrachten, können wir keinen thematischen Teil im Band finden, der sich insbesondere dieser Epoche widmet. Es gibt jedoch mehrere Beschreibungen, die die Geschehnisse innerhalb dieser Periode in kürzerer oder längerer Form erläutern. So erfahren wir z.B., dass es Anfang des 20. Jahrhunderts in Petrifeld 232 Häuser mit 1409 Einwohnern gab, aus denen sich 1212 zur deutschen, 137 zur ungarischen und 51 zur rumänischen Nationalität bekannten. In dieser Zeit galten die Ungarn und die Rumänen nicht als Grundbesitzer, sondern eher als Knechte und Dienstleute. Was die konfessionelle Zusammensetzung anbelangt, waren die Meisten römisch-katholisch und nur wenige griechisch-katholisch und kalvinistisch. Die Bevölkerungszahl der Gemeinde erhöhte sich nach dem Ersten Weltkrieg, so lebten im Jahre 1931 in Petrifeld 1556 römisch-katholische, 28 griechisch-katholische und 4 kalvinistische Einwohner.²⁴

Merli berichtet auch über Katastrophen, wie zum Beispiel darüber, dass 1875 kurz nach dem Dreifaltigkeitssonntag die Kirche abbrannte. Deswegen mussten die Messen in einem Raum der Schule zelebriert werden. Eine Folge dieses Geschehens war es auch, dass die sonst tiefreligiösen Schwaben die Heiligen Messen in dieser Zeit weniger besuchten.²⁵

Merli schreibt auch über die Pfarrer der Gemeinde, über das Schulwesen und geht ausführlich auf die Monarchie und auf die deutsch-ungarische Frage der Schwaben in der Zwischenkriegszeit ein.²⁶

Von den eingehend ausgeführten Themen möchte ich die Tätigkeit des Pfarrers *János Brázay*, die Geschichte des Ersten Weltkrieges und die Problematik der Assimilierung der Schwaben erwähnen, da diese einen identitätsstiftenden Charakter haben:

János Brázay, der von 1866 bis 1906 Pfarrer in Petrifeld war, hat 1886 ein Werk geschrieben, dessen Titel lautet: *Emléklapok a Mezőpetri község r.k. plébánia történetéből a templom százéves jubileumára* [Erinnerungsblätter aus der Geschichte der römisch-katholischen Pfarrei der Gemeinde Petrifeld anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der Kirche]. Diese Schrift kann man zwar nicht als Heimatbuch bezeichnen (der Autor stammt nicht aus Petrifeld), trotzdem könnte man diese Veröffentlichung als einen Vorgänger der Heimatbuchtradition betrachten. Wegen seiner inhaltlichen, funktionellen Charaktermerkmale und der Motivation des Autors weist das Werk Ähnlichkeiten mit den sathmarschwäbischen Heimatbüchern auf. *Brázay* wollte, wie

²⁴ Merli 1999: 10.

²⁵ Merli 1999: 137.

²⁶ Merli 1999: 183–187.

alle Laien und ausgebildeten Autoren der meisten idealtypischen Heimatbücher, ein Denkmal errichten, einen Erinnerungsort schaffen.²⁷

Merli verlässt sich auf diese Schrift und benutzt sie als Grundlage, aber betrachtet die Feststellungen von *Brázay* mit Quellenkritik. Zum Beispiel erwähnt *Merli*, dass *Brázay* die Kirchenverwalter nur innerhalb der Zeitperiode zwischen 1820 und 1886 aufzeichnet. *Merli* hat diese Forschung schon weitergeführt und zählt die Kirchenverwalter von Petrifeld von 1820 bis 1940 auf.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang noch, dass beide Personen und beide Werke unter den Petrifeldern sehr bekannt sind. Beide spielten eine sehr wichtige Rolle zur Zeit ihrer Veröffentlichung, und auch heute sind sie von großer Bedeutung. Vor mehr als hundert Jahren war die Tätigkeit von *Brázay* also ebenso wichtig, wie die *Merli*s und beide Schriften verfügen dementsprechend über eine identitätsstiftende Funktion, gelten als Mittel kollektiver Identitätsstiftung.

Das zweite Thema, auf das ich noch näher eingehe, ist der Erste Weltkrieg: In der Beschreibung von *Merli* werden nur wenige Grundinformationen über die Geschichte des Krieges mitgeteilt und ausführlicher geht es um die Geschehnisse in der lokalen Gesellschaft. So erfahren wir, dass mehrere Bauern aus Petrifeld ihr Geld auf der Bank hatten, um eine große traditionelle Hochzeit für ihre Söhne oder Töchter halten zu können. Wegen der Kriegskosten ist das Geld aber verloren gegangen, so hatten die Jugendlichen nichts für ihr gemeinsames Leben. Einen weiteren Verlust bedeutete, dass die meisten 17-jährigen Jungen an die Front geschickt wurden, und davon 43 ums Leben gekommen sind. Im Jahr 1943 wurde im Andenken an die Gefallenen ein Denkmal errichtet, und eine große Gedenkfeier aus diesem Anlass organisiert. *Merli* teilt auch die Namen der Kriegsgefallenen mit. Weitere ethnografische Quellen über diese Epoche sind die verschiedenen Fotos im Band, wie z.B. über Soldaten des Ersten Weltkrieges, über das Denkmal für den Helden des Ersten Weltkrieges, über die Teilnehmer am Einweihungsfest des Denkmals.²⁸ Aus *Merli*s Aufzeichnungen, die er mit Hilfe von älteren Petrifeldern anfertigte, erfahren wir noch über die Geschichte der Glocken, die während des Ersten Weltkrieges aus militärischen Gründen zum Einschmelzen abgeliefert werden mussten.²⁹

Als Letztes möchte ich noch das Thema der Assimilierung der Sathmarer Schwaben ansprechen und erläutere kurz, wie die Kirche und die Staatsgewalt mit dieser Frage umgegangen sind. Diese Problematik wirft auch heute interessante Fragen auf, und die Autoren, die sich in ihren Schriften je zu diesem Thema geäußert haben, können folgenderweise gruppiert werden: einige Autoren beschreiben dieses Phänomen z.B. aus einer subjektiven Perspektive, wobei die

²⁷ Vgl. *Brázay* 1886: 1.

²⁸ *Merli* 1999: 236–238.

²⁹ *Merli* 1999: 141.

Entwicklung entweder als positiv oder als negativ eingestuft, und die ungarische Herrschaft als Ursache der Assimilierung der Sathmarschwaben angesehen wird. Andere beschreiben diese Erscheinung aber aus einer objektiven Perspektive und wenden sich den Leuten in den einzelnen lokalen Gesellschaften zu, die dieses Phänomen miterlebt hatten. Nicht nur im ungarischen, sondern auch im deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs sorgt diese Frage immer wieder für heftige Debatten und Auseinandersetzungen. *Merli* versucht in seinem Buch über die Assimilierung objektiv zu berichten, aber trotzdem ist es schwierig, seine Schilderung genau einzuschätzen. Anhand meiner Feldforschungsergebnisse kann ich nun feststellen, dass man die Nachwirkungen jenes Konflikts der Zwischenkriegszeit, der zwischen den Schwäbischstämmigen mit ungarischer Loyalität und mit deutscher Loyalität entstand und der die lokale Gesellschaft teilte, auch noch heute spüren kann.³⁰

Schlussbemerkungen

Aus ethnografischer Sicht kann man feststellen, dass das Heimatbuch, diese neuartige, als Erinnerungsort interpretierte „Ortsmonografie“ des 20. und 21. Jahrhunderts im identitätsstiftenden Prozess der Sathmarer Schwaben als eine Art strategisches Element funktioniert. Dasselbe gilt auch für die Schriften und Aufzeichnungen der Daheimgebliebenen. Infolgedessen dient die Gattung Heimatbuch funktionell als ein neuartiges schriftliches Mittel zur Weitergabe des Brauchtums anstelle der mündlichen Tradierung. Sie fördert das Wiedererlernen von Elementen des Brauchtums, die in den lokalen Gesellschaften schon in Vergessenheit geraten sind, und diese Schriften können unter ethnografischem Aspekt als eine Art Anschlussdokument zur Vergangenheit verstanden werden, das die notwendige Verbindung zum Phänomen „erfundene Tradition“³¹ für die einzelnen Kleingemeinschaften herstellt.

Der Beitrag wurde aus dem Ungarischen von Sándor Trippó übersetzt.

³⁰ Vgl. Marinka 2012b: 31–34. Über die Assimilierung der Sathmarer Schwaben schrieb auch Bernadett Baumgartner. Vgl. Baumgartner 2010.

³¹ Vgl. Kovács 2006.

Literatur

- BAUMGARTNER Bernadett
 2010 *Kisebbség a kisebbségben. A Szatmár megyei németek a két világháború között 1918–1940.* Doktori értekezés. Pécs: Pécsi Tudományegyetem
<http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/baumgartnerbernadettephd.pdf>
 (Zugriff: 20.08.2011)
- BRÁZAY János
 1886 *Emléklapok a Mezőpetri község r.k. plébánia történetéből a templom százéves jubileumára.* Nagykároly: Seper Kajetán
- CZUMBIL, Josef
 1975 *Fienen, meine unvergeßliche Heimat im Gebiete Sathmar, Karol.* Cleveland, Ohio [sic]: Classic Printing Corp.
- FAEHNDRICH, Jutta
 2010 Entstehung und Aufstieg des Heimatbuchs. In Beer, Mathias (Hg.): *Das Heimatbuch. Geschichte, Methodik, Wirkung.* 55–83. Göttingen: V&R unipress
 2011 Eine endliche Geschichte. Die Heimatbücher der deutschen Vertriebenen. *Visuelle Geschichtskultur, 5.* Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag
- KALINKE, M. Heinke
 2000 Zur Geschichte und Relevanz autobiographischer Quellen. In Kalinke, M. Heine (Hg.): *Brief, Erzählung, Tagebuch. Autobiographische Dokumente als Quellen zu Kultur und Geschichte der Deutschen in und aus dem östlichen Europa. Schriftenreihe des Johannes-Künzigt-Instituts.* Band 3. 7–22. Freiburg
- KOVÁCS Ákos
 2006 *A kitalált hagyomány.* Pozsony: Kalligram
- MARINKA Melinda
 2012a „Heimatbuch“ – egy sajátos műfaj jellemzőiről és néprajzi hasznosíthatóságáról. *Ethnographia.* 123. 4. 344–368.
 2012b Vándorlásformák és kulturális hatásuk egy romániai sváb település lokális társadalmában. *Néprajzi Látóhatár.* 2012/4. 25–44.
- MERLI Rudolf
 1999 *Mezőpetri története.* Mezőpetri–Bubesheim
- OROSZNÉ TAKÁCS, Katalin
 2007 *Die zur Erinnerung gewordene Heimat. Heimatbücher der vertriebenen Ungarndeutschen.* Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar. Doktori Diszertáció. doktori.btk.elte.hu/lit/orosznetakacs/diss.pdf (Zugriff: 12.08.2012)
- SZILÁGYI Miklós
 1986 *Gyűjtőmódszerek és forráskritika a néprajztudományban. Folklor és etnográfia 26.* Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék
 2001 *Néprajzi forráskritika.* Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó
- WEBER, Renate und Georg
 2010 Zur Produktion von Heimatbüchern. Erfahrungen, Beobachtungen, Reflexionen. In Beer, Mathias (Hg.): *Das Heimatbuch. Geschichte, Methodik, Wirkung.* 279–308. Göttingen: V&R unipress

Zur Situation von Volkskunde und Ortsgeschichte 1960–1989

Monografische Darstellungsversuche als Dokumente der Zeitgeschichte

Eine der spannendsten und faszinierendste Fragestellung in der Wissenschaftsgeschichte ist es, wie gewisse Theorien zur Geltung kommen und zu maßgebenden Leitgedanken werden bzw. wie diese Erklärungssysteme durch andere Interpretationsmuster und Gedankennetzwerke ersetzt werden.¹ Neben der „reinen“ Interpretation der Struktur des Paradigmenwechsels (Thomas Kuhn²) erschien aufgrund der erlittenen Geschichte der Region in Mittel- und Osteuropa in den zeitgeschichtlichen Untersuchungen eine mit enthaltene, sensible Aufmerksamkeit, mit der die Forschenden im Bereich der Humanwissenschaften an die wechselseitige, für jede Epoche zu entdeckende Verbindung zwischen Politik und Wissenschaft herangehen, – im Gegensatz zu den Natur- und Biowissenschaften – auf eine natürliche Art und Weise.

In diesen Fällen stellt sich die Frage, über welche Kanäle, institutionellen Netzwerke und Personen Politik und Wissenschaft sich gegenseitig beeinflussen und was für Ideen sich als Ergebnis dieses Zusammenspiels herauskristallisieren, um als richtungsweisende wissenschaftliche Interpretationsmöglichkeiten zu fungieren oder sogar mit dem Anspruch auf politische Umsetzung aufzutreten. Tiefergehende wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen kamen heute bereits zur Einsicht, – und diese Erkenntnis gilt beinahe schon als trivial –, dass diese Beziehung (Politik und Wissenschaft) nicht einmal bei einer totalitären Herrschaftsausübung zwangsweise (und immer) direkte wissenschaftstheoretische Aufträge bzw. eine unmittelbare Einflussnahme seitens der Politik bedeutet. Vielmehr handelt es sich darum, dass Institute, Lehrstühle, Wissenschaftler in Anlehnung an die historischen Traditionen ihrer Wissenschaft, die (von der Staatsgewalt nahegelegte) Situation der Nation/des Volkes, ihre Ausbildung bzw.

¹ Eine Kurzform der Studie ist in ungarischer Sprache unter dem Titel *Kádár vidéki kis világai. A „helytörténeti mozgalom“* [Kleine ländliche Welten von Kádár. Die „ortsgeschichtliche Bewegung“] in der ungarischen Zeitschrift für Museologie *Múzeumcafé* erschienen. (Keményfi 2016: 75–97.) Die Studie wurde im Rahmen und mit Förderung der Ausschreibung Nr. K 115886 des Nationalen Forschungs-, Entwicklungs- und Innovationsamtes (ungar. NKFIH) erstellt.

² Kuhn 2001.

die ideologischen Grundpfeiler der Staatsgewalt – manchmal organisiert, aber überwiegend unbewusst und unabgestimmt – zusammen die Initiative ergreifen und die den Zielsetzungen des jeweiligen Staatswesens entsprechenden wissenschaftsgerechten Erklärungen als ein im Endeffekt detailliertes, facettenreiches theoretisches Netzwerk erarbeiten. Anschließend fügen sie diese ideologischen Muster in die Nationalgeschichte und in die wissenschaftliche Tradition ein.

Umgekehrt formuliert geht es darum, was für – bewusste oder sogar unbewusste (verdeckte) – sekundäre Ziele (ggf. eine erwartete „Selbstzensur“) hinter der primären, fachlichen Deutung der wissenschaftlichen Untersuchungen stehen, die dank dem historischen Abstand bzw. der Auflösung der ideologischen Verbindlichkeiten heutzutage bereits aufgeweicht und mit zahlreichen kleinen Erklärungsansätzen zu entlarven sind.

Als besonders faszinierend erscheint die Anwendung eines solcherart ausgerichteten Ansatzes für die Interpretation von einer Vielzahl von ortsgeschichtlichen Monografien, die in Ungarn von den 1960er-Jahren bis zum Zerfall der sogenannten sozialistischen Gesellschaftsordnung (1989/1990) entstanden sind, zumal die ungarische Ethnografie am Ende der 1980er-Jahre auf die beiden vergangenen Jahrzehnte bereits selbst unter dem Gesichtspunkt zurückblickte, dass – trotz der Tatsache, dass akademische Arbeit zwar geleistet war (Zusammenstellung von Nachschlagewerken und Märchenkatalogen; Vorbereitung einer neuen Synthese, Erstellung des ethnografischen Atlas) – *originelle* ethnografische Quellenveröffentlichungen bzw. wissenschaftliche Abhandlungen zu dieser Zeit beinahe ausschließlich im Rahmen dieser Monografien herausgegeben wurden.³ Fernerhin entfaltete sich eine wahre „ortsgeschichtliche Bewegung“.⁴ Wollen wir uns folglich von der *Art* der Grundlagenforschung in diesen Jahrzehnten in den Organisationen, die zu den Landkreismuseen gehörten bzw. von denen zusammengefasst oder sogar kontrolliert waren, einen Überblick verschaffen, gelten diese Bände für uns bei diesem Vorhaben als unverzichtbare zeitgeschichtliche Dokumente. Denn:

„Vom Anfang der 1970er-Jahre an leisten museologische Gemeinschaften aus Geografen, Neuzeithistorikern, Archäologen, Kunsthistorikern und Ethnografen in mehreren Organisationen von Landkreismuseen und in den Museen von größeren Städten eigentlich die Arbeit von kleinen Landschaftsforschungsinstituten (*Debrecen, Miskolc, Szolnok, Pécs* usw.).“⁵

³ Kósa 1989: 267–270. Zur Auffassung der ungarischen Ethnografie der Epoche in deutscher Sprache: Balassa–Ortutay 1979. <http://mek.oszk.hu/02700/02791/html/> (Zugriff: 31.01.2018).

⁴ Szilágyi 1984a: 118.

⁵ Kósa 2001: 226. Übersetzung von Péter Munkácsi. Alle weiteren Zitate aus ungarischen Quellen sind auch Übersetzungen von Péter Munkácsi.

Obwohl als Herausgeber der ortsgeschichtlichen Monografien nicht die Museen selber, sondern die örtlichen (Gemeinde-, Stadt- oder Komitats-)Räte bzw. die Patriotische Volksfront⁶ oder sogar die regionalen Basisorganisationen der USAP⁷ auftraten, waren es überwiegend die am jeweiligen Ort lebenden, in den Museumsorganisationen tätigen Experten, die diese Bände schrieben. Um die ortsgeschichtlichen Monografien als *zeitgeschichtliche Quellen* zu interpretieren, brauchen wir ein wissenschaftliches Paradigma, das imstande ist, das den Charakter der Forschungen prägende geistige Umfeld in der jeweiligen Epoche über diese Texte aufzuzeigen oder mindestens teilweise erfassbar zu machen.

Johannes Fabian (1937–) hat anhand seiner Feldforschung eine anthropologische Erkenntnislehre ausgearbeitet, die ihr Augenmerk auf die von den Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten gestellten Fragen, nämlich auf die Möglichkeiten der Repräsentation richtet. Was ist also die Erkenntnis, die sich als Ergebnis der Modalitäten der Vermittlung für die jeweiligen Epochen aufzeigen lässt? Der kanonische Weg der wissenschaftlichen Darstellung reicht für das Verständnis der Vergangenheit nicht. Diejenigen Umstände sind ebenfalls aufzuzeigen bzw. in diesen Deutungskontexten zu setzen, die sich auf den Prozess bzw. die Möglichkeiten der Erkenntnisgewinnung selbst beziehen. (Dabei kann es auf die Aufdeckung der „Bewegungsräume und Zwangsläufigkeiten“ oder der Struktur des Vorbereitetseins und der Erkenntnis der Wissenschaftler ankommen.)⁸ Diese bislang als zweitrangig behandelten Inhalte tragen zum Verständnis bei, das heißt, der Abgleich der als primär betrachteten Textkorpora mit den beziehungsrelevanten Kommentaren bringt uns der Klärung des einst ggf. nicht einmal erkannten Bedeutungshintergrundes näher. Fabian setzt den Schwerpunkt bei der Interpretation der Texte auf Offenheit und Freiheit. Der sachkundige Rezensent von Fabians Werk beschreibt den Kontext:

„Bislang konnten Anthropologen ihre Textproduktion und die Darstellung ihres aus der Forschung resultierenden Wissens dem Leser als Endprodukt ihrer Bearbeitung in Form von Reisebeschreibungen, Monographien, Essays oder literarischen Texten präsentieren. Spätestens mit dem sogenannten „*Literal Turn*“ in der Anthropologie wurde diese Art der Wissenspräsentation einer scharfen Kontroverse unterzogen, die sich auf den Prozess der Produktion und Präsentation von Wissen, Texten und Erfahrungen fokussierte.“⁹

⁶ Die Patriotische Volksfront war eine gesellschaftliche Massenorganisation unter der Kontrolle der herrschenden Partei (1954–1990). Sie verfolgte das Ziel, die recht heterogene Gesellschaft für die Durchsetzung der Ziele des Sozialismus auf eine kontrollierte Art und Weise zu vereinen.

⁷ USAP: Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei (ungar. „*MSZMP*“). Abkürzung der herrschenden Staatspartei in Ungarn (1956–1989).

⁸ Fabian 2008: 21–38.

⁹ Drubig 2010: 271.

Fabian bringt in seinem theoretischen Ansatz eigentlich das Prinzip „Gedächtnis und Text“ zur Geltung. Wobei die Texte an sich auch heutzutage präsent sind – hier und jetzt: die ortsgeschichtlichen Veröffentlichungen –, der Vorgang, das heißt der Akt der Texterstellung (Forschung) aber bereits in der Vergangenheit liegt. Fabian meint, dass die Spannung zwischen den beiden Ebenen (Vergangenheit und Gegenwart) am besten durch breitbandige bzw. thematisch facettenreiche Kommentare überbrückt werden kann.¹⁰

„Der Kommentar wird in diesem Modell zum Memorandum: In ihm werden Beobachtungen, Statements, Erklärungen und Bezüge hergestellt, die unserem Gedächtnis dabei helfen, zwischen dem, an das wir uns erinnern sollten, wenn wir den Text lesen, zu unterscheiden.“¹¹

In den letzten Jahrzehnten wurde der traditionelle Feldbegriff der Ethnografie radikal umgeschrieben, die neuen Wege der Forschung haben zahlreiche Möglichkeiten zur Interpretation von (physischem, imaginärem und virtuellem) Raum und Zeit aufgezeigt.¹² Das Feld kann sich im Archiv selbst erschöpfen oder aber den gemeinschaftlichen Prozess der Erstellung einer Museumsinstallation umfassen.¹³ Erachten wir die ortsgeschichtlichen Veröffentlichungen dementsprechend als Feld, bekommen wir *einen gut anwendbaren Ansatz* zur Hand, um diese Arbeiten als zeitgeschichtliche Dokumente zu interpretieren, das heißt, die Bände als *geschriebene Register* zu analysieren.¹⁴ Fabian nimmt auf Foucault Bezug und plädiert in seinen anthropologischen Untersuchungen für ein der Foucaultschen Problematisierung entsprechendes, vorsichtiges Vorgehen.

„How can one write a history of the present, which necessitates a reading of history based on a question formulated today, that is not a projection of today's preoccupations onto the past? [...] This kind of projection is sometimes called 'presentism,' and is a type of ethnocentrism: sticking onto the past a concern that holds true only, or principally, for our time.“¹⁵

Aus geschichtlichem Kontext der Bände sind also Erkenntnisse zu gewinnen über bewusste und unbewusste Inhalte bezüglich der Umstände der *einstigen* Forschung. Das heißt, wir sind in der Lage, Erkenntnisse über die Struktur und Entwicklung der *damaligen gesellschaftlichen Vorstellungen*, die *sich durch die Schreibweise manifestieren*, zu gewinnen und zu vermitteln. Es geht um den sogenannten *Zeitgeist*,

¹⁰ Fabian 2008: 117–123.

¹¹ Drubig 2010: 273.

¹² Fabian 2014 (1983); Bonz 2016: 19–36.

¹³ Eisch–Hamm (Hg.) 2001.

¹⁴ Keszeg 2011: 187

¹⁵ Castel 1994: 239; Siehe noch dazu Gyáni 2000a: 100–101.

ein Begriff der sich heute auch schon in der ungarischen Wissenschaft durchsetzen konnte und – der auf einen, die jeweilige Epoche prägenden Sprachgebrauch bzw. eine Art Denkweise, Mentalität (in unserem Fall in der Ortsgeschichtsschreibung) abzielt. Die grundsätzlich von den Medien suggerierten Bilder waren in den osteuropäischen Einparteiensystemen oft von bewussten und unbewussten Intentionen, erwarteten Mustern und festgelegten Rahmen der politischen Ideologie umwoben. Die Enthüllung der Denkschemata der Vergangenheit als eine Schicht des Gedächtnisses bzw. das Verständnis und die Entlarvung von deren eventuell fiktiven Aspekten gelten als die komplexeste und facettenreichste Aufgabe zeitgeschichtlicher Ansätze.¹⁶

„Die Erforschung und Aufzeichnung der Vergangenheit, die Periodisierung der Vergangenheit des Ortes, die Entdeckung und Interpretation der Ursachen und Folgen der relevanten Ereignisse, die einen Wendepunkt in der Vergangenheit des Ortes darstellen, die Belebung der Vergangenheit mit den Akteuren der lokalen Gesellschaft wurden den Bedürfnissen der lokalen Gesellschaft untergeordnet. [...] Die Identifizierung, Sammlung, Sicherung und Aufbereitung der Dokumente und Daten haben für die wissenschaftliche Arbeit Transparenz geschaffen, die Beschäftigung mit der Vergangenheit wurde im Raum der Gemeinde zu einer geläufigen Tätigkeit. Über die wissenschaftlichen Arbeiten hinaus ist die Erstellung und Herausgabe bzw. die positive Aufnahme von naiven, unprofessionellen Dorfgeschichten-Manuskripten nach dem Motto „Geschichte über uns“ im 20. Jahrhundert bemerkenswert. [...] Der Ortshistoriker gilt zugleich als Wissenschaftler und Beamter. Es haben sich die Gewohnheiten der Dokumentierung, Quellenverwaltung, Datenaufbewahrung und Geschichtsschreibung herausgebildet – die Gewohnheit des Gebrauchs der Ortsgeschichte hat sich etabliert.“¹⁷

Die historiografischen Werke, in denen die sich auf die Schichten der Volkskultur fokussierenden Schriften und Kapitel der „Ortsgeschichtlichen Bewegung“ angeführt werden, unterstreichen die lückenfüllende Bedeutung und die eine enorme Menge an Daten ergebende Grundlagenforschung dieser Arbeiten und es wird, wie oben erwähnt, in den wissenschaftsgeschichtlichen Rückblicken dargelegt, dass diese Art von Arbeiten die sechziger und siebziger Jahre praktisch maßgeblich kennzeichnete, überdies stellten diese mit den benachbarten Wissenschaftsbereichen zusammen umgesetzten, umfangreicheren Vorhaben die beinahe einzige Möglichkeit für Feldforschung dar.

In der Tat geht es dabei darum, dass die sich in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entfaltende Volksgeschichte, die als Wissenschaftszweig gerade für die Relevanz der ortsgeschichtlichen Forschung bzw. die Einbeziehung neuer Quellengruppen plädierte, aufgrund der Schnittstelle zur national-

¹⁶ Siehe dazu Gyáni 2000b: 128–144, insbesondere: S. 136–137; Gyáni 2000c: 145–160.

¹⁷ Keszeg 2014: 57; als Synthese: Keszeg 2008.

sozialistische Ideologie, wegen der Adaptierung des ethnisch-rassistischen Volksbegriffes, der als Lehre zur Unterstützung der Einheit der Ungarn im Karpatenbecken und dadurch zur historischen Begründung der territorialen Revision dienen konnte, nach 1945 ohne Rechtsnachfolger aufgegeben wurde.¹⁸ Ebenso sind die komplexen, mit dem Namen von *István Györfly* (1884–1939) verbundenen orts- und nationalitätengeschichtlichen Untersuchungen aufgrund der nach der Wende im Jahr 1948 endgültig abgelehnten ideologischen/nationalen Inhalte von der Palette der Ethnografie verschwunden (siehe unten im Detail). Diese Zäsur (bzw. ideologische *Tabula rasa*) heißt jedoch zugleich, dass sich die auf die Entdeckung der örtlichen Geschichte ausgerichteten Forschungen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts auf von der Sichtweise der Volksgeschichte abweichende ideale Grundlagen gestützt haben.

Nach Durchsicht dieser Studienbände¹⁹ kommen wir zum Erkenntnis, dass es hierbei um nicht weniger geht als darum, dass die von den 1960er-Jahren an immer stärker werdende Ortsgeschichten-Forschung die *Architektur des gemeinsamen Wissens* neu zu definieren versuchte.²⁰ Es geht darum, dass diejenigen gemeinschaftlichen Kenntnisformen, deren komplexes Gewebe die örtliche Gesellschaft organisiert (Beziehungen, Entfernungen, Muster), in den Monografien aus dem wirklichen Bedeutungskontext *herausgenommen* werden und diejenigen historischen Ereignisse, die diese Inhalte (Formen des Alltagslebens bzw. erlebte liminale Situationen: kollektive Tragödien, Kriegserfahrungen) bestimmen, das heißt, die Gemeinschaft *in der Tat* organisieren, *umformuliert* werden. Die entstandenen Werke sind von der Dualität von im herrschenden (anzuwendenden) Sprachgebrauch *erzählbar-nicht erzählbar* gekennzeichnet. Die Sichtweise der Bände ist grundsätzlich von der bewusst-unbewusst formulierten, in die Machtverhältnisse (in den Diskurs - Foucault) eingebetteten *Absicht* geprägt, dass die Monografie die Formen des täglichen Organisationsprozesses, den mentalen Zustand, die Gedächtnisschichten der örtlichen Gemeinschaft, die Bewertung des komplexen Gewebes aus Bruchlinien in der Gesellschaft, die Vielzahl der parallelen, eventuell sogar miteinander konkurrierenden Vergangenheiten auf eine Art und Weise überschreibt²¹, dass das Werk „*Den einen*“ (das heißt *einzigsten*) beschränkten geschichtlichen Weg aufzeigt – eine Laufbahn, die eigentlich *zielgerichtet* war. Die Ereignisse der Vergangenheit führten *zwangsweise* zur gesellschaftlichen Wende, folglich zu den *einheitlichen* volksdemokratischen Verhältnissen der *Gegenwart*.

¹⁸ Eine kritische Untersuchung der sog. Volksgeschichte befindet sich in Erős 2016: 91–110.

¹⁹ Die dem Aufsatz zugrunde liegenden ortsgeschichtlichen Bände sind unter Primärliteratur aufgelistet.

²⁰ Keszeg 2008: 92–94.

²¹ Gyáni 2007a: 187–207.

(„Im Laufe des sozialistischen Aufbauprozesses [...] ändert sich das Leben der Gemeinde grundlegend, die hoffnungslose Not und Armut vor der Befreiung sind heute nur noch Erinnerungen aus der Vergangenheit.“²²; „Wir möchten die Ansicht stärken, die Kummer und Vergnügen des Heimatlandes vollkommen in der Strömung der landesweiten Entwicklung sieht. Dies lässt sich aber nur erreichen, wenn wir die Geschichte der Stadt, die zu unseren Tagen führte, in ihrer Wirklichkeit darstellen. [...] In unserer Thematik wird der Geschichte des letzten Vierteljahrhunderts ein eigenes Kapitel gewidmet. Dadurch wollten wir die Wichtigkeit der geschichtswirksamen Kraft unserer Zeit hervorheben.“²³; „Im Gemeindeleben ging 1891 mit der sozialistischen Arbeiterbewegung ein neuer Moment einher, der bereits den Weg für unser Zeitalter bereitet hat.“²⁴)

Die auf diese Weise erlebte (geschriebene) Vergangenheit ist demnach eine Verpflichtung für die Zukunft. Für die örtliche Umsetzung der verbindlichen, bereits bewussten, gelenkten, nicht spaltenden gesellschaftlichen *Entwicklung*.²⁵

(„[...] inmitten einer ununterbrochenen wirtschaftlichen Entwicklung ist unsere Gemeinde [...] zum Kulturzentrum geworden. Diese Rolle von *Kistelek* wurde nach der Befreiung immer stärker. [...] Wir sind aktive Mitwirkende und mal ruhige, mal unruhige Zuschauer eines gesunden Entwicklungsprozesses. Diese Rolle von *Kistelek* wurde nach der Befreiung immer stärker. [...]“²⁶; „Die Entwicklung, der Aufschwung und die Umwandlung der ungarischen Städte heutzutage lässt sich am deutlichsten in den einstigen riesigen Dörfern und Landstädten der Ungarischen Tiefebene (*Afföld*) beobachten.“²⁷; „In diesem Buch möchten wir die Wirkungsweisen, Fehler und Tugend der Vergangenheit darstellen, um zu erkennen, was diejenige Kraft ausmachte, die die Entwicklung vorantrieb bzw. behinderte. [...] In der Gegenwart gilt es, uns die Traditionen aus der Vergangenheit eine Lehre sein zu lassen [...]“²⁸; „*Orosbáza* entwickelte sich aus dem Dorf der Großbauern und landarmen Bauern zu einem rasant wachsenden, industriellen und landwirtschaftlichen Zentrum. [...] Die Darstellung der Geschichte und der Volksbräuche der vergangenen Zeiten soll letzten Endes der Zukunft dienen.“²⁹ „Ein berechtigter Anspruch der Ortsbewohner ist die getreue Schilderung der Vergangenheit und die analytische Entdeckung des revolutionären Wandels der heutigen Zeit. [...] Durch die Zusammenschau von Vergangenheit und Gegenwart lassen sich die Umrisse der künftigen Entwicklung unserer Gemeinde vor Augen führen.“³⁰)

²² Szabó (Hg.) 1973a: 304.

²³ Rácz (Hg.) 1973: 9, 18.

²⁴ Szabó 1973: 5.

²⁵ Richtlinien: Pach 1982: 11–20; Vitányi 1982: 295–306.

²⁶ Juhász 1976: 11–12.

²⁷ Ikvai (Hg.) 1982: 5.

²⁸ Gaál 1978: 5.

²⁹ Nagy (Hg.) 1965: 17.

³⁰ Balassa (Hg.) 1980: 5. – Das Vorwort vom Ratsvorsitzenden zum Band über die Geschichte von *Alsónémedi* summiert die wichtigsten Zielsetzungen des „staatlichen Paradigmas“ der Ortsgeschichtsschreibung.

Den Zeitgeist charakterisieren Sprachgebrauchscodes und damals gültige sprachliche Ausdrucksweisen am signifikantesten. Victor Klemperer (1881–1960) hat sich in seinem seither weltberühmt gewordenen Notizbuch (LTI) bereits vor sechzig Jahren mit den Metaphern der machtpolitischen Ausdrucksweise, dem Sprechstil und den Tendenzen zur Vereinfachung auseinandergesetzt. Untersuchungen in den letzten Jahrzehnten haben das Funktionsnetzwerk der machtpolitischen Ausdrucksweisen vielschichtig analysiert. Damit Leitsprüche und Symbole auch über die Medien funktionieren und die Empfänger erreichen, müssen mehrere Voraussetzungen erfüllt sein.

(Die Verbindung zwischen Medium und Empfänger soll mit der gleichen Botschaft maximal gesichert sein; unter den Empfängern soll sich eine gemeinsame Lesart der Botschaft etablieren; in den kleingemeinschaftlichen Netzwerken soll über die Botschaft Einverständnis herrschen und die Botschaft soll bei der nachträglichen Besprechung personifiziert werden; die Botschaft soll als etwas Anzunehmendes wahrgenommen werden, das heißt, das Medium soll nicht bloß als Träger, sondern auch als Erscheinungsform der Macht fungieren; Periodizität der Botschaft; kontinuierliche Wiederholung; Ritualisierung der formellen Merkmale der Botschaft; ständige Aktualisierung der Botschaft; die Belebung der Alltagsgeschehnisse mit beliebigen Bedeutungen bzw. die Medien sollen diese Bedeutungen als für die gesamte Gesellschaft gültig aufzeigen.³¹)

Wie die facettenreichen Auslegungen und anthropologischen Mikrountersuchungen die Besonderheiten im Sprachgebrauch der Epoche in diesen Rahmen stellten, so können wir die beinahe *uniforme* Sprechweise und die begrifflichen Metaphern („tätige Zusammenwirkung“, „aktive Mitwirkende im Entwicklungsprozess“, „Gemeinschaftscharakter“, Heimatliebe; „die Vergangenheit ist der Weg zur Zukunft“, „Liebe zum Vaterland“, „sozialistische Zukunft“, „kein passiver Teilnehmer, sondern Mitbauender, Schaffender“, „die Traditionen der Vergangenheit sind Unterpfand der Zukunft“, „rasanter Fortschritt“, „die Kenntnis der Vergangenheit ist die Basis für die Erreichung der sozialistischen Ziele“) der ortsgeschichtlichen Monografien interpretieren und als Zeitzeugen beschwören.

Wie oben erwähnt, trug die vorwiegend in den formellen Vorworten, einleitenden Kapiteln, aber auch in den fachlichen Abschnitten als zusammenfassender (weiterführender) Abschluss der einfachen, *beschreibenden* Kapitel verwendete Phraseologie, die *lineare*, das heißt, eine determinierte Aufeinanderfolge der Ereignisse aufzeigende Sichtweise zur Entstehung der Sprechweise bei, welche es zum Ausdruck brachte, dass der zurückgelegte Weg an jedem Ort zur Zwangsläufigkeit der derzeitigen Gesellschafts-/Produktionsverhältnissen führte.

³¹ Biró 1993: 37–56.

„Die Vergangenheit spielte dahingehend eine Rolle, sofern die Pointe der jeweiligen Narration etwa wieder auf die Notwendigkeit der bestehenden Ordnung verwies. [...] Das Selbstbild und der Repräsentationsmechanismus der Ára Kádár [...] entbehrte des historischen Arguments komplett.“³²

Die beinahe einheitliche Struktur der ortsgeschichtlichen Bände, die Umsetzung einer Betrachtungsweise, die grundsätzlich enorme empirische und Archivdatenumengen enthielt bzw. ausgehend von diesen durchaus als produktionsorientiert erschien und sich zugleich auf den „Wandel der produzierenden Kräfte“ konzentrierte, hat dem Gedächtnis der von den örtlichen Gemeinschaften (und Personen) *tatsächlich* erlebten persönlichen und kollektiven lokalen Vergangenheiten nicht gedient, sondern diese eben *ausgelangt*. Die einheitliche Struktur bezieht sich nicht nur auf die wissenschaftliche Reihenfolge bei der Darstellung des jeweiligen Ortes (geologische/geografische Beiträge zur Einleitung, anschließend die Kapitel der Geschichte und Ethnografie), sondern die Periodisierung bzw. die Gliederung der Beiträge mit den Schwerpunkten Bevölkerung und Bereiche der Wirtschaft in den einzelnen Epochen bewegen sich auch intern in einem einheitlichen Rahmen.

In der vorliegenden Abhandlung habe ich bis zu diesem Punkt das Wort „lokal“ bewusst vermieden, da Lokalität gerade *Vollständigkeit* bedeutet. Die erlebte Vergangenheit fasst in „Orte“ bzw. in erzählte und immer wieder *neu* erzählte Geschichten geschriebene Ereignisse zusammen.³³ Infolge der Geschichte Ungarns im zwanzigsten Jahrhundert erlebte die ungarische Gesellschaft mehrfach grundlegende Erschütterungen. Die Geschichten, persönlichen und kollektiven Tragödien, der Folgen von Krisen, Kriegszerstörungen, Friedensabkommen, politischen Strukturwechseln haben sich tief ins Gewebe des örtlichen Gedächtnisses eingepägt. Gerade eben sind es aber die Erinnerungsschichten der in der Vergangenheit erlebten (erlittenen) Ereignisse, die die Lokalität ausmachen, das heißt, die die örtliche Bindung organisieren sowie die *erlebten* Narrative des jeweiligen Ortes in Verbindung mit den großen nationalen Trauerfälle und gesellschaftlichen Wenden (z. B. 1920, 1944/45, 1948/49, natürlich 1956 oder eben die Zwangskollektivierung³⁴), die in den Bänden komplett fehlen. Die vielschichtige Beziehung zwischen Geschichte und Erinnerung³⁵, die theoretischen Fragen der Determiniertheit von Erinnerungspolitiken sind zwar erst in den letzten Jahrzehnten in den Vordergrund geraten, es lässt sich jedoch behaupten, dass die Vergangenheit, die eine in einer schematisierten strukturellen Ordnung aufgestellte,

³² György 2005: 46.

³³ Appaduraj 2003: 178–199.

³⁴ Zeit des Beschlusses zum Abschluss des Ersten Weltkrieges: 1920; Zeit der Machtergreifung der Kommunisten: 1948/49 Jahr des bewaffneten Aufstandes gegen die kommunistische Partei: (Oktober) 1956.

³⁵ Nora 1990; Gyáni 2007b: 89–110.

die lokalen Szenen überschreibende und generalisierende Ortsgeschichtsschreibung darstellte, genau *die Erlebnismgemeinschaft der Heimeligkeit eliminiert* hat.³⁶ Obwohl die Monografien anhand der Aufbereitung der örtlichen (das heißt individuellen) Datensammlungen entstanden, richten sich die narrativen Rahmen der lokalen Vergangenheiten an die staatlichen „Vorgaben“ und erscheinen bloß als örtliche Abdrücke der nationalen Geschichte. Die Monografien *repräsentierten* im Rahmen des „organisierten Vergessens“³⁷ als Erinnerungseratz (mit dem Terminus der Erinnerungsforschung: als provozierte Erinnerungsformen³⁸) entgegen dem Inhalt der Bände anstelle der lokal erlebten historischen Vergangenheit nicht die Vergangenheit, sondern die *Gegenwart* des Ortes.

(„Die nähere Vorgeschichte des Sozialismus – im Gegensatz zur fernen Vergangenheit – erbringt den Nachweis dafür, wozu eine arbeitsame Gemeinschaft fähig ist, wenn ihre Mitwirkung und beharrliche Arbeit für gute und fortschrittliche Zwecke gefragt ist“³⁹)

Obwohl die Bände größtenteils zur Stärkung der „sozialistischen Heimatliebe“ mit Einbeziehung von Museumsorganisationen und Experten im Rahmen der sog. „*Bewegung Heimatkunde*“ unter der Ägide der Patriotischen Volksfront entstanden sind, hat die Darstellung der mit homogenisierten Metaphern beschriebenen, formalisierten örtlichen Vergangenheiten⁴⁰ die wahren, auf lokaler Ebene gemeinschaftsformenden Traumata und somit die *tatsächlich* erlebte, lokale Bindung (oder: „Ortsliebe“) formende und stärkende *Ortsgeschichte* der ungarischen Geschichte verdrängt.⁴¹ Dieser Ansatz führt zum Ergebnis, dass die Monografien *gerade das gesetzte Ziel nicht umsetzen*. Das Unsichtbarwerden der Traumata, der individuellen und gemeinschaftlichen Schicksale hat die Begründung der Gesellschaftsordnung untermauert. Gib es in der Tat keine (oder lediglich eine formelle) Vergangenheit, werden die Ziele und Ergebnisse der Gegenwart bzw. die auf die Erzielung dieser Werte abzielende (ideologische) Ordnung aufgewertet.⁴²

Demselben Zweck dient das zwiespältige Erscheinen von *Sichtweise und Umfang*. Das bedeutet, dass die einzelnen Kapitel bis auf einige Zitate, einleitende Sätze nicht von der erwarteten, verpflichtenden Marx’schen Lehre durchtränkt waren. Ein Kompromiss der Geschichtswissenschaft: Darf man gesellschaftliche Prozesse unter Zuhilfenahme von in Westeuropa entstandenen theoretischen Gesichts-

³⁶ György 2005: 67.

³⁷ Erős 1992: 99.

³⁸ Erős 1992: 97.

³⁹ Bárh (Hg.) 1984: 6.

⁴⁰ Szabó 1998: 97–126.

⁴¹ Assman 2006: 217–234.

⁴² György 2005: 47.

punkten nicht untersuchen bzw. keine sozialgeschichtlichen Horizonte in Betracht ziehen, soll die Staatsgewalt mindestens stillschweigend von der mechanischen Wiederholung der ideologischen Lehrsätze des politischen Systems absehen. Wenn es keine Theorie gibt, bleibt ein einziger Weg übrig, nämlich die „Wirklichkeit“ quantitativ aufzudecken.⁴³ Dementsprechend dominieren in den Bänden anstelle der Anwendung der herrschenden Ideologie oder irgendeiner(!) Theorie die aus der Aufbereitung einer enormen Menge an Quellen gewonnene, einfache, für die früheren Epochen der Wissenschaften charakteristische, positivistische Anhäufung bzw. eine simple, beschreibende Mitteilung dieser Daten sowie die lineare Auswertung der Ortsgeschichte. In der Geschichtsschreibung dieser Art – da der theoretische Ansatz fehlt – herrscht eigentlich die Auffassung „Daten gelten als historische Fakten“.⁴⁴ Aus dieser Schreibweise ergibt sich ferner, dass die Monografien aufgrund des Prinzips „Ereignis gleich quantitative Angabe“ eine riesige Datenflut und zahlreiche statistische Tabellen umfassen, um durch den gewaltigen Umfang der Bände das „Gewicht“, also die (angenommene) Wichtigkeit des jeweiligen Ortes zu repräsentieren.⁴⁵ Anders formuliert bedeutet diese Schreibweise, dass die Monografien, die generalisierten Geschichten zusammenfassen, dafür da sind, die *derzeitige* bzw. *künftige* Entwicklung des jeweiligen Ortes zu verkörpern.⁴⁶ Die auf diese Weise geschaffene, einlinige Geschichte dient im Wesentlichen dem neuen, stillschweigenden Gesellschaftsvertrag, der im Interesse der Konsolidierung in den 1960er- und 1970er-Jahren – in diesem Fall – bestrebt war, statt Aufscheuchen des vielfältigen Durcheinanders der örtlichen Vergangenenheiten, Halbvergangenheiten, Erinnerungen Sicherheit im Alltag zu gewähren.⁴⁷

⁴³ Über diese Auffassung (positivistische Forschung der „Wirklichkeit“) als postideologischer Weg: Takács 2012: 100.

⁴⁴ An der Stelle bedanke ich mich bei dem Historiker *Tamás Csiki* für den obigen frappierenden Satz und für die vortrefflichen Gespräche zu diesem Thema.

⁴⁵ Z. B.: *Kecel*: 1215 Seiten, *Orosbáza* I-II: 1750 Seiten; *Mezőberény* I-II: 1006 Seiten; *Mőzs*: 504 Seiten; *Mezőkövesd*: 796 Seiten – Es trifft jedoch auch zu, dass die Bände dank der tüftigen Arbeiten an den beschriebenen Orten eigentlich als eine Art leicht zugängliche, gut brauchbare Archiv-, Daten- und Statistiksammlungen fungieren.

⁴⁶ Als zeitgeschichtliche Quellen gelten auch diejenigen Kapitel, die in mehreren Bänden auftauchen und den Zweck bzw. Ablauf der durchgeführten Forschungen selbst darstellen und – trotz der unterschiedlichen Vorbereitung der jeweiligen Forscher – den Gemeinschaftscharakter bzw. die Wichtigkeit der einheitlichen Sichtweise unterstreichen. – Szabó (Hg.) 1973a: 545–547; Bárh (Hg.) 1984: 1203–1211.

⁴⁷ Zur Epoche siehe Rainer M. 2011: 95–214; Rainer M. (Hg.) 2004.– An der Stelle bedanke ich mich bei *Attila Selmeczy Kovács*, dass er mit mir recht spannende Gespräche über die Thematik geführt hat, bei *Vilmos Keszeg* für seine hervorragenden Briefe sowie bei *Gábor Biczó* für seine Arbeit, die mein Wissen im Bereich Erkenntnistheorie erweitert hat sowie für seinen Einsatz im Lektorat.

Obwohl die Wichtigkeit der Ortsgeschichtsschreibung von der sich in der Zwischenkriegszeit entfaltende Volksgeschichte besonders hervorgehoben wurde und diese Schule – wie oben erläutert – die Einbeziehung neuer Quellengruppen in die lokalen Forschungen befürwortete, ging sie nach 1945 ohne Nachfolge zu Ende. Dies bedeutet jedoch nicht gleichzeitig, dass die Erkennung der Wichtigkeit der im Rahmen der Volksgeschichte erarbeiteten Methodik, der örtlichen Datenbestände (bspw. Flurbezeichnungen, Grundstücksdokumente, Grundbücher, Karten, Dokumente aus Familienarchiven, Personenstandsbücher, Lesezirkelprotokolle) und deren Aufbereitung keinen Teil der Geschichtsschreibung der Ára Kádár gebildet hat. Den ortsgeschichtlichen Abhandlungen verliehen daher die Ausführlichkeit, Gründlichkeit, die Detailliertheit, die Einbeziehung von kleinen, erhellenden Fakten und der daraus resultierende beträchtliche (beschreibende) Umfang wissenschaftliches Gewicht. Gehen wir von diesem Punkt noch einen Schritt weiter, ist auch festzustellen, dass die Anfertigung der einen oder anderen Studie dieser Art für die Fachleute in den Museen ernsthafte Arbeit und eine zeitaufwendige Aufgabe darstellte. Die Möglichkeiten zur wissenschaftlichen Forschung auf Landkreisebene waren in diesen Jahrzehnten derart beschränkt, dass die geistigen Kräfte teils aus Zwang, teils als bewusstes Machtprogramm eigentlich gebunden bzw. durchzuführenden Aufgaben zugewiesen wurden. In Siebenbürgen war der Fall genau umgekehrt wie in Ungarn. Ortsgeschichtliche Forschungen durften gar nicht betrieben werden. Zur Etablierung der dako-romanischen Kontinuitätstheorie wurde die Geschichte einfach politischer Aufsicht unterzogen. In Rumänien wurden die Personenstandsbücher von den Pfarrgemeinden per Präsidialerlass abgefordert; die Ortsgeschichtsschreibung stand ohne Quellen da.

Ethnografie und Ortsgeschichte

In der thematischen Struktur der ortsgeschichtlichen Bände wurde den Kapiteln der Ethnografen, die zur Darstellung des ländlichen Lebensstils und der wirtschaftlichen Struktur am besten geeignet waren, ein hoher Stellenwert eingeräumt. Die Historiografie der ungarischen Ethnografie fasste bereits in mehreren Einzelbänden und Buchkapiteln die Tendenzen der Forschungen in der Zeit nach 1945 und die Besonderheiten der ethnografischen Abschnitte der im Rahmen der „Bewegung Heimatkunde“ erstandenen Monografien zusammen.⁴⁸ Ähnlich wie in den historischen Kapiteln ist die ethnografische Schreibweise ebenfalls von dem Anspruch auf Datenerhebung und -veröffentlichung bzw. auf eine detaillierte und ausführliche Beschreibung der lokalen Lebensweise geprägt.

⁴⁸ Als Synthese siehe Kósa 2001: 198–248.

Obwohl in der Ära Kádár die westliche Fachliteratur in den Forschungszentren für Ethnografie uneingeschränkt zugänglich war, wurden in der Zeit keine ortsgeschichtlichen Studien, die an die kulturellen Vorgänge bzw. gemeinschaftlichen Beziehungen der lokalen Gesellschaften auf theoretischer Grundlage herangehen, erstellt. Die Abhandlungen mit der Zielsetzung zur Aufdeckung der komplexen Prozesse der ethnografischen Wissenschaftsgeschichte (von der epochenbestimmenden, richtungsgebenden Rede von Gyula Ortutay (1911–1978) über die Forschungen von Edit Fél (1910–1988) und Tamás Hofer (1929–2016) in *Átány*, die in ungarischer Sprache nicht einmal veröffentlicht werden durften, bis hin zur Wende in den Jahren 1989/90) haben sich mit der Entwicklung des ethnografischen Gedankens, den Durchsetzungsmöglichkeiten des sozialgeschichtlichen Gesichtspunkts und der theoretischen Vorbereitung der Disziplin facettenreich auseinandergesetzt. Die im Rahmen der Ortsgeschichtsschreibung erstellten Aufsätze sind grundsätzlich durch Wirtschaftsorientierung, durch die je ausführlichere, durch klassische Feldarbeit vor Ort erzielte, datenreiche Darstellung der produktionsverbundenen Lebensweise gekennzeichnet. Die im Rahmen der Ortsgeschichtsschreibung erstellten, ethnografischen Bände und Abhandlungen dieser Zeit – unter Anerkennung der voluminösen Arbeiten – könnte man kaum passender bewerten als Miklós Szilágyi dies in seiner frühen Kritik (von 1984) tat, indem er die fehlenden theoretischen Grundlagen und die den geschichtlichen Kapiteln ähnliche schematische Sichtweise bemängelte:

„a) Mit der bloßen Auflistung der Fakten, mit der chronologisch bedingten Gruppierung, ausgehend von der Voraussetzung, dass die Geschichte des Dorfes lediglich eine Spiegelung von der des Landes sei. Es werden zu den bestimmenden – gelegentlich aber stark vulgarisierten! – Gesetzmäßigkeiten örtliche Zusätze gesucht, und sollten diese nicht eindeutig nachweisende Fakten auftauchen, werden sie geleugnet oder subjektive Gründe als Entschuldigung vorgebracht. Vor diesem Hintergrund ist es auch kein Zufall, dass deutlich zahlreichere Arbeiten über Städte und Großgemeinden mit komplizierteren Gesellschaftsstrukturen erstellt werden als über homogenere Kleindörfer. Die komplizierteren Strukturen bieten nämlich mehr Möglichkeiten, Elemente mit der gleichen Ausrichtung wie die allgemeine Tendenz zu finden.

b) Die logische Vorgeschichte des gesellschaftlich-politischen Zustandes unserer Zeit wird bevorzugt: die Geschichte der sozialistischen Bewegungen und die Entwicklung nach der Befreiung, auch wenn bezüglich der sozialistischen Bewegungen Fakten mit geringfügiger Bedeutung überbetont werden müssen, und auch wenn die Entwicklung nach der Befreiung – manchmal eine beschränkte Entwicklung! – in erster Linie nicht von den lokalen gesellschaftlich-politischen Bestandteilen, sondern vielmehr von den staatlichen (oder auf Landkreis- bzw. Bezirksebene getroffenen) Entscheidungsmechanismen herzuleiten wäre. Folglich ist es auch kein Zufall, dass die Darstellungen mit dem Inhalt »wir haben was, um stolz zu sein« entweder mit zweifelsfreien Fakten *den Nachweis dafür erbringen* oder

höher gelagerte Entscheidungen *zu beeinflussen versuchen* nach dem Motto „wir würden auch eine effizientere Förderung verdienen.“⁴⁹

Die Kritik nimmt eigentlich diejenige herrschende Sichtweise unter die Lupe, die die Volkskultur als *gemeinschaftliches* Wissen annimmt. Dementsprechend wird die Darstellung der traditionellen Gesittung auf eine Art und Weise erwartet, die die Schaffung der neuen, auf *Gleichheit* basierenden örtlichen Gesellschaften *unterstützt*.⁵⁰

„Die Bestandteile der Volkskultur, die für die Gemeinden den Schutz vor Eingriffen von außen unterstützten und als Grundlage der Solidarität bzw. des Gleichheitsprinzips unter den Mitgliedern der Gemeinschaft dienten, boten zugleich wirksame Mittel zur Kontrolle und Ausgrenzung der von den alltäglichen abweichenden Verhaltensweisen bzw. Unterschiede.“⁵¹

In der vorherrschenden Ideologie der Epoche nehmen das Schrifttum, die Gesittung oder mindestens die Repräsentation der Gesittung eine hervorragende Rolle in der neuen Weltordnung ein. Die sozialistischen Narrative und Welterklärungen führten teilweise eine Korrektur an der entschwundenen Gesellschaftsordnung durch, andererseits fassten sie die Idee des fortschrittlichen, aufgeklärten Menschenschlages, der auf der Basis exakter wissenschaftlicher Bildung steht, in Begriffe. Obwohl dieser Gedanke in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in den Ländern mit Einparteiensystem ganz schnell inhaltslos⁵² wurde, galt die Macht der Schrift, des „Buches“, des geschriebenen Wortes, das heißt, der Gedanke des *handelnden Schreibens*, das die Erfüllung der gesellschaftlichen Ziele unterstützt, und dementsprechend die Entdeckung bzw. Darstellung der sich auf die Vergangenheit stützenden, aber die Gegenwart und die Zukunft dominierenden „entwickelnden Kraft“ der Gemeinde als legitimer Bestandteil der Ära *Kádár* auf örtlicher Ebene.

Ethnografie und Nationalität

Während der Jahrzehnte der sozialistischen Ordnung der Gesellschaft waren es die 1960er-Jahre, in denen die Staatspartei nach der niedergeschlagenen Revolution

⁴⁹ Szilágyi 1984b: 115. – Hervorhebungen wie im Original. Selbstverständlich betrifft die Kritik die Haupttendenzen, die in der Ortsgeschichtsschreibung zur Geltung kommen. Forscherische Kompetenz und Sensibilität konnten durch die Aufbereitung des einen oder anderen Unterthemas trotz des engen Rahmens etwas bis heute Dauerhaftes schaffen.

⁵⁰ Siehe dazu die ideologische Begründung in Vitányi 1981: 45–49.

⁵¹ Apor 2008: 37.

⁵² „[...] an nichts zu glauben, und recht viel zu erreichen – das war das Versprechen des Glücks.“ – György 2005: 51.

(1956) nicht nur der ungarischen Gesellschaft einen lebenswerten Kompromiss, einen Ausgleich anbieten wollte, sondern auch versuchte, die Stellung bzw. gesellschaftliche Rolle der im Land lebenden Nationalitäten in Begriffe zu fassen, ihnen beim Anliegen „Aufbau des Sozialismus“ freundlich und helfend die Hand zu reichen. Besonders trifft es im Fall der sog. deutschen Minderheit, der Donauschwaben, zu, denen nach 1945 die kollektive Schuld auferlegt worden war.⁵³ Zu dieser Zeit (nach 1956) machen die alle zehn Jahre gefassten Beschlüsse der USAP (1958, 1968, 1978) keinen Unterschied zwischen Zugehörigen von nationalen Minderheiten und ungarischen Staatsbürgern, die wichtigste staatliche Anforderung an jeden Bürger – ungeachtet, ob Ungarisch-Muttersprachler oder nicht – ist die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten.⁵⁴

Der politische Druck in Ungarn milderte sich bis in die 1980er-Jahre allmählich. In dieser Zeit (1985) lieferten die Worte des Kultusministers anlässlich einer Konferenzeröffnung bzw. die einleitenden Vorträge dieser Konferenz diejenigen Stichpunkte, durch die die herrschende Staatspartei ihre Beziehung zu den ethnischen Kulturen definierte. Der Minister hat die *kulturelle Vielfaltigkeit* und daraus resultierende *Kraft* der sozialistischen Ordnung veranschaulicht.⁵⁵ Die theoretischen Vorträge hoben die *Brückenrolle* der Nationalitäten hervor, mit der sie der mehrheitlichen Gesellschaft bei der kulturellen Verbindung zu den benachbarten Völkern helfen bzw. vermeinte man in der traditionellen künstlerischen Tätigkeit der nationalen Minderheiten eine *gemeinschaftliche* Schöpferkraft zu entdecken, mit der die Staatsgewalt eine der Stärken des bestehenden Gesellschaftssystems – in diesem Fall – das Programm zur Unterstützung der Aufrechterhaltung des *vollkommenen* Lebens in der nationalen Minderheit zu repräsentieren versuchte. Da es sich bei den Gebieten, die von den nationalen Minderheiten bewohnt waren, nach dem Zweiten Weltkrieg um grundsätzlich rurale Regionen handelte, ist es nachvollziehbar, dass die Nationalitätenforschung von der kulturellen Regierung selbst als Aufgabe der Ethnografie zugeteilt wurde.⁵⁶

Die kulturellen Werte und das traditionelle Kulturgut, aufgezeigt von der Ethnografie, wurden jedoch von den gesellschaftlichen Organisationen und Vorgängen komplett getrennt. In dem Sinne, dass die eigenartige Kultur nicht hieß, dass die Nationalitäten irgendeinen anderen historischen Weg beschreiten würden als die staatsbildenden Ungarn. Sie seien sich mit der Mehrheitsgesellschaft in *homogener* Form über die Zielsetzungen und deren gesamtgesellschaftlichen (staatlichen) Umsetzung der Volksdemokratie einig und die Klassenunterschiede hätten sich nach dem Zweiten Weltkrieg innerhalb dieser Minderheiten genauso

⁵³ Im Einzelnen siehe Seewann 2012/II: 331–368.

⁵⁴ Föglein 2000.

⁵⁵ Köpeczi 1986: 11–15.

⁵⁶ Köpeczi 1986: 12.

aufgelöst wie in der mehrheitlichen Sprachgemeinschaft, das heißt, die eventuellen sozialen Unterschiede hätten sich in den Minderheiten ebenfalls *nivelliert*.

Im Wesentlichen führte dieser Prozess der herrschenden Ideologie des Einparteiensystems entsprechend dazu, dass die internen kulturellen Verbindungen (Sprache, kulturelle Spezifika, Religion) zwischen den Zugehörigen der Minderheiten im Sozialismus *sekundär* sind, es überwiegen diejenigen gesellschaftlichen Verknüpfungen, die die jeweilige Minderheit an die die Volksdemokratie aufbauende Nation binden.⁵⁷ Der Weg der als erfolgreich deklarierten kollektiven Staatsgemeinschaftsorganisation löst auf diese Weise alle historischen Formen, die gegebenenfalls für den Nationalismus/ethnischen Separatismus eine Grundlage schaffen könnten, auf, somit macht die neue Ordnung diese Bestrebungen *sinnlos* und überflüssig. Mit den neuen gemeinschaftlichen Zielen, mit der Pflege der Kultur der Minderheit – als einzigartigen Wert –, mit dem Respekt der Minderheiten fördert dieser neue Weg nicht nur die Integration in die Mehrheitsgesellschaft, sondern hat er auch mit einem höheren Ziel Erfolg, nämlich führt er die minderheitlichen Gemeinschaften in den Internationalismus, der die unterschiedlichen Völker mit sozialistischer Ordnung zusammenfügt.⁵⁸

Falls dies zutrifft, macht es gemäß den obigen Erläuterungen bezüglich der ortsgeschichtlichen Forschungen keinen Sinn, nach dem Zweiten Weltkrieg über eigenständige, lokale Nationalitätengeschichte und schon gar nicht über minderheitliche Gesellschaftsprozesse im Einzelnen zu schreiben. Die Ortsgeschichte der Nationalitäten gehört zur *ganzen* Gemeinschaft der Gemeinde (also zur Mehrheitsgemeinschaft, mit der sie zusammenleben), sie lässt sich davon nicht abtrennen. Sie gliedert sich sogar ins große staatliche Narrativ, in die Staatsgeschichte ein. Sollten beträchtliche Unterschiede zwischen den minderheitlichen und mehrheitlichen Gemeinschaften bestehen, sind diese reinen sprachlichen bzw. kulturellen Besonderheiten. Die gesellschaftlichen/historischen Vorgänge der nationalen Minderheiten sind gleich mit denen der Mehrheit, die soziale „Entwicklung“ der Minderheitengemeinschaften ist ebenfalls zielgerichtet, das heißt – so die damalige Wortwahl –, sie beschreitet den Weg zur Realisierung der kollektiven Gesellschaftsordnung (des sog. Sozialismus).

Die kritische Beurteilung der ethnografischen Forschungen in Verbindung mit den nationalen Minderheiten in der Zwischenkriegszeit ist auch in Ungarn angekommen. Die Untersuchungen von Ingeborg Weber-Kellermann (1918–1993), die strikte Verwerfung der Sprachinselforschung haben der ungarischen Ethnografie im Wesentlichen weitergeholfen. Damit meine ich, dass die Forscher eine

⁵⁷ Balassa 1986: 16–23; Bromlej–Pucskov 1986: 24–32.

⁵⁸ Bromlej–Pucskov 1986: 32.

Handhabe fanden, um die *Integration* und das *Zusammenwirken* der Kulturen sowie die *interethnischen Verbindungen* zu betonen.

Da das Zielgebiet dieses ethnografischen Zweiges die deutsche Minderheit außerhalb des Mutterlandes war, bezog sich die Hauptfragestellung darauf, welche kulturelle Erscheinungen, historische und gesellschaftliche Vorgänge es sind, *die die deutschen Minderheiten bei der Bewahrung ihrer Identität fördern oder daran hindern*. Mit der Fragestellung erhielten die Sprachinselforscher zugleich ein Programm. Die Hauptaufgabe lag also in der Ausweisung der „erhaltenden Kraft“, zu der die territoriale Darstellung des „zu erhaltenden Deutschtums“, wofür die ethnische Kartografie durch die Erfassung ihrer Verstreuung auf Karten sowie die Raumwissenschaft der Nationalitäten ein Rahmenwerk zur Verfügung gestellt haben. Als Hauptfeld der Untersuchung diente die Kultur der in Ost- und Südeuropa in der Diaspora lebenden Deutschen. Die Hauptbestrebung der Sprachinselforschungen richtete sich im Fall des Deutschtums, das in diesen Teilen Europas lebte, danach, den Teil des volkstümlichen Wissens aufzuzeigen, der aus der Urheimat mitgebracht worden war (Altgut), abweichend von dem, was sie bereits im neuen Land errichteten oder von höheren Gesellschaftsschichten übernahmen (Neugut) und von den Gütern zu trennen, die aus anderen deutschen Sprachinseln, insbesondere aus fremdem ethnischem Umfeld stammten (Lehngut). Die wichtigste Bestrebung bestand also darin, die reine, uralte deutsche Volkskultur und Lebensweise zu rekonstruieren.

Nach 1945 benutzen die Forscher der deutschen Sprachinseln von Mitteleuropa den Terminus „Sprachinsel“ aufgrund der mit ihm verbundenen schlechten Erinnerungen einerseits und der schwierigen Bedeutung des Begriffs andererseits (wie ließe sich denn z. B. im Zeitalter des auch in den Dörfern weit verbreiteten Radios und Fernsehers von abgeschotteten Sprachinseln sprechen) nicht mehr. Im Gefolge der Sprachinselkritik von Weber-Kellermann erscheint ein neuer konzeptioneller Bezugsrahmen. Der Schwerpunkt wird auf die bislang entbehrte *Analyse der interethnischen sozialen Beziehungen* verlagert, und es wird von diesem Gesichtspunkt aus an das Verhältnis der eigenen und der fremden Ethnie herangegangen. Die Wissenschaftlerin bezeichnete den Inhalt der neuen Forschungen mit dem Begriff *Interethnik*.⁵⁹

Als besonders interessant erscheint die Frage nach den Beziehungen zwischen den Ethnien (Interethnik) in multiethnischen Gemeinden, wo sich die gegenseitige soziale Beziehung der Gemeinschaften mit unterschiedlichen Sprachen und Kulturen (Familie, Schule, Kirche, Freizeit) auf der Ebene des alltäglichen Miteinanders beobachten und untersuchen lässt. Das Autorenpaar Schenk und Weber-Kellermann führte Untersuchungen in einer Gemeinde mit gemischten

⁵⁹ Weber-Kellermann 1959: 19–47.

Ethnien (rumänisch-serbisch-deutsch) im Banat durch. Der als Ergebnis der Arbeit entstandene Band bietet nicht nur eine theoretische, sondern auch eine hervorragende praktische Kritik des statischen Sprachinselforschungsmodells. Dieses Werk verunmöglicht den Inhalt der Sprachinselethnografie, die hier lediglich nur in Klammern gesetzt verwendet wurde, sowie die daraus hervorgegangenen Klischees betreffend die nationalen Minderheiten (bspw. Erhalt des Eigenen, des Uralten und des „Reinen“ um jeden Preis).⁶⁰

Als Resultat des vom Untersuchungsmodell von Weber-Kellermann im Jahr 1959 (Interethnik) angestoßenen Prozesses erschien in der jetzigen Zeit in der deutschen Wissenschaftsszene ein vollständiges Forschungs-/Unterrichtsprogramm auch als eigenständiges Studienfach unter dem Namen Interkulturelle Kommunikation. Der Gegenstand dieser neuen Forschungsdisziplin ist die Analyse der Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Kulturen, der alltäglichen und institutionellen Kommunikationsprobleme und der kulturellen Unterschiede.⁶¹

Gehen wir diese obigen Zeilen aufmerksam durch, erkennen wir, dass die Forscherin – selbstverständlich *unabhängig von ihrer ursprünglichen Absicht* – mit der Synthese einer kritischen Bearbeitung der einstigen ethnischen Forschungen eigentlich den theoretischen Rahmen und die Ziele der Nationalitätenforschungen der Ethnografie in den Volksdemokratien verfasst.⁶²

Dieselbe Auffassung hat ebenfalls die ethnografischen Forschungen mit dem Schwerpunkt *Ungarnschwaben* von den 1960er-Jahren geprägt.⁶³ Die Situation lässt sich für den deutschen Leser am besten mit der Art und Weise der Forschungen betreffend die Sorben als nationale „Vorführ-“Minderheit in der DDR vergleichen.⁶⁴ Die Ethnografie der DDR stellte die ethnische Kultur als eine Art geschlossener Kasten dar, der sich ins Ganze der sozialistischen Gesellschaftsprozesse eingliedert:

- ”
- a) des nationalen Kulturerbes, insbesondere der ‚Elemente einer demokratischen und sozialistischen Kultur‘ (Lenins Zwei-Kulturen-Konzept),
 - b) der Lebensweise der Werktätigen (Arbeiter und Bauern),
 - c) der Ethnogenese des deutschen Volkes und
 - d) der historisch-kulturellen Wechselbeziehungen zu den Nachbarvölkern, ‚etwa zu den Slawen und Romanen‘ (vgl. ebd.: 7 f.).⁶⁵

⁶⁰ Schenk –Weber-Kellermann 1973.

⁶¹ Roth 1996: 11–27.

⁶² Andrásfalvy 1986: 55–61.

⁶³ L. Marinka 2016.

⁶⁴ Kaschuba 2006: 87–89; Keller 2015: 279–295.

⁶⁵ Braun 2015: 153–154.

[...]

„Dafür bezog er sich auf die Konzepte der Kulturpolitik der Sowjetischen Besatzungszone und der frühen DDR und nutzte diese, um die notwendige gesellschaftliche Anwendbarkeit der Volkskunde als Wissenschaft nachzuweisen. Er plädierte für die Anerkennung der historischen deutschen Volksdichtung und Volkskunst als ‚wichtigen Teil unseres nationalen Kulturerbes‘ [...] und forderte in diesem Zusammenhang die Anerkennung der wissenschaftlichen Volkskunde als Expertenwissenschaft für die kulturpolitisch gewünschte Entwicklung einer gemeinschaftlichen ‚Volkskultur‘.“⁶⁶

*

Die bewussten oder unbewussten Intentionen, die damals nicht zu veröffentlichenden Mangelgeschichten der Ortsgeschichtsschreibung, die von den Bänden vermittelte Weltanschauung, die gemeinschaftliche Organisation der Arbeiten sind nur einzelne, herausgegriffene Elemente des komplizierten geistigen Systems der *Ára Kádár*. Die Verwendung, Überwachung und ständige Produktion dieses Wissens diente zur Interpretation (und Etablierung) des Begriffs der Lokaliät, die an die herrschende Ordnung angepasst, neu, aber – trotz aller örtlichen Färbung – grundsätzlich nach dem staatlichen Narrativ gerichtet war.

Der Beitrag wurde aus dem Ungarischen von Péter Munkácsi übersetzt.

Primärliteratur

Ortsmonographien zum Beitrag

- BALASSA Iván (Hg.)
1980 *Alsónémedi története és néprajza*. Alsónémedi: Alsónémedi Községi Tanács VB
- BÁRTH János (Hg.)
1984 *Kecel története és néprajza*. Kecel: Kecel Nagyközség Tanácsa
- GAÁL József
1978 *Dévaványa nagyközség története*. Dévaványa: Dévaványa Nagyközség Tanácsa
- HORVÁTH Ferenc (Hg.)
1978 *Sárvár monográfiája*. Szombathely: Sárvár Város Tanácsa
- IKVAI, Nándor (Hg.)
1982 *Cegléd története*. Szentendre: Pest megyei Múzeumok Igazgatósága
1985 *Tápió mente néprajza*. Szentendre: Pest megyei Múzeumok Igazgatósága
- IVÁNYOSI-SZABÓ Tibor
1975 *Bács-Kiskun megye múltjából I.* (Bács-Kiskun Megyei Levéltár Kiadványai II.) Kecskemét
1979 *Bács-Kiskun megye múltjából II.* (Bács-Kiskun Megyei Levéltár Kiadványai IV.) Kecskemét: Bács-Kiskun megyei Levéltár

⁶⁶ Kühn 2015: 243.

- JUHÁSZ Antal
1976 *Tanulmányok Kistelek történetéből és népeletéből.* Kistelek Nagyközség Tanácsa
- id. JUHÁSZ Antal
1978 *Sándorfalva története és népelete.* Sándorfalva Nagyközség Tanácsa
- MIKLYA Jenő – SZABÓ Ferenc (Hg.)
1979 *Szeghalom. Történelmi, néprajzi és földrajzi tanulmányok.* Szeghalom: Szeghalom Község Tanácsa
- NAGY Gyula (Hg.)
1965 *Oroszáza néprajza.* Orosháza: k.n.
- RÁCZ István (Hg.)
1973 *Hajdúnánás története.* Hajdúnánás
- SÁRKÓZI Zoltán – SÁNDOR István
1973 *Mezőkövesd város monográfiája.* h.n., k.n.
- SOÓS Imre
1975 *Heves megye községei 1867-ig.* Eger: Heves megyei Levéltár
- SZABÓ Ferenc
1973 *Mezőberény története 1.* Mezőberény: Mezőberény Nagyközség Tanácsa
1977 *Gyomai tanulmányok.* Gyoma: Gyoma Nagyközség Tanácsa
- SZABÓ Ferenc (Hg.)
1973a *Vésztő története.* Vésztő: Nagyközségi Tanács
1973b *Mezőberény története 2.* Mezőberény: Mezőberény Nagyközség Tanácsa
- TÓTH József (Hg.)
1980 *Mezőberény, a helyét kereső kisváros.* Békéscsaba: A Békés Megyei Tanács V.B. Tudományos Koordinációs Szakbizottsága és Mezőberény Nagyközségi Tanács Kiadványa
- VARGA Ádám – BODA Ferenc
1973 *Műzs község története.* Szekszárd: Új Élet Termelőszövetkezet

Literatur

- ANDRÁSFALVY Bertalan
1986 A nemzetiségek néprajzi kutatásának elvi és módszertani kérdéseiről. In Eperjessy Ernő – Krupa András (Hg.): *A III. békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai.* I. 55–61. Budapest–Békéscsaba: Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önálló Osztálya
- APOR Péter
2008 A mindennapi élet öröme. In Horváth Sándor (Hg.): *Mindennapok a Rákosi és Kádár korában.* 13–49. Budapest: Nyitott Műhely
- APPADURAJ, Arjun
2003 The Production of Locality. In Appaduraj, Arjun: *Modernity at Large.* 178–199. Minneapolis–London: University of Minnesota Press
- ASSMANN, Aleida
2006 *Der lange Schatten der Vergangenheit.* München: C. H. Beck
- BALASSA, Iván – ORTUTAY, Gyula
1979 *Ungarische Volkskunde.* Budapest: Corvina
<http://mek.oszk.hu/02700/02791/html/> (Zugriff: 31.01.2018)
- BALASSA Iván
1986 A nemzetiségi néprajz kutatás elvi és módszertani kérdései. In Eperjessy Ernő – Krupa András (Hg.): *A III. békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia*

- előadásai*. I. 16–23. Budapest– Békéscsaba: Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önélló Osztálya
- BORMLEJ, Ju. V. – PUCSOV, P. I.
1986 Etnikai közösségek és etnikai folyamatok a Szovjetunióban. In Eperjessy Ernő – Krupa András (Hg.): *A III. békéscsabai Nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai*. I. 24–32. Budapest– Békéscsaba: Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önélló Osztálya
- BIRÓ A. Zoltán
1993 Centralizált hatalmi beszédmód. *Antropológiai Műhely* 2. 37–56. Csíkszereda: KAM
- BONZ, Jochen
2016 Subjektivität als intersubjektives Datum im ethnografischen Feldforschungsprozess. *Zeitschrift für Volkskunde*. 112. 1. 19–36.
- BRAUN, Karl
2015 „Stand und politische Aufgabe der Volkskunde in der Sowjetischen Besatzungszone. In Moser, Johannes – Götz, Irene – Moritz, Ege (Hg.): *Zur Situation der Volkskunde 1945–1970*. 139–156. Münster–New York: Waxmann
- CASTEL, Robert
1994 Problematization: a Way of Reading History. In Goldstein, Jan (Hg.): *Foucault and the Writing of History*. 237–252. Cambridge: Blackwell
- DRUBIG, Roland
2010 Fabian Johannes: Ethnography as Commentary. *Anthropos*. 105. 1. 271–273.
- EISCH, Katharina – HAMM, Marion (Hg.)
2001 *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde
- ERŐS Ferenc
1992 A kollektív emlékezetről. *Café Babel*. 3–4. 97–102.
- ERŐS, Vilmos
2016 Volksgeschichte in Ungarn zwischen den beiden Weltkriegen (und danach). In Kernbauer, Alois (Hg.): *Wissenschafts- und Universitätsforschung am Archiv*. 91–110. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt
- FABIAN, Johannes
2008 *Ethnography as Commentary*. Durham & London: Duke University Press
2014(1983) *Time & the Other*. New York: Columbia University Press
- FÖGLEIN Gizella
2000 *Nemzetiség vagy kisebbség?* Budapest: Ister
- GYÁNI Gábor
2000a Történetírás: a nemzeti emlékezet tudománya? In Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. 95–127. Budapest: Napvilág Kiadó
2000b Emlékezés és oral history. In Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. 128–144. Budapest: Napvilág Kiadó
2000c A napló mint társadalomtörténeti forrás. In Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. 145–160. Budapest: Napvilág Kiadó
2007a A megtapasztalt és elbeszélte múlt. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. 187–207. Budapest: Tripotex Kiadó
2007b Kommemoratív emlékezet és történelmi igazolás. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. 89–110. Budapest: Tripotex Kiadó
- GYÖRGY Péter
2005 Kádár köpönyege. In György Péter: *Kádár köpönyege*. 13–77. Budapest: Magvető Kiadó
- KELLER, Ines
2015 Die sorbische Volkskunde zwischen 1945 und 1970. In Moser, Johannes – Götz, Irene – Moritz, Ege (Hg.): *Zur Situation der Volkskunde 1945–1970*. 279–295. Münster–New York: Waxmann

- KASCHUBA, Wolfgang
2006 *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: C. H. Beck
- KEMÉNYFI Róbert
2016 Kádár vidéki kis világa. A „helytörténeti mozgalom“. *Múzeumcafé*. 54. 75–97.
- KESZEG Vilmos
2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Kolozsvár: KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék
2011 Gasztronómia és emlékezet. *Erdélyi Múzeum*. 73. 177–188.
2014 A mindennapi élet mint a tudomány kontextusa. In Bódi Jenő – Maksa Gyula – Szijártó Zsolt (Hg.): *A mindennapi élet mint téma és mint keret*. 56–66. Budapest–Pécs: Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék
- KÓSA László
1989 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest: Gondolat Kiadó
2001 *A magyar néprajztudomány története*. Budapest: Osiris
- KÖPECZI Béla
1986 Nyitó beszéd. In Eperjessy Ernő – Krupa András (Hg.): *A III. békéscsabai Nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai*. I. 11–15. Budapest–Békéscsaba: Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önálló Osztálya
- KUHN, Thomas
2001 *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- KÜHN, Cornelia
2015 Angewandte Wissenschaft? In Moser, Johannes – Götz, Irene – Moritz, Ege (Hg.): *Zur Situation der Volkskunde 1945–1970*. 243–277. Münster–New York: Waxmann
- MARINKA Melinda
2016 *Szabó visszatérők*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- NORA, Pierre
1990 *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach
- PACH Zsigmond Pál
1982 Szocialista megújulás és a társadalomtudományok. In Vass Henrik (Hg.): *Válság és megújulás*. 11–20. Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- RAINER M. János
2011 *Bevezetés a kádárizmusba*. Budapest: 1956-os Intézet–L’ Harmattan
- RAINER M. János (Hg.)
2004 „Hatvanas évek“ *Magyarországon*. Budapest: 1956-os Intézet
- ROTH, Klaus
1996 Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. In Roth, Klaus (Hg.): *Mit der Differenz leben*. 11–27. Münster–München–New York: Waxmann; München: Südosteuropa–Gesellschaft
- SEEWANN, Gerhard
2012 *Geschichte der Deutschen in Ungarn*. Band 2. 1860 bis 2006. Marburg: Verlag Herder Institut
- SCHENK, Annemie – WEBER-KELLERMANN, Ingeborg
1973 *Interethnik und sozialer Wandel*. Marburg: Studienkreis für Europäische Ethnologie
- SZABÓ Márton
1998 *Diszkurzív térben*. Budapest: Scientia Humana
- SZILÁGYI Miklós
1984a Helyi kiadású helytörténeti monográfiák 1970–1981. *Ethnographia*. XCV. 1. 118–132.
1984b Az agrártörténet, a társadalomtörténet és a néprajz összefüggései a helyi kiadványokban. *Ethnographia*. XCV. 1. 114–117.

TAKÁCS Ádám

- 2012 A történetírás ideológiai funkciói Magyarországon az 1960-as és az 1970-es években. In Erős Vilmos – Takács Ádám (Hg.): *Tudomány és ideológia között*. 92–101. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó

VITÁNYI Iván

- 1981 A népművészet szerepe ma. In Bodor Ferenc (Hg.) – Albert Zsuzsanna (Entwurf): *Nomád nemzedék*. 45–49. Budapest: Népművelési Intézet
- 1982 Szellemi életünk fejlődésének tendenciái. In Vass Henrik (Hg.): *Válság és megújulás*. 295–306. Budapest: Kossuth Könyvkiadó

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg

- 1959 Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der „Sprachinselvolkskunde“. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. 62. 19–47.



*Tagungsteilnehmerinnen und Tagungsteilnehmer im Seminarraum
des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen
(Foto: M.M. 2013.)*

Ernährungsgewohnheiten und ethnische Stereotype in ethnografischen Darstellungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Esskultur der deutschen, serbischen und slowakischen Volksgruppen in Ungarn

Die Volkskunde betrachtet die Ernährung als Teil der Kultur, denn sie stellt, wie die ungarische Volkskundlerin *Eszter Kisbán* Mitte der 1970er-Jahre festhielt, „keine individuelle, sondern eine gesellschaftlich bestimmte und wesentlich kulturell geprägte Praxis“¹ dar. Die ethnografische Forschung konzentrierte sich jedoch vorwiegend auf Zubereitungsarten und Zutaten. Vor allem eine topografisch-regionale Systematisierung wurde angestrebt. Auseinandersetzungen, die die Ernährung am Beispiel eines ausgewählten Haushaltes als Alltagspraxis, als kulturstiftende Entscheidung oder als erfahrungsbasierte Wissens-tradition fokussieren, finden sich in der Fachliteratur noch selten.²

Die volkskundlichen Arbeiten, die um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert veröffentlicht wurden, widmeten sich immer intensiver der bäuerlichen Kochkunst. Die Verfasser dieser Arbeiten waren Grund- und Mittelschullehrer und andere Akademiker, also Laien, die in der jeweiligen Region lebten. Die Berücksichtigung der genannten Fragestellungen sollte man daher ebenso wenig erwarten, wie eine systematische oder methodologisch fundierte Arbeitsweise. Die Speisen werden aber so beschrieben, dass auch Bräuche (vor allem Hochzeitsbräuche), Tischsitten oder Essensrituale Erwähnung finden. Außerdem erscheinen nicht selten subjektive Einschätzungen, der Ess- und Kochkultur der ethnischen Minderheiten Ungarns.

Diese Besonderheiten waren der Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrag, in dem ich mich mit der ethnografischen Darstellung der ethnischen Minderheiten Ungarns auseinandersetze und ausgewählte Arbeiten aus dem Zeitalter des Dualismus (1867–1918) untersuche. Die Aufsätze stammen aus den ersten Jahrgängen der Zeitschrift *Ethnographia* oder aus anderen ethnografischen

¹ Kisbán 1975: 178. Alle Zitate aus ungarischen Quellen sind Übersetzungen.

² Siehe hierzu: Keszeg 2011: 177–188.

Arbeiten. Die Verfasser strebten wissenschaftliche Objektivität an und waren bemüht, ihre Beobachtungen genau festzuhalten, wobei diese Intentionen eng mit ihrer moralischen Verpflichtung verbunden waren, sich für das allgemeine Wohl der nationalen Gemeinschaft einzusetzen. Dementsprechend spiegeln diese Arbeiten einen historischen Kenntnisstand der Volkskunde im Hinblick auf die bäuerliche Esskultur vom Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts wider. Aus einem anderen Blickwinkel veranschaulichen diese Arbeiten, welche Rolle die verschiedenen Speisen und Getränke sowie die mit ihnen verbundenen Sitten in der Wahrnehmung ethnischer und kultureller Unterschiede spielten. Diese ethnografischen Darstellungen zeigen dementsprechend, inwiefern kulturelle Zuschreibungen als Orientierungshilfe im gesellschaftlichen Raum dienten und zur Konstruktion von ethnischen Gemeinschaften funktionalisiert wurden. Die Arbeiten informieren also über das Verhältnis zwischen der empirischen „Wirklichkeit“ und den ethnischen Stereotypen. Folglich kann man ebenfalls untersuchen, welche nationalistisch geprägten ideologischen Repräsentationen, welche ethnischen Aneignungsstrategien oder unmittelbaren Beobachtungen im Hintergrund der verschiedenen Darstellungsweisen standen.³

I. Slowaken

Die ausführlichste wissenschaftliche Arbeit über die Slowaken in Oberungarn wurde 1891 unter dem Titel *A tótok otthonáról Árvamegyében* von József Nagy⁴ vorgelegt. Diese ethnografische Monografie befasst sich nicht nur mit Brauchtum, Volkstracht oder Handwerk, sondern beinhaltet auch ein komplettes Kapitel zum Thema Ernährung. Die Speisen in allen Regionen sind „von äußerst geringer Qualität“⁵ und hätten einen geringen Nährwert, deshalb würden die Slowaken „verhältnismäßig viel“ essen. Die wichtigste Speise sei in der

³ Die vorliegende Arbeit wurde von MTA-DE Ethnology Research Group (*MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport*) unterstützt.

⁴ József Nagy (1862–1943) bis Anfang der 1890er-Jahre Dorflehrer in der jüdischen Schule der Gemeinde *Tvrdošín*, später in der Gemeinde *Besdan*. Er war in *Besdan* auch der Schriftführer der jüdischen Glaubensgemeinschaft. Mit seiner Arbeit verfolgte er das gleiche Ziel, das sich später auch die 1899 gegründete Ungarische Gesellschaft für Volkskunde setzte. In der Einleitung seiner Arbeit zitiert er den folgenden Satz aus der Satzung der Gesellschaft: „Die Erforschung der heutigen und ehemaligen Volksgruppen auf dem ungarischen Staatsgebiet und auf dem Gebiet des ungarischen Königreiches vor 1920, sowie Beitrag zur Völkerverständigung durch gegenseitige Achtung und Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls der im Land lebenden Volksgruppen“ Nagy 1891: 3. [Das kann er nicht 1891 geschrieben haben!] Zum Verfasser siehe noch Dömötör 1979: 217–228.

⁵ Die Zitate aus ungarischen Quellen sind Übersetzungen von Sándor Trippó.

slowakischen Küche ein einfaches Gericht, das Kartoffelknödeln ähnlich sei⁶ und aus gestampften Kartoffeln bestehe. Diese Speise werde entweder ohne Butter und Schmalz, oder mit süßer Milch, Dickmilch oder Buttermilch verzehrt, vorausgesetzt die Familie habe Kühe. Die Slowaken würden oft Kraut essen, manchmal kochten sie aus Kraut auch Suppen, die „gar nicht so schlecht schmecken, wenn sie kräftig gesalzen, mit Paprika gewürzt ist oder ein Stück Wurst oder Fleisch enthalten.“ Ihre Suppen würden aber selten mit Fleisch gekocht. In die Suppen würden eher Kartoffeln kommen oder sie tauchten beim Essen Kartoffelstücke in die Suppe ein. Wenn die Vorräte an Kraut und Kartoffeln aufgebraucht seien, dann würden sie Gerstengraupen oder Hirse dazu geben.⁷

Das „Nationalgericht“ der Slowaken sei das Gericht *Kulaša* gewesen, das „man auf den ersten Blick eher für eine Art Mehlkleister halten würde und nicht für eine Speise.“ Das werde meistens aus Gerstenmehl zubereitet, aber die „besonders armen“ Slowaken verwendeten eher Hafermehl. Einige äßen *Kulaša* mit Butter oder Schmalz, andere bevorzugten hingegen Milch. *Opekance* (Kuchenstücke, die in Milch eingeweicht und mit Mohn und Schmalz vermischt werden, ähnlich wie die Mohnpielen) sei auch ein typisches slowakisches Gericht, das am Vorabend von Weihnachten gegessen werde. „Wenn das mit viel Schmalz serviert wird und mit Mohn reichlich bestreut ist, schmeckt das vorzüglich und ist *mácsik*, einem ungarischen süßen Nudelgericht ähnlich.“⁸ Eine beliebte Kuchensorte wird *baba* genannt und ihre Zubereitungsart wird in der Arbeit auch erklärt:

„Man nehme die Milch einer Kuh, die vor zwei-drei Tagen kalbte. Diese Milch ist dick, gelblich und trüb und wenn man sie erhitzt, verkäst sie im Topf. Man vermische dann diese Milch mit Mehl und backe den Teig anschließend auf einem Backblech ebenso, wie Mais- oder Buchweizenfladen gebacken werden. Das soll ein echter kulinarischer Genuss sein. Ich kann aber aus eigener Erfahrung darüber nicht berichten, wie das schmeckt, denn mir fehlte der Mut, diesen Kuchen zu probieren.“⁹

Nur die „wohlhabenden Bauern“ schlachteten Schweine und auch bei ihnen werde Fleisch nur am Sonntag oder zu festlichen Anlässen aufgetischt. Die Slowaken verwendeten statt Schmalz Lein- oder Hanfsamenöl. Bei der Ölpressung aus Hanf fielen die Rückstände in Form von Kuchen an, sie seien „leckere Köstlichkeiten“. Wenn jemand gezwungen sei, seinen Ochsen oder

⁶ Nudeln oder Klöße, die aus einem Teig aus Mehl und Kartoffeln gemacht werden.

⁷ Nagy 1891: 59–60.

⁸ Nagy 1891: 61–62.

⁹ Nagy 1891: 62.

seine Kuh zu schlachten, dann bekundeten die Dorfbewohner ihre Solidarität: Alle kauften Fleisch, um dadurch den Schaden des Landwirtes einigermaßen abzuwenden und zu mindern. Zum Kauf seien auch die reicheren Dorfbewohner verpflichtet oder sie müssten anteilig auch eine Summe beisteuern, denn es heiÙe: „Heute mir, morgen dir“¹⁰

In den Familien, die „besser begütet“ sind, hat der Verfasser beobachtet, dass sie täglich Brot essen. Das Brot fehle hingegen „im Haus eines armen slowakischen Bauern“, und werde häufig durch Salzgebäck aus Gersten- oder Roggenmehl oder durch Fladen ersetzt. Diese würden im Ofen, in der Glut oder auf einem dreibeinigen Gestell gebacken und enthielten häufig schwarze „Gersten- oder Haferschalen“.¹¹

In den Dörfern trinke man vorwiegend Schnaps. Der Verfasser freut sich diesbezüglich sehr darüber, dass der Konsum in letzter Zeit (1880er-Jahre) deutlich zurückgegangen sei, auch wenn das nicht auf „eine Art natürliche Ernüchterung der Dorfleute“, sondern eher auf die erhöhten Preise, sowie auf den „durchaus lobenswerten“ Einsatz der örtlichen Pfarrer zurückzuführen sei.

Die Slowaken hätten aber auch andere Süchte. Es gebe kaum Bauern, die „nicht von früh auf bis ins hohe Alter rauchen.“ „Sie haben kurze Pfeifen, aber rauchen ebenso gern Tabak (*Motschki* genannt).“ Sie hielten die Zigarren für „einen erschwinglichen Luxus“ und vor allem die jungen Männer rauchten Zigarren, wenn sie zum Beispiel mit anderen feierten. („Jeder ist aber zu jeder Zeit bereit“ eine Zigarre zu rauchen, wenn man ihnen eine umsonst anbiete.) Außerdem sei es verbreitet, Pech bzw. Fichtenharz (*smola*) zu kauen.¹² Dieser Stoff habe eine „schmutzig gelbe“ Farbe und sei insbesondere bei Frauen und Kindern beliebt.

„Es komme sogar ziemlich häufig vor, dass man Akademikerinnen sehe, die sich ihrer »edlen« Leidenschaft hingeben. In der Schule täten sich die Lehrer schwer, denn es sei nicht einfach, ihren Schülern diese Gewohnheit abzugewöhnen, die wie Wiederkäuen aussieht.“¹³

In den 1890er-Jahren erscheint in der Zeitschrift *Ethnographia* eine Aufsatzreihe über die Slowaken im Komitat *Batsch-Bodrog*. Der Verfasser schilderte in seinen Beiträgen Tischsitten und Speisen, die sich von den oben dargestellten unterschieden. Für die Slowaken in der Batschka sei das Weizen- oder Maisbrot das wichtigste Nahrungsmittel gewesen, wobei sie das Maisbrot nur dann essen

¹⁰ Nagy 1891: 63.

¹¹ Nagy 1891: 64–65.

¹² Gekochtes Fichtenharz.

¹³ Nagy 1891: 65–67.

würden, wenn es nichts anderes gebe. Wenn es Brot gebe, dann seien sie „mit ihrem Leben zufrieden.“ Ferner hielten sie es für eine Schande, wenn sie das Brot nicht selber bäken, sondern kauften. Nudelgerichte seien ebenfalls beliebt: Bandnudeln mit Frischkäse oder Mohn und Teigtaschen mit Marmeladenfüllung. Nudeln würden meistens abends und wöchentlich zweimal (mittwochs und samstags) gekocht („wenn es keine Nudeln gibt, dann ist das kein ordentlicher Samstag für sie“). Mit Quark, Kürbis oder Marmelade gefüllte Strudelsorten fehlten auch nicht in ihrer Kochkunst.¹⁴

Von den Gemüsegerichten äßen sie am liebsten jene Speisen, die aus Bohnen, Kartoffeln und Kohl zubereitet würden. Sie kochten auch Bohnensuppen und wenn sie ihre Gäste „fürstlich bewirten“ wollten, dann böten sie ihnen Bratkartoffeln vom Blech an („das schmeckt noch besser, wenn sie dazu noch Schweinefleisch oder Speck servieren“). Sie verachteten die Landwirte, die für die Wintermonate kein Sauerkraut im Fass herstellten.¹⁵

Sie benutzten Löffel und Messer (Gabel kaum); ihre Töpfe, Teller und Pfannen seien aus Keramik. Nur die Männer setzten sich zu Tisch, die Frauen stünden um den Tisch, die Kinder äßen am Ofen. Von den Speisen nehme zuerst immer das Familienoberhaupt, nach ihm die anderen Männer, dann die Arbeiter am Tisch und erst danach die Frauen. Es sei auch Sitte, dass das Familienoberhaupt für alle die Scheiben vom Brotlaib abschneide und Schnaps ausschenke (Gläser würden nicht benutzt und auch der Wein werde aus der Flasche getrunken).

Abschließend wird in der Arbeit beschrieben, dass die Slowaken im Sommer dreimal, im Winter zweimal äßen. Die ärmeren Slowaken gäben sich im Winter auch mit karger Kost zufrieden: Sie frühstückten Essigpaprka (mit Brot und in Salz getunkt), am Abend äßen sie Klöße aus Maismehl, Maisfladen oder Kartoffelpuffer, denn sie dächten, „dass sie nicht arbeiten und deshalb auch nicht so reichlich essen müssen.“¹⁶

József Sztancsek, der in der Gemeinde Prievidza, im Komitat Nitra Dorflehrer war, zeichnete die Hochzeitsbräuche der Slowaken auf. Er hält in der Einleitung fest (und damit gibt er sein Werturteil ab), dass „die sogenannten aufklärerischen Gedanken« in diesen Dörfern noch nicht angekommen sind und deshalb ihre zerstörerische Wirkung noch nicht entfalten konnten.“ Gleichzeitig weist er darauf hin, dass die jüngeren Generationen immer weniger die Vorschriften einhalten würden, „die ihre Ahnen ehrfürchtig und mit religiöser Überzeugung Jahrhunderte lang befolgten“¹⁷

¹⁴ Matthaedicsz 1899: 232–233.

¹⁵ Matthaedicsz 1899: 232–233.

¹⁶ Matthaedicsz 1899: 234.

¹⁷ Sztancsek 1902: 411–412.

Das Hochzeitsmahl bestehe aus vielfältigen Gerichten, denn es gereiche der Hausfrau zur „Ehre“, wenn ein Abendessen lange dauere und dabei möglichst viele Gerichte aufgetischt würden. In der Gemeinde *Prievidza* und in ihrer Umgebung würden drei-vier verschiedene Suppen gekocht (Rindfleischsuppe mit Nudeln, saure Lungensuppe mit Innereien, Brühe, in die man Kuchenstücke eintaucht). Serviert würden noch Speisen aus Kraut, verschiedene Grützen, gekochtes Hähnchenfleisch, Rindfleisch mit Meerrettich oder roten Beten, Schweine-, Gans- oder Kalbsbraten mit gekochten Pflaumen und Kuchen. Neuerdings erfreue sich der Strudel zunehmender Beliebtheit und davon backe man „in wohlhabenden Familien“ drei-vier verschiedene Sorten. „In bürgerlichen Familien“ brächten die Gäste Torten mit. Beim Hochzeitsmahl trinke man einen süßen Schnaps, in den zerlassene Butter oder ausgelassenes Fett vom Speck gemischt werde. „In ärmeren Dörfern“ sei das Hochzeitsmenü wesentlich kürzer und eine Vielfalt wiesen höchstens die Suppen und Grützen auf.¹⁸

Die Tischsitten seien je nach Region unterschiedlich. Die meisten äßen alle Speisen mit Löffel aus einem gemeinsamen Topf. In diesen Gebieten benutze man weder Gabel noch Messer und das Fleisch werde auch mit den Händen gegessen. In anderen Gebieten esse das Brautpaar von einem Teller, in einigen Dörfern in Gemer und in der Nähe von Bratislava und *Solčany* bekämen die Braut und der Bräutigam nichts zu essen und „sie sitzen wortlos da, vor ihnen liegt ein Teller kopfüber.“¹⁹

II. Serben und Wenden

Die Monografie des Dorflehrers Juga Velimir erschien in der Reihe *Nemzetiségi Ismertető Könyvtár* und beschäftigt sich mit den Serben, die in Ungarn lebten. Der Verfasser verfolgte ein doppeltes Ziel: Zum einen wollte Velimir die Öffentlichkeit mit der Kultur dieser Volksgruppe bekannt machen (um Vorurteile zu überwinden), zum anderen wollte er die Heimatliebe und die Loyalität zur (ungarischen) Nation legitimieren.²⁰

Die Esskultur wird in einem Kapitel thematisiert, das zum thematischen Abschnitt „Volkskunde“ gehört. „Die Serben haben nicht nur eine prächtige Tracht, sondern sie essen auch gerne köstliche Speisen und Weine, wenn sie sich das leisten können.“ – hält der Verfasser fest. In den Dörfern im Kreis *Caras-Severin* und in den Bergen am Fluss Lika sei der Maisbrei (*Plente*) ihre wichtigste

¹⁸ Sztancsek 1903: 62; Sztancsek 1904: 60–61.

¹⁹ Sztancsek 1904: 60–61.

²⁰ Juga 1913: 4.

Speise, die sie mit Milch, Frischkäse oder manchmal mit Speck servierten. In der ungarischen Tiefebene äßen die Serben eher Weizenbrot und dort sei es ein Zeichen des Wohlstandes und des Reichtums, dass sie die Fastenzeit nicht mehr so streng einhielten, denn sie fasteten nur in der Karwoche und ein paar Tage vor Weihnachten. Sie kochten Speisen mit Kraut, Kartoffeln, Bohnen und Erbsen, aber Gemüsegerichte hielten sie für „schwäbisch“ und bevorzugten eher verschiedene Schmalzkuchen und Fleischgerichte.

„Defüge Speisen sorgen für einen vollen Bauch, aber wenn die serbischen Bauern an die Speisen der Fastenzeit denken, setzen sie eine saure Miene auf. Besonders im Sommer, in der Erntezeit, ist es für Hausfrauen empfehlenswert, ihren Männern verschiedene Fleischgerichte zuzubereiten, wenn sie sich den Zorn ihrer Männer nicht zuziehen wollen.“²¹

Die geschickten Hausfrauen könnten außerdem köstliche süße Nudeln mit Mohn und Walnuss sowie Knödel, Fladen oder Strudel zubereiten und nicht zuletzt auch schmackhaftes Brot backen.²²

Anschließend werden „Nationalgerichte“ wie Gjuwetsch,²³ *Čevapčići* oder *Kisela Čorba*²⁴ beschrieben. Häufig kämen verschieden Braten wie Lamm am Spieß, Schwein, Gans oder Pute auf den Tisch. „Der serbischen Magen“ revoltiere nicht gegen Fischgulasch und Kohlrouladen. Fleischgerichte würden vor allem mit Grütze gegessen und die Speisen würden kräftig gewürzt (mit *Paprika*, Pfeffer und Salz).²⁵

Ferencz Gönczi, der im südlichen Transdanubien als Lehrer arbeitete, konzentrierte sich in seinen volkskundlichen Forschungen vor allem auf die Region *Göcsej*. Als er später zum Direktor des Museums der Stadt *Kaposvár* ernannt wurde, legte er 1914 eine Arbeit über die Wenden im Komitat *Zala* vor. „Ihre Ernährung ist äußerst miserable“ – stellt *Gönczi* in seiner Einleitung fest. Die wendische Küche bestehe größtenteils aus Gerichten, die aus Mais, Hirse, Buchweizen, Kartoffeln und Milch zubereitet würden. Eine Mehlmischung aus Roggen und Gerste werde zum Brotbacken verwendet, aber nur ein paar Monate nach der Ernte. Später werde das Brot aus Maismehl gebacken und zum Brotmehl würden auch gemahlene Maiskolben gegeben, von denen die Kerne vorher abgerebelt worden seien. Das Brot, das auf diese Weise zubereitet werde, fänden die Wenden „schmackhaft“ und es komme auch „in wohlhabenden

²¹ Juga 1913: 175–176.

²² Juga 1913: 175–176.

²³ Schweinefleisch mit Reis, in einem Topf (Gjuwetsch) zubereitet.

²⁴ Ein saures Ragout.

²⁵ Juga 1913: 175–176.

Familien“ auf den Tisch. (Aus dem Maismehl werde mit Milch auch ein großes, rundes Salzgebäck gemacht, das zur Sommerzeit bei der Feldarbeit gegessen werde.²⁶

Unter den Suppen bevorzugten die Wenden vor allem Erbsen-, Kartoffel-, Kraut- und Karottensuppen, aber die Mehlschwitze sei ihren Hausfrauen unbekannt und sie vermischten deshalb Sahne mit Mehl zum Andicken oder gäben heißes Schmalz zur Suppe. Gemüsegerichte fehlten in ihrer Kochkunst und sie verzehrten auch wenig Obst, weil sie „mit dem Obstanbau nicht vertraut“ seien.²⁷

Ferencz Gönczi zeigt übrigens seine völlige Geringschätzung der wendischen Hausfrauen. Es sei „primitiv“, wie sie ihre Nudeln zubereiten. Beim Backen seien die wendischen Frauen „sehr ungeschickt“. Wenn sie Gerichte aus Geflügel zubereiteten, bevorzugten sie das Kochen, was „minderwertiger“ als Braten sei. Sie achteten in der Küche nicht auf Sauberkeit, viele bedeckten den Brotteig mit dem Kopftuch, das sie vorher getragen hätten.²⁸

III. Ruthenen

Die Arbeit *A magyar oroszokról*, die sich der Darstellung der slawischen Minderheit in Ungarn widmet, wurde ebenfalls in der Reihe *Nemzeti Ismertető Könyvtár* veröffentlicht. Der Verfasser ist *Orosz Szabó*²⁹, der aus einer ruthenisch-ungarischen Familie stammt und der sich auf seine eigenen Erfahrungen und auch auf eine unveröffentlichte wissenschaftliche Arbeit stützte.³⁰ „Eine neue Lebensweise und eine große Veränderung stehen dem russischen Volk Ungarns bevor“ – heißt es in der Eileitung. Diese Formulierung verweist darauf, dass sich der Verfasser um die Erneuerung der gesellschaftlichen Verhältnisse bemüht und sich für einen geistigen und kulturellen Aufstieg einsetzt.³¹

Diese Veränderung „wurzelt im Boden der Heimat“, deshalb sei es notwendig, die Bräuche und dabei auch die gastronomischen Traditionen der Ruthenen in Ungarn kennenzulernen. Ihre Ernährung sei „äußerst bescheiden und maßvoll“, was auf die ärmlichen Verhältnisse, geografische Gegebenheiten sowie die vielen Fasttage zurückzuführen sei. Die Ostkirche lege nämlich viele

²⁶ Gönczi 1914: 14–15.

²⁷ Gönczi 1914: 14–15.

²⁸ Gönczi 1914: 15.

²⁹ *Szabó* (1867–1939) hatte einen Juraabschluss und wurde später zum Sekretär des Obergespanns im Komitat Bereg ernannt, von 1913 an war er Beamter des Innenministeriums.

³⁰ Diese Arbeit war: *Kálmán Zsarkovics: A magyarországi oroszok magánrajza.*

³¹ *Szabó* 1913: 9–11.

freiwillige Fasttage fest (etwa 250 Tage pro Jahr). Im nördlichen Teil der Oblast Transkarpatien äßen die Menschen nur Salzgebäck aus Hafer. Obwohl man in den südlich gelegenen Gebieten auch Weizen anbauen könne, werde Weizenmehl erst dann zum Brotbacken verwendet, wenn kein Maismehl mehr vorhanden sei.³²

Kartoffeln und Bohnen seien die wichtigsten Nahrungsmittel, wobei die Bohnen in der Fastenzeit ungekocht, sonst mit Milch oder Molke zubereitet gegessen würden. Die Ruthenen hätten viele Speisen, die mit entweder weich oder hart gekochtem Maisbrei zubereitet würden: Beliebt seien dabei Gerichte, die aus mehreren Schichten Maisbrei und Schafskäse bestünden, die mit Schmalz in Form von Klößen zubereitet würden, sowie Gerichte, bei denen der Maisgrieß mit süßer Milch oder mit Dickmilch gekocht würde.³³ Im Winter esse man am liebsten Sauerkraut vom Fass. Dazu würden Bratkartoffeln oder Bohnen angeboten (das „herrlichste“ Fastengericht der Ruthenen). Für den Winter legten sie auch Steckrüben ein und den Saft von diesen Rüben bzw. vom Sauerkraut nutze man, um anderen Speisen einen sauren Geschmack zu geben. Dieser Saft werde in der Fastenzeit auch aufgekocht und getrunken, dazu gebe es Brotscheiben oder Bratkartoffeln.³⁴

Am liebsten äßen die Ruthenen Milch, saure Sahne und Frischkäse bzw. Gerichte, die aus diesen zubereitet würden. Fleisch würde nur, wenn überhaupt, bei Familienfeiern aufgetischt oder wenn jemand krank sei. Auch beim „Festmahl“ sei das Fleisch meistens der erste Gang: am häufigsten Rührei mit Speck oder saurer Sahne, dann gekochte, süße Milch, Grütze und Nudeln mit Milch gekocht und eine saure Fleischsuppe, meistens mit Essig.³⁵ In der Fastenzeit gebe es Hering – gebraten oder roh. Zum Festmahl gehörten auch Krautrouladen, die nicht mit Reis, sondern mit Maisgrieß und Speck gefüllt würden. Ein weiteres Gericht sei auch das mit Maisgrütze gefüllte Huhn.³⁶

Oreszt Szabó beschreibt auch die Tischsitten. Suppen würden bei den Ruthenen am Ende der Mahlzeit serviert. Sie äßen täglich entweder zwei- oder dreimal. Wenn im Herbst die Ernte schon vorüber sei, äßen sie täglich zweimal (am Vormittag zwischen zehn und elf Uhr und am Nachmittag zwischen vier und fünf Uhr), wenn die landwirtschaftlichen Arbeiten im Frühjahr begännen, hätten sie drei Mahlzeiten. Sie äßen langsam und legten dabei mehrmals „kurze

³² Szabó 1913: 138–139.

³³ *Matschanke* genannt.

³⁴ Szabó 1913: 139–140.

³⁵ Kisbán 1997: 500.

³⁶ Szabó 1913: 140–141.

Pausen“ ein, denn sie glaubten, dass „das schnelle Essen schlecht für die Gesundheit ist und man danach auch schneller wieder hungrig wird.“³⁷

Der Verfasser findet es besorgniserregend, dass die Ruthenen viel Branntwein konsumierten und dass sie wie in Galizien nicht nur denaturierten Alkohol, sondern auch Ether tranken. „Die Rauschwirkung ist dabei verheerend.“ Vor allem dieser Alkohol soll der wichtigste Grund dafür sein, warum es am Sonntag in den Kneipen zu Sauferei und zu Streitigkeiten komme. „Sie [die Russen] neigen von Natur zu Streitigkeiten und der Alkohol verstärkt diese Neigung.“³⁸

Auch andere Forscher interessierten sich für die Esskultur und Tischsitten der Karpato-Ukrainer in Ungarn. *Mihály Nemes* setzte sich mit den Hochzeitsbräuchen der Ruthenen im Tal der *Tereblja* auseinander und beobachtete dabei einen besonderen Brauch am Vorabend der Hochzeit. Der Bräutigam, sein Trauzeuge, seine Freunde, der Brautführer und noch andere junge, unverheiratete Männer machten sich singend und musizierend auf den Weg und besuchten die Eltern der Braut. Sie setzten sich gemeinsam zu Tisch und von der Braut und ihren Brautjungfern bekämen sie dann Brot und Salz. Anschließend werde auch gekochtes Fleisch angeboten, das der Bräutigam in vier Stücke teile. Vom Fleisch nähmen die Gäste aber nur wenig, denn „es gehört auch zum Brauch, dass auf den Tellern auch etwas übrig bleiben soll.“³⁹ Das gemeinsame Essen oder dessen symbolische Nachahmung betone die Freundschaft und die Zusammengehörigkeit der beiden Familien und bringe gleichzeitig zum Ausdruck, dass man sich mäßigen und mit dem Essen sparsam umgehen solle.

IV. Deutsche

Über die verschiedenen Gruppen der Ungarndeutschen wurden ebenfalls zahlreiche ethnografische Arbeiten veröffentlicht. Der Band *A székesi szász nép* von *Győző Bruckner* erschien in der Reihe *Nemzetiségi Ismertető Könyvtár*.⁴⁰ Dort wird die Esskultur nur skizzenhaft beschrieben. Als wichtige Merkmale werden dabei die Sparsamkeit und „die wirtschaftliche Ausgewogenheit“ der Ungarndeutschen festgehalten. Die Landwirte bemühten sich darum, alles selbst herzustellen. Die

³⁷ Szabó 1913: 141–142.

³⁸ Szabó 1913: 142.

³⁹ Nemes 1895: 430–431.

⁴⁰ Bruckner (1877–1962) wurde in einer sächsischen Familie in der Zips geboren, besuchte die evangelischen Schulen in *Kežmarok* und *Sopron* und absolvierte später eine juristische Ausbildung an der Universität Pest. Von 1910 an hatte er eine Professur inne; zuerst in *Prešov*, nach dem Friedensvertrag von *Trianon* in *Miskolc*. *Kenyeres* (Hg.) 1994.

vielen Rinder dienten für die Versorgung mit Fleisch, Milch und Frischkäse. Sie brennten Schnaps und brauten Bier selber.⁴¹

Anfang der 1920er-Jahre veröffentlichte *Bruckner* eine längere „volkskundliche und kulturgeschichtliche“ Arbeit über die Zipser Sachsen. Das Manuskript war schon vor dem Weltkrieg fertig und sollte in einem Band über das Komitat Zips als eigenständiges Kapitel erscheinen. Wegen der territorialen Änderungen ging jedoch dieser Plan nicht auf. Die Veröffentlichung der Arbeit war für den Verfasser wichtig, um „dadurch vor allem dem Ausland zu beweisen, dass die Zipser Sachsen allen anderen Volksgruppen des Komitats Zips kulturell überlegen waren.“ Gleichzeitig wollte *Bruckner* betonen, dass die Zips ungeachtet der neuen Verwaltungsgliederung⁴² „weiterhin einen einheitlichen Kulturraum der Zipser“ darstelle. Diese Einheit sei der alten und hoch entwickelten Kultur zu verdanken und werde

„dank der mühevollen und harten Arbeit der Bewohner auch weiterhin bestehen, die Zipser haben ein unbestreitbares Erbrecht auf dieses Gebiet und es wird das Eigentum der tüchtigen Zipser bleiben, die der ungarischen Nation auch künftig treu beistehen.“⁴³

Demzufolge ist *Győző Bruckner* dem ethnischen Nationalismus verpflichtet und bezieht sich auf eine angebliche kulturelle Überlegenheit. Er konstruiert die Identität der Zipser Sachsen dadurch, dass er die territoriale Einheit, die historischen Privilegien und das Fortbestehen einer Kulturgemeinschaft als Argumente anführt. Dieses Selbstverständnis, das auf Partikularismus beruht, hatte in dem veränderten politischen Kontext nach dem Ersten Weltkrieg auch andere Konnotationen: Die Loyalität zur ungarischen Nation und das „unbestreitbare Erbrecht“ auf die abgetretenen Gebiete sowie die verstärkten Autonomiebestrebungen der Zipser waren gleichwohl Bestandteile dieses Selbstverständnisses.

„Die kulturelle Überlegenheit“ wird durch Vergleiche mit anderen ethnischen Volksgruppen der Zips bewiesen, wobei die Ungarn jedoch nicht berücksichtigt werden. Die Ernährung der Slowaken sei „nicht besonders abwechslungsreich“, weil sie vor allem Brot, Milch, Kraut und Kartoffeln äßen. (Kartoffeln würden bei ihnen so hochgeschätzt, dass sie das Wort „Krumplitschku“ auch als Kosewort verwendeten) Am kargsten sei die Kost in der Nähe der Gemeinde *Pilhov*, wo neben Kartoffeln Haferbrot das wichtigste Nahrungsmittel sei und Bohnen

⁴¹ *Bruckner* 1913: 112–113.

⁴² Das Tal des Flusses *Hnilec* wurde dem Komitat *Gemer*, andere Gebiete dem Komitat *Liptau* angeschlossen.

⁴³ *Bruckner* 1922: 3–4.

nur zu festlichen Anlässen gekocht würden. In *Hrabušice* oder in *Šavník*, unweit von Poprad „geht es den Bauern besser“, denn bei ihnen gebe es auch Fleisch, Eier oder Speck.⁴⁴

Sie frühstückten meistens etwas Gekochtes (nicht selten *pacur*⁴⁵), das Mittagessen bestehe oft aus verschiedenen Teigwaren (zum Beispiel *gombóda*⁴⁶ oder *džsalké*⁴⁷), manchmal komme eine „eintönige Mischung“ aus Kraut und Kartoffeln auf den Tisch. Das Mittagessen bestehe aber immer nur aus einem Gang. Am Abend äßen sie Kartoffeln ohne Schmalz oder mit saurer Milch oder mit dem Kraut, das vom Mittag übriggeblieben sei. Sonntags kochten sie gepökeltes, geräuchertes Lammfleisch mit Gerstengraupen oder Schweinefleisch mit Kohl. Zu festlichen Anlässen gebe es Teigtaschen mit Kartoffeln, Grütze mit Milch zubereitet oder Kuchen.⁴⁸

Ein beliebtes Getränk der Slowaken sei der Schnaps, den sie häufig „maßlos genießen“. Das betreffe nicht nur die Männer, sondern auch Frauen und Kinder. Außerdem bekämen sogar Säuglinge Brotstücke, die man in Schnaps eintauche, damit die Kleinen „besser schlafen.“ Als Fazit hält der Verfasser fest: „Es ist bewundernswert, dass die Slowaken mit dieser miserablen Kost so harte körperliche Arbeit verrichten können, viele von ihnen nie krank waren und ein hohes Alter erreichen.“⁴⁹

Die Esskultur (und die Möbel) der Ruthenen, die in der Zips leben, seien noch „primitiver“ als die Esskultur der Slowaken und in einigen Dörfern seien die Speisen „geradezu miserabel“. In *Olšavica* ernähre man sich zum Beispiel von Kartoffeln, in *Poráč*, in der Nähe von *Spišská Nová Ves* gebe es zum Frühstück Roggenbrot mit Speck oder Schafskäse, zum Mittagessen manchmal Fleischsuppe mit Gersten. In den meisten Dörfern könne man sich aber zum Brot nur Speck leisten und dazu werde Schnaps getrunken, am Abend würden Kartoffeln mit Milch oder Kraut gegessen. (Kraut gehöre ebenfalls zu den häufig verwendeten Zutaten. In *Litmanová* gebe es beispielsweise jede Woche fünfmal Kraut). Als Festessen gälten bei den Ruthenen Grütze, Fleischsuppe und gekochtes Fleisch.⁵⁰

Bei *Győző Bruckner* wird die Esskultur der Sachsen ausführlicher thematisiert. Im Allgemeinen äßen sie „gute Speisen“ und ihre Ernährung sei „nährstoffreicher“ als die Ernährung der Slowaken, Ruthenen oder Goralen. Sie

⁴⁴ Bruckner 1922: 57–58.

⁴⁵ Kartoffelsuppe mit Nockerln.

⁴⁶ Eiergraupen.

⁴⁷ Nockerln aus geriebenen Kartoffeln und Mehl, mit Speck serviert.

⁴⁸ Bruckner 1922: 57–58.

⁴⁹ Bruckner 1922: 58.

⁵⁰ Bruckner 1922: 76–77.

stunden früh (gegen vier-fünf Uhr) auf und nahmen sofort Brot und Speck zu sich, dazu tranken sie Schnaps. Um acht Uhr äßen sie etwas Gekochtes (Kartoffel- oder Brimsensuppe). Zu Mittag kämen bei ihnen Gerstengraupen mit geräuchertem Lamm- oder Rindfleisch auf den Tisch. Am Nachmittag gebe es wieder Brot, Speck und Schnaps, das Abendessen bestehe aus gekochten Kartoffeln mit saurer Milch oder aus Maisbrei, der mit Wasser gekocht werde.⁵¹

Zu festlichen Anlässen seien die Speisen viel abwechslungsreicher. Als „Nationalgericht“ der Sachsen gälten Nudeln mit gedünstetem Kohl, Teigtaschen, die mit einer Mischung aus Brimsen und Kartoffelpüree gefüllt seien, Dschaderche⁵² und Nockerln mit Schafskäse. Letzteres Gericht werde im Tal des Flusses Hnilec als „Nockerln der Bergleute“ bezeichnet. Zu Weihnachten und Neujahr dürften die mit Mohn bestreuten Brezel nicht fehlen und zum Himmelfahrtstag gehörten Piroggen einfach dazu⁵³ („Piroggentag“). An anderen Feiertagen gebe es vielfältige Kuchen oder gekochtes und gedörrtes Obst.

Beliebte Getränke seien Schnäpse, die sie „äußerst übermäßig“ konsumierten. Schnaps werde bei Familienfesten, beim Empfang von Gästen mit Butter und Zucker (Honig) angeboten. Als „Nationalgetränk“ gelte das selbst gebraute Bier, das sowohl kalt als auch warm gern getrunken werde (letztere Variante werde als „deutsche Schokolade“ bezeichnet). Kaffee sei lange Zeit spöttisch nur Bankrott-Wasser genannt worden. In den Städten und in ihrer Umgebung, wo „die traditionellen Sitten schon in Vergessenheit gerieten“, trinke man hingegen zum Frühstück und auch am Nachmittag Kaffee und Gemüsegerichte oder Braten würden auch häufiger als auf dem Lande verzehrt.⁵⁴

Über die Ungarndeutschen, die in Westungarn lebten, legte *Géza Czirbusz* eine Arbeit vor,⁵⁵ in der er zwischen Heidebauern und Heanzen unterschied.⁵⁶ Die erste Gruppe esse vor allem Knödel und Strudel. Das sei so typisch gewesen, dass die Landwirte ab und zu scherzhaft „Knedlbauern“ oder „Strudlwirte“ genannt worden seien. Die Speisen als Namenszusatz eigneten sich auch zur besseren Kennzeichnung (zum Beispiel: Siebenstrudl-Weiss).⁵⁷

⁵¹ Bruckner 1922: 24–25.

⁵² Ein Gericht in kleinbröckeliger Form aus Weizenmehl oder Kartoffeln mit Butter.

⁵³ Gefüllte Teigtaschen.

⁵⁴ Bruckner 1913: 112–113; Bruckner 1922: 24–25.

⁵⁵ Czirbusz (1853–1920) studierte Theologie und erhielt 1884 ein Lehrerdiplom im Fach Geschichte. Zuerst unterrichtete er an Piaristenschulen, von 1910 an war er an der Universität *Pest* tätig. Diós (Hg.) 1993.

⁵⁶ Die Deutschen, die in der Nähe des Neusiedler-Sees bzw. im Komitat *Vas* und in der Umgebung von *Sopron* lebten.

⁵⁷ Czirbusz 1913: 51.

Die Heidebauern tranken am Morgen Milch oder Kaffee und aßen dazu den Sterz, der vom Abend übriggeblieben sei.⁵⁸ Zu Mittag gebe es dann Fleisch mit Gemüse oder Nudeln, am Nachmittag wieder Milch oder Kaffee, für das Abendessen die Überreste vom Mittagessen oder ein Nudelgericht, „das sich schnell zubereiten lässt.“ Das Festtagsessen sei reichhaltiger und weise eine größere Vielfalt an Nudelgerichten und Nachspeisen auf. Ihre Spezialität sei der Nachtisch *Tuatin*, der aus zwei großen Scheiben Kuchen bestehe und mit Rosinen gefüllt sei. Beliebt seien aber auch Mohn- und Walnusskuchen (*Beigli*), Hefezopf, Gugelhupf und Krapfen.⁵⁹

Der Verfasser beobachtete auch einige einzigartige Tischsitten. Die Landwirte setzten sich gemeinsam mit dem Gutsesinde zu Tisch. Das Gesinde nehme dabei die Plätze rechts vom Landwirt, „in einer Rangfolge“ (der Sohn sitzt links vom Vater). Die Landwirtin und die Kinder mit dem Dienstmädchen hätten einen separaten Tisch. Suppe, Fleisch und Gemüse würden vom eigenen Teller, die Nudeln hingegen mit dem Löffel aus einem Eisentopf gegessen. Kuchen würden mit den Händen gegessen.⁶⁰

Die Heanzeln hätten „viel geringere Ansprüche“, wie *Géza Czibrucz* konstatiert. Zum Frühstück gehörte nicht mehr eine „traditionelle“ Einbrennsuppe, sondern Milch, Kaffee und die Nudeln vom Vorabend kämen auf den Tisch. Das Mittagessen weise viele Ähnlichkeiten mit den Speisen aus dem Umland des Neusiedler-Sees auf, wobei die Heanzeln weniger Fleisch und mehr Buchweizen aßen⁶¹ (Gerichte aus Buchweizen würden bei den Heidebauern seit langer Zeit nicht mehr gekocht). An Festtagen werde aber auch bei ihnen großzügig aufgetischt: Nach der Suppe komme Rindfleisch mit Meerrettichsauce oder mit Roten Beeten, geräuchertes Fleisch mit Kraut. Als Nachtisch gebe es Krapfen und Strudel, dazu Rosinen, Zimt, Mohn, Obst, Kartoffeln, Grütze oder Quark.

Die Heanzeln nähmen ihre Mahlzeiten einigermaßen anders als die Deutschen am Neusiedler-See ein. Sie benutzten Teller, Messer und Gabel nur dann, wenn sie Gäste empfangen, sonst aßen sie mit Löffeln aus einem gemeinsamen Topf (das Fleisch nähmen sie in die Hände und schnitten es mit ihren Taschenmessern in kleinere Stücke). Nach dem Essen reinigten sie ihren Löffel mit der Tischdecke. Die Löffel würden wöchentlich einmal, am Samstag, abgewaschen.⁶²

⁵⁸ Eine Speise, die aus Kartoffeln oder Weizenmehl mit Schmalz zubereitet wird.

⁵⁹ Czirbusz 1913: 51–52.

⁶⁰ Czirbusz 1913: 51–52, Zu den Heidenbauern siehe Nietsch 1912–1913: 1. 16–22; 2. 59–61; 3. 82–92; 4. 117–126; 6. 184–189; 7. 219–221; 10. 318–326.

⁶¹ Zum Beispiel: der Sterz aus Buchweizenmehl, der auch mit gekochten Bohnen oder mit Mohn bestreut serviert wurde. Zur Zubereitungsart siehe Kisbán 1997: 445–446.

⁶² Czirbusz 1913: 52–53.

Um die Jahrtausendwende setzte sich *István Richter M.*, der in einer Schule der Zisterzienser als Lehrer arbeitet, mit den Hochzeitsbräuchen der Deutschen im Komitat Nitra auseinander und schilderte dabei auch die Mahlzeiten zu festlichen Anlässen und die Tischetikette. In den Dörfern sei das Hochzeitsmenü streng geregelt und verhältnismäßig einheitlich gewesen, was auf eine starke Tradition verweise. In der Gemeinde *Malinová* sei der erste Gang eine Fleischsuppe mit langen hausgemachten Nudeln, danach folge Rindfleisch und Kraut mit gesalzenem Lammfleisch, saure Suppe ebenfalls mit Lammfleisch und dann Hirsebrei. Statt Hirsebrei gebe es neuerdings mit Mohn bestreute Nudeln.⁶³ In anderen Dörfern werde zum Schluss Braten serviert. Der eine Trauzeuge schneide den Braten und den Hefezopf in kleine Stücke und verteile sie unter den Hochzeitsgästen. (Das Fleisch werde aber nicht gegessen, sondern nach Hause mitgenommen und das bekämen die kranken Verwandten und das Gutsgesinde)⁶⁴

Die Hochzeitgesellschaft esse „auf patriarchalische Art“ aus einem gemeinsamen Topf und das Fleisch nähmen alle in die Hand. Von der Grütze, die am Ende aufgetischt werde und Wohlstand oder den Wunsch nach Wohlstand symbolisiere, nähmen einige Hochzeitsgäste löffelweise kleinere Portionen und schmissen diese an die Wand oder zerstreuten sie unter dem Tisch. Die armen Menschen, Waisen oder Bettler, die draußen vor der Tür stünden, bekämen auch davon.⁶⁵

In *Nitrianske Pravno* (*Németpróna; Deutschproben*), dem Heimatdorf von *István Richter M.*, wurden ebenfalls zahlreiche Hochzeitsbräuche beobachtet. Die Verwandten, die Nachbarn und die Bekannten schickten dem Brautpaar Milch, Butter, Mehl, Eier oder ein paar Pfund Rindfleisch und trügen auf diese Weise alle zu den Kosten bei und bekämen dafür von den Eltern des Brautpaares ebenfalls Geschenke (vor allem Kuchen).

Der mit großer Mühe gebackene Hochzeitskuchen und der „riesige“ herzförmig gepresste Käse spielten bei der Feier, die mehrere Tage dauere, eine wichtige Rolle. Nach dem Abendessen böte die Braut allen Hochzeitsgästen ein Stück Käse und ein Stück Kuchen an und bitte die Hochzeitgesellschaft darum, dass sie sie „in ihre Familien aufnehmen“ (als Gegenleistung erhalte sie Geld). Am nächsten Morgen werde das noch einmal wiederholt und die Braut gehe (unabhängig davon, ob sie aus einer wohlhabenden oder armen Familie stamme) mit ihren Brautjungfern von Haus zu Haus und böte allen Kuchen und Käse an. Die reichen Dorfbewohner spendeten ihr dafür „eine stolze Summe“ und die

⁶³ Je mehr verschiedene Suppen angeboten wurden, desto reicher waren die Eltern des Brautpaares.

⁶⁴ Richter 1904: 430–431.

⁶⁵ Richter 1904: 430–431.

„armen“ ein paar Pfennigen. („Das ist die erste Spende, damit du reich wirst und damit du Tassen und Töpfe kaufen kannst.“)⁶⁶

V. Fazit

Während die Nationalitätenpolitik der 1890er-Jahre durch Repression und Magyarisierung gekennzeichnet war und sich eine negative, diskriminierende und verzerrte Darstellung der ethnischen Bevölkerungsgruppen in den Satirezeitschriften allmählich immer mehr durchsetzte,⁶⁷ legte die Ungarische Gesellschaft für Volkskunde 1889 in ihrer Satzung die eingehende Untersuchung dieser Volksgruppen sowie die Stärkung „der Brüderlichkeit und des Zusammengehörigkeitsgefühls“ als Ziele fest. Dabei trat eine wissenschaftliche Tradition zum Vorschein, welche die multiethnische Gesellschaft als kulturell wertvoll betrachtet.⁶⁸

Die untersuchten Arbeiten greifen jedoch auf einen bereits vorhandenen kulturellen Bezugsrahmen (tradierte Fremdbilder und Stereotype) zurück und gleichen diese mit ihren eigenen Erfahrungen ab. *József Nagy*, der in dem *Okres Tvrdošín* als Lehrer tätig war, bekundete zwar seine Abneigung gegen einzelne Speisen der slowakischen Volksgruppe, seine Haltung ist aber kaum durch ethnische Vorurteile gekennzeichnet. Gleichzeitig werden die schlechten Essgewohnheiten bzw. die „Laster“ (z.B.: der Schnapskonsum) mit didaktischen Intentionen angeprangert. Die Kritik soll demnach zur Verbesserung der Lage beitragen. *Ferencz Gönczi* verwendet hingegen Kategorien und Ausdrücke, die mit äußerst negativen Vorstellungen verbunden sind. So wird in seiner Arbeit die Ernährung der Wenden als „äußerst miserable“ abgestempelt, die Zubereitungsarten werden als „primitiv“ und „unentwickelt“ bezeichnet und die fehlende Sauberkeit wird bemängelt. Juga Velimer zufolge hätten die Serben die „gute Küche“ gern und verzehrten deshalb gerne deftige Speisen und Fleischgerichte (im Gegensatz dazu hielten die Serben Gemüsegerichte für „schwäbisch“) – so enthält dieses Autostereotyp auch Elemente, die von den Ungarn übernommen wurden, um dadurch möglicherweise die Akzeptanz der Gruppe zu stärken. Bei *Oreszt Szabó* sind sowohl die Akzeptanz wie auch die Ablehnung der Ruthenen aufzuspüren. *Szabó* berichtet beispielsweise darüber, dass die Ruthenen „zu empfindlich“ seien und deshalb angeblich zu Streitigkeiten neigten. Gleichzeitig zeigt sich dieser Verfasser doch zur Modernisierung bzw. zur Veränderung der

⁶⁶ Richter 1897: 108–109, 194–195, 292–293.

⁶⁷ Hierzu siehe: Tamás 2014: 335–342. Zur Herkunftsgeschichte ethnischer Stereotype siehe: Vári 1994: 173–196. Zur Frage der Nationalitäten siehe: Hanák 1966.

⁶⁸ Kósa 1991: 77–81.

gesellschaftlichen Verhältnisse verpflichtet. *József Sztancsek* erteilt hingegen „dem zerstörerischen Gedanken der Aufklärung“ eine klare Absage und plädiert dafür, dass die Bräuche in den Dörfern erhalten bleiben. *Győző Bruckner* folgt offen einer neonationalistischen Ideologie und seine ethnokulturellen Stereotype, die auf Dichotomien beruhen, sollen die Akzeptanz der eigenen Gruppe (der Sachsen) und gleichzeitig auch die Ablehnung von „anderen“ (der Slowaken, Ruthenen oder Goralen) legitimieren.

Die ethnografische Untersuchung der Esskultur als Teil der Alltagskultur leistete einen Beitrag zur Entstehung von kollektiven Identitäten (d.h. eine Volksgruppe hat bestimmte „nationale“ Speisen). Damit soll jedoch nicht nahegelegt werden, dass diese Arbeiten keine referenzielle Bedeutung haben und deshalb keine andere Lesart ermöglichen. Die Volksgruppen übernahmen Speisen voneinander (die Ernährung der Slowaken in Oberungarn und in der Batschka wies aber viele Unterschiede auf), außerdem wurde die Zubereitung an die eigenen Traditionen angepasst. Die Serben essen zum Beispiel gerne Fischgulasch und verwenden viele scharfe Gewürze, die Zipser Sachen bereiten Pfannkuchen Brimsen (Schafskäse) zu, die Ruthenen hingegen bevorzugen Krautrolladen, die sie mit Maisbrei und geröstetem Speck servieren.

Die Esskultur, die Tischsitten (die slowakischen Bauern aus dem Komitat Arwa essen zum Beispiel mit derselben Hand das Fleisch wie die Ungarn-deutschen in der Nähe von *Sopron*) und die Zwänge, die sich aus den bescheidenen und ärmlichen Verhältnissen ergeben, sind bei allen Bevölkerungsgruppen ähnlich.⁶⁹ Das Weizenbrot ersetzte man häufig durch Salzgebäck aus Gersten- und Roggenmehl oder durch Maisgrieß, in das Brotmehl wurden gemahlene Maiskolben untermöhrt, von denen die Kerne entfernt worden waren und zu feierlichen Anlässen wurde statt frischem Fisch Hering gekocht. Die Essensrituale waren ebenfalls Ausdruck des sparsamen Umgangs oder manchmal des Wohlstandes. Gleichzeitig waren diese Bräuche zur Stärkung der lokalen Gesellschaften geeignet und festigten deshalb die Beziehungen zwischen Verwandten, Freunden aber auch zwischen ethnischen Bevölkerungsgruppen.

Der Beitrag wurde aus dem Ungarischen von Sándor Trippó übersetzt.

⁶⁹ In der ökonomischen Anthropologie gibt es dafür verschiedene Bezeichnungen wie Subsistenzwirtschaft, *economy of poor*, *economy of makeshift*. Diese Bezeichnungen heben jeweils unterschiedliche Aspekte hervor. Siehe hierzu: Groh 1992: 54–113.

Literatur

- BRUCKNER Győző
 1913 *A szepesi szársz nép.* Budapest: Nemzetiségi Ismertető Könyvtár
 1922 *A Szepesség népe.* Budapest: Kellner Ny.
- CZIRBUSZ Géza
 1913 *A délmagyarországi németek.* Budapest: Nemzetiségi Ismertető Könyvtár
- DIÓS István (Hg.)
 1993 *Magyar katolikus lexikon.* Band 2. Budapest: Szent István Társulat
- DÖMÖTÖR Sándor
 1979 *A Hegyhát hajdani etnográfusa: Nagy József. Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értésítője.* VII–VIII. 217–228.
- GÖNCZI Ferencz
 1914 *A zalamegyei vendek.* Kaposvár: Szabó Ny.
- GROH, Dieter
 1992 *Strategien, Zeit und Ressourcen. Risikominimierung, Unterproduktivität und Mußpräferenz – die zentralen Kategorien von Subsistenzökonomien.* In Groh, Dieter: *Anthropologische Dimensionen der Geschichte.* 54–115. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HANÁK, Péter (ed.)
 1966 *Die nationale Frage in der Österreichisch–Ungarischen Monarchie 1900–1918.* Budapest: Akadémiai Kiadó
- HERRMANN Antal
 1895 *Gönczi Ferencz Muraköz és népe.* *Ethnographia.* VI. 443–444.
- JUGA Velimir
 1913 *A magyarországi szerbek.* Budapest: Franklin
- KENYERES Ágnes (Hg.)
 1994 *Magyar életrajzi lexikon.* Budapest: Akadémiai Kiadó
- KESZEG Vilmos
 2011 *Gasztronómia és emlékezet. Erdélyi Múzeum.* LXXIII. 1. 177–188.
- KISBÁN Eszter
 1975 *Az étkezések napi rendjének újkori átalakulása és az ebéd.* *Magyar Nyelv.* LXXI. 2. 177–185.
 1997 *Táplálkozáskultúra.* In Balassa Iván (Hg.): *Magyar Néprajz. Band 4 Életmód.* 417–585. Budapest: Akadémiai Kiadó
- KÓSA László
 1991 *A Magyar Néprajzi Társasága lapító eszméi.* In Hofer Tamás (Hg.): *Népi kultúra és nemzettudat.* 77–82. Budapest: Magyarságkutató Intézet
- MATTHAEIDESZ György
 1899 *A Bács-Bodrogh vármegyei tótok.* *Ethnographia.* X. 3. 232–237.
- NAGY József
 1891 *A tótok otthonáról Árvaországban.* Alsó-Kubin: Árva megyei Hírlap
- NEMES Mihály
 1895 *A talaborvölgyi ruthén nép lakodalmi szokásai.* *Ethnographia.* VI. 5–6. 429–435.
- NITSCH, Mathes
 1912–1913 *Die deutschen Heidebauern in Ungarn. Ein ethnographischer Versuch.* *Die Karpathen.* VI. 1. 16–22; 2. 59–61; 3. 82–92; 4. 117–126; 6. 184–189; 7. 219–221; 10. 318–326.

RICHTER M. István

1897 Régi lakodalmi szokások Német-Prónán. I–II–III. *Ethnographia*. VIII. 1–2. 103–117; 3. 193–202; 4. 290–295.

1904 Lakodalmi szokások a nyitramegyei német falvakban. II. *Ethnographia*. XV. 8–9. 422–433.

SZABÓ Oreszt

1913 *A magyar oroszköről. (Ruthének.)* Budapest: Franlin

SZTANCSEK József

1902 Tót lakodalmi szokások. I. *Ethnographia*. XIII. 9. 411–416.

1903 Tót lakodalmi szokások. III. *Ethnographia*. XIV. 1–2. 61–66.

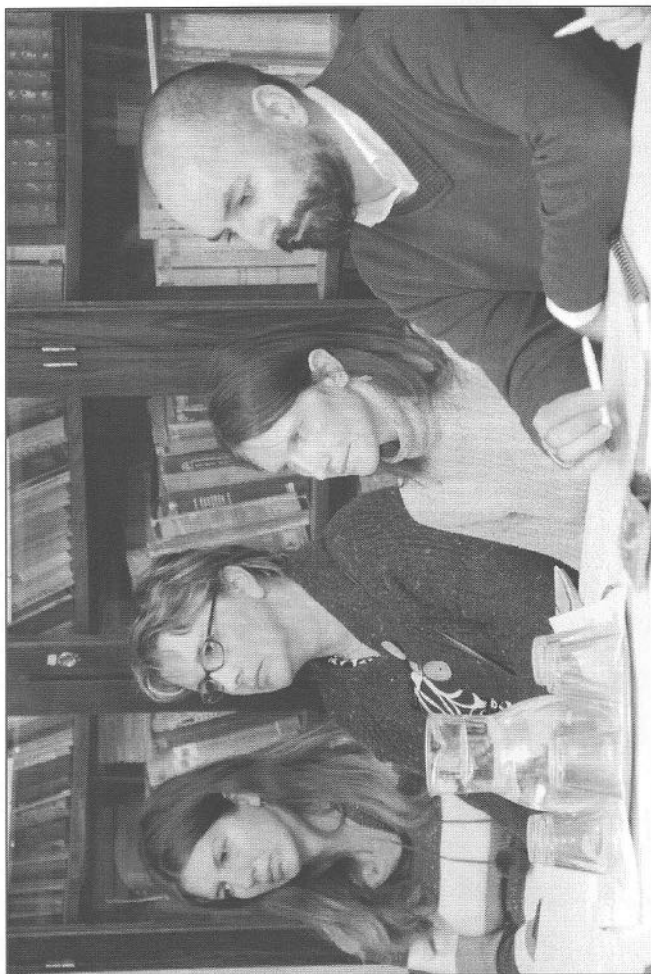
1904 Tót lakodalmi szokások. V–VI. *Ethnographia*. XV. 1. 48–66.

TAMÁS Ágnes

2014 *Nemzetiségek görbe tükörben. 19. századi nemzetiségi sztereotípiák Magyarországon.* Pozsony: Kalligram Kiadó

VÁRI, András

1994 Fremde im Spiegel. Gesellschaft, Politik und die Palette ethnischer Stereotypen in Ungarn 1790–1848. In Hartmann, Eva (Hg.): *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien.* 173–196. München: Oldenbourg Verlag



*Tegyesztelnehmer im Seminarraum
des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen
(Foto: Sándor Bódi, 2013.)*

Ungarnbilder deutscher Studierender

Eine empirische Untersuchung an der Universität Debrecen

Einleitung

Das Ungarnbild in Deutschland wurde schon seit Langem durch zahlreiche Medien geprägt, die vor allem ein einheitliches, verallgemeinerndes Bild über „die Ungarn“ vermittelten. Angefangen mit dem Roman von Hugo Hartung aus dem Jahr 1954 *Ich denke oft an Piroshka* und mit dem ein Jahr später erschienenen gleichnamigen Film, die die wichtigsten und am meisten verbreiteten Quellen der Stereotype über Ungarn zu sein scheinen, bis zu Broschüren für Touristen oder Werken aus den letzten Jahren (wie z.B. Viktor Iro *Gebrauchsanweisung für Budapest und Ungarn*, Arpad Bari *Kulturschock Ungarn* oder Lysann Heller *Die Paprikantin – Ungarn für Anfänger*) haben Beschreibungen das Ungarnbild im deutschsprachigen Raum mehr oder weniger beeinflusst.¹

Solche Werke bilden auch unbewusst in den Lesern und Zuschauern ein Bild, das zwar mit der Wirklichkeit nicht viel zu tun hat, aber sie prägen wirksam das Fremdbild. Es ist nicht leicht, sich von dem Einfluss der dadurch entstandenen Stereotype zu befreien, da diese ziemlich unveränderbar sind.

In den nächsten Kapiteln untersuche ich die wichtigsten Begriffe im Zusammenhang mit Stereotypen, stelle die geläufigen Beispiele von Ungarnbildern vor und erörtere einige konkrete Beispiele interkultureller Konflikte.

Interkulturelle Kommunikation und die Bedeutung der Stereotype

Die vielfältige Zusammensetzung der Bevölkerung der hochindustrialisierten Länder, die Verstärkung der Multikulturalität im Alltag, die Zuwanderung in manchen Gebieten und der Tourismus, kurz zusammengefasst die Globalisierung,

¹ Die vorliegende Arbeit stützt sich auf das Buch: Gardosi, Anett Regina – Tonsern, Clemens: *Stereotype über "die Ungarn": eine empirische Untersuchung des Ungarnbildes deutscher Studierender*. 2012. München: AVM.

verleihen der *interkulturellen Kompetenz* und der *interkulturellen Kommunikation* eine enorme Wichtigkeit und Aktualität. Die unterschiedlichsten Formen der Kommunikation zwischen Menschen mit verschiedenem kulturellem Hintergrund wurden erforderlich und unentbehrlich. Für eine gelungene Interaktion zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen ist sowohl ein kulturspezifisches Hintergrundwissen als auch die Aneignung von interkulturellen Kompetenzen eine unerlässliche Voraussetzung.

Astrid Erll und Marion Gymnich verweisen darauf, dass interkulturelle Kompetenz nicht nur auf bestimmten Gebieten und Berufsfeldern von hoher Bedeutung ist, sie ist die *Schlüsselkompetenz* im Alltag der modernen Lebensweise.² Es muss aber auch erwähnt werden, dass der *interkulturellen Kompetenz* eine außergewöhnliche Bedeutung zugeschrieben wird, die Fachleute dazu veranlasst, kritische Aspekte zu äußern. Marie Steindl bemerkt in ihrem Werk, dass beim Misslingen der Kommunikationssituationen den kulturellen Faktoren häufig eine zu große Rolle beigemessen wird.³ Dabei lässt sich *Kultur* unterschiedlich beschreiben, ohne Anspruch auf Vollständigkeit habe ich nur zur Orientierung zwei Beschreibungen ausgewählt. Jürgen Bolten formuliert diesbezüglich folgendermaßen: „Eine Gesellschaft hat keine Kultur, sie ist eine Kultur“⁴. Laut Alexander Thomas, einem der bekanntesten deutschen Forscher des Gebietes, lässt sich feststellen, dass Kultur ein Orientierungssystem ist, nach dem sich das Verhalten der Angehörigen anderer Kulturen bewerten lässt.⁵

Multikulturalität und die damit verbundenen Phänomene tragen zahlreiche Möglichkeiten, aber auch Gefahren in sich, mit denen sich Forscher und Forscherinnen verschiedener Disziplinen beschäftigen. *Interkulturelle Kommunikation* ist nämlich ein Bereich, der sich auf Wissenschaftsgebiete stützt, unter anderem auf Kommunikationswissenschaft, Linguistik, Anthropologie, Ethnologie, Kulturwissenschaft, Soziologie oder Psychologie.⁶

Unter den Gefahren lässt sich auch die Verwendung der Stereotype (die mit den Vorurteilen nicht zu verwechseln sind) nennen, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Ohne die Bewusstmachung der Funktion und Wirkung der Stereotype besteht die Möglichkeit, durch sie über die Angehörigen anderer Kulturen ein verallgemeinerndes Bild zu vermitteln. Nach Erll und Gymnich lässt sich der Begriff des Stereotyps folgendermaßen definieren:

² Vgl. Erll–Gymnich 2007: 6–7.

³ Vgl. Steindl 2008: 3, 11.

⁴ Bolten 2007a: 14.

⁵ Vgl. Heringer 2007: 192.

⁶ Vgl. Erll–Gymnich 2007: 9; Liu 2010: 14.

„Stereotype sind reduktionistische Ordnungsraaster die sich oft in formellhaften Wendungen und Gemeinplätzen äußern [...] es sind festgefahrene Schemata, derer wir uns häufig gar nicht bewusst sind.“⁷

Dabei orientieren wir uns an Bildern über das uns Fremde, die uns durch Literatur, Medien, Film oder von der Tourismusindustrie vermittelt werden.⁸ Deswegen ist es äußerst wichtig, dass man über genug kulturspezifisches Hintergrundwissen verfügt und bewusst handelt. Diesbezüglich formuliert Bolten:

„Vorurteile und Stereotype stellen nicht per se eine Misslingensbedingung für interkulturelle Kommunikation dar. Wir sollen uns jedoch der Konsequenzen der Verwendung von Stereotypen und Vorurteilen bewusst sein und uns selbst zu einer so weit wie möglich differenzierten Sichtweise zwingen“⁹.

Bolten weist im Weiteren darauf hin, dass Stereotype nützlich, sogar notwendig sind, indem sie uns bei der Orientierung in Bezug auf Fremde helfen.¹⁰ Stereotype geben uns einen Anhaltspunkt, auf den wir uns anfangs bei der Begegnung mit dem uns Fremden stützen können, er darf aber nicht unverändert bleiben, sonst bleibt man auf dem Niveau der Verallgemeinerung.

Die Stereotype haben verschiedene Funktionen. Nach der Sprachwissenschaftlerin Uta Quasthoff können drei Funktionen unterschieden werden: kognitive, soziale und affektive Funktion. Die kognitive Funktion bedeutet, dass die Informationen über eine soziale Gruppe generalisiert werden. Bei der sozialen Funktion werden die soziale Zugehörigkeit bzw. die Stiftung von kollektiver Identität und Gruppenkohäsion gesichert. Auch grenzt man sich von anderen Gruppen ab. Die Mittel dieser Funktion sind Auto- und Heterostereotype (Selbst- und Fremdbilder). Die affektive Funktion der Stereotype erzeugt positive Selbstbilder, Zugehörigkeitsgefühle und Gemeinschaftsgefühle.¹¹

Erl und Gymnich unterscheiden vier verschiedene Eigenschaften, in denen die Gefahren der Stereotypen benannt werden. Sie verzerren die Wirklichkeit, deswegen können sie als unkritische Verallgemeinerungen bezeichnet werden. Stereotype stützen sich nicht auf wissenschaftliche Untersuchungen und sind meistens schwer zu verändern.¹² Das unterstützt auch Heringer mit seiner Beschreibung über den Vorgang der Stereotypisierung. Danach entstehen Stereotype

⁷ Erl-Gymnich 2007: 72–73. Zu den Unterschieden zwischen Stereotypen, Vorurteilen und Klischees vergleiche auch Bolten 2007b: 126; Bolten 2007a: 65; Ipsen 2009: 171–179.

⁸ Vgl. Bolten 2007b: 130.

⁹ Bolten 2007a: 59.

¹⁰ Vgl. Bolten 2007a: 56.

¹¹ Vgl. Erl-Gymnich 2007: 73.

¹² Vgl. Erl-Gymnich 2007: 72–74.

durch Kategorisierung und Generalisierung, die bestimmten Gruppen allgemeingültig angehängt werden.¹³

Vor der Darstellung von konkreten Beispielen muss noch ein letzter Begriff unbedingt erläutert werden, der im Weiteren eine wesentliche Rolle spielen wird. Die in Bezug auf Nationen verwendeten Stereotype können als *ethnokulturelle Stereotype* oder als *Nationenstereotype*¹⁴ bezeichnet werden. Das ist wegen der Trennung der unterschiedlichen Arten der Stereotype wichtig. Dabei sind Auto- und Heterostereotype, also Selbst- und Fremdbilder, von Belang.

In den weiteren Abschnitten werden die Ergebnisse der im Jahre 2011 an der Universität Debrecen durchgeführten Umfrage präsentiert, wobei deutsche Studenten und Studentinnen befragt wurden. Wie oben bereits erwähnt, möchte ich an dieser Stelle noch einmal darauf hinweisen, dass in dieser Arbeit nur eine Auswahl an Stereotypen präsentiert wird, für weitere Beispiele siehe das dazu erschienene Buch von Anett Regina Gardosi und Clemens Tonsers *Stereotype über „die Ungarn“*.

Ungarnbilder deutscher Studierender

2011 wurde an der Universität Debrecen eine empirische Untersuchung durchgeführt, in deren Rahmen die Ungarnbilder deutscher Studenten und Studentinnen, die mindestens eine kurze Zeit in Ungarn verbracht hatten, unter die Lupe genommen wurden. Die Fragebögen wurden per E-Mail verteilt, und von den Befragten haben 77 deutsche Personen eine Antwort zurückgeschickt. Im Folgenden werden diese Antworten analysiert.

In der Umfrage wurde unter anderem danach gefragt, welche positiven und negativen Eigenschaften „den Ungarn“ nach der Vorstellung der Probanden beigemessen werden können, welche „typischen“ Artefakte, Personen oder ungarische Orte usw. in Bezug auf Ungarn erwähnt werden können und ob die Studenten und Studentinnen während ihres Aufenthaltes in Ungarn interkulturelle Probleme hatten.

Die Antworten der ersten Frage nach den ersten Gedanken über Ungarn sind vielfältig. Wegen der einfacheren Bearbeitung werden diese Antworten in Kategorien unterteilt, so entstehen Gruppen wie:

Gastronomie, „typische“ Eigenschaften „der Ungarn“, Geografie/Landschaft, Budapest, persönliche Erlebnisse, Politik, Geschichte, Kultur/Wissenschaft, Alkohol, Musik/Tanz/Folklore, Gesellschaft, Sprache, Thermalbäder, Wetter, Natur und Tiere, Urlaub, Geld.

¹³ Vgl. Heringer 2007: 200–201.

¹⁴ Vgl. Heringer 2007: 197–198. Für konkrete Beispiele dazu siehe auch Sontag–Schroll–Machl–Thomas 2007: 115–118.

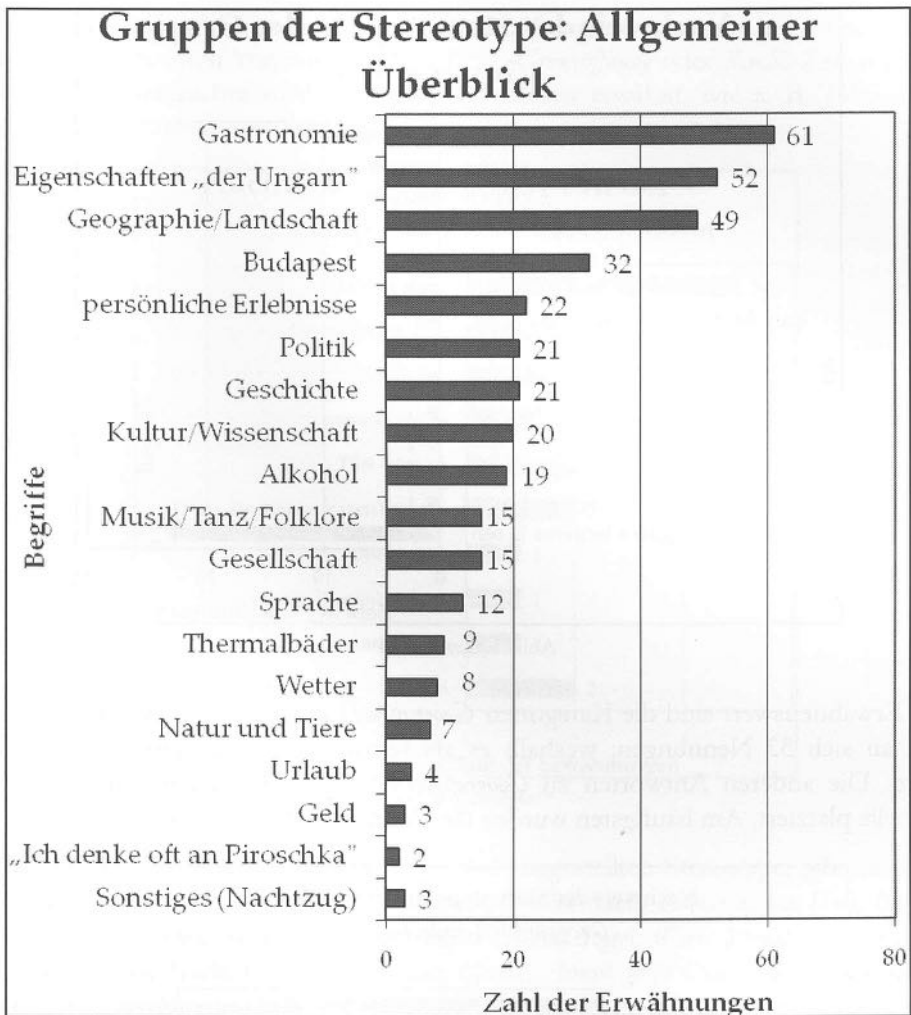


Abb. 1: Gruppen der Stereotype¹⁵

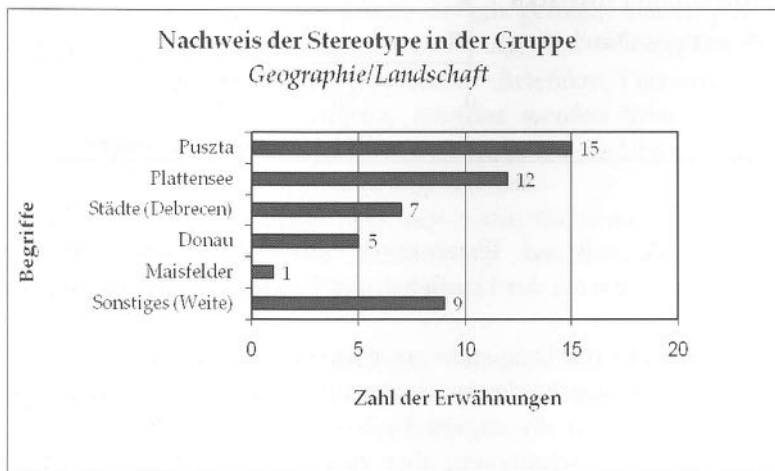
An dieser Stelle soll aus Platzmangel nur eine Auswahl der Antworten präsentiert werden, die nach der Häufigkeit der Erwähnung am wichtigsten zu sein scheinen.

An der ersten Stelle der Liste steht zweifelsohne die Kategorie der *Gastronomie*. Außer der Benennung von konkreten Speisen (*Gulasch*, *Paprika* oder *Salami*) stehen hier auch Meinungen über die ungarische Küche, in denen betont wird, dass die ungarischen Speisen gut schmecken, aber ziemlich ungesund oder fett sind. Die Ergebnisse können in einer Tabelle wie folgt dargestellt werden:

¹⁵ Gardosi-Tonsern 2012: 61.

Abb. 2: *Gastronomie*¹⁶

Erwähnenswert sind die Kategorien *Geographie/Landschaft* und *Budapest*. *Budapest* hat an sich 32 Nennungen, weshalb es als selbstständige Kategorie eingeordnet wird. Die anderen Antworten zu *Geographie/Landschaft* werden in der folgenden Tabelle platziert. Am häufigsten wurden die *Puszta* und der *Plattensee* genannt.

Abb. 3: *Geographie/Landschaft*¹⁷

¹⁶ Gardosi-Tonsern 2012: 62.

Aus dieser Auflistung erscheint noch die Kategorie *Geschichte* interessant. Hier kommen Antworten vor, wie *Aufstand 1959*, *Grenzöffnung* oder *K.u.K.-Zeit*, aber die ungarische Geschichte wird auch im Allgemeinen erwähnt, wie z. B. *1000-jährige Geschichte* oder *interessante Geschichte*.

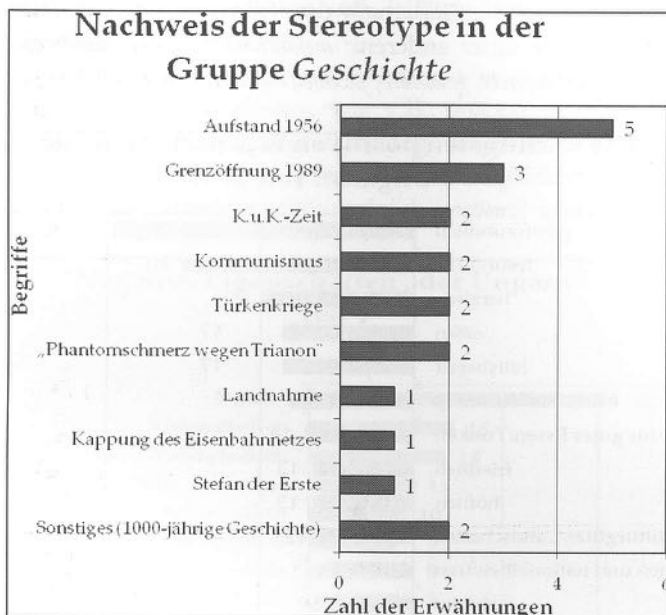


Abb. 4: *Geschichte*¹⁸

Abgesehen von den in Tabellen Nr. 2–4 dargestellten Stereotype, gibt es noch zahlreiche nennenswerte Beispiele: *Parlament, Freiheitsstatue, Literatur, gute Unis, Bartók, Rubik (Zauberwürfel), reiche Kultur, 20. August, Márai, Sziget, Wein, Schnaps, viel Alkohol, Borsodi, Rotwein, Tracht, Csárdás, Volkstanz, Musik, Armut, große Diskrepanz zwischen Arm und Reich, Unverhältnismäßigkeiten in vielen Bereichen, eine wunderschöne Sprache, klangvolle und eigensinnige Sprache, interessante Sprache, schwierige Sprache, tolle Sprache, exotische Sprache, Thermalwasser, Bäderkultur, schauerartige Regenfälle am frühen Abend, heiß im Sommer und kalt im Winter, blauer Himmel, lange warme Sommer, Pferde, Natur, Kranich, Erholung, einen Sommerurlaub verbringen, erbsamer Urlaub.*

Im zweiten Punkt der Umfrage geht es um die positiven Eigenschaften der Ungarn. Die Antworten sind so vielseitig, dass sie nur in mehreren Tabellen dargestellt werden können. Hier möchte ich wieder nur die wichtigsten Antworten aus der ersten Tabelle darstellen, diese wurden mindestens von fünf Personen aus

¹⁷ Gardosi–Tonsers 2012: 64.

¹⁸ Gardosi–Tonsers 2012: 66.

den 77 Probanden genannt, wobei jede befragte Person fünf verschiedene Eigenschaften nennen durfte.

Nach dieser Liste sollen „die Ungarn“ vor allem *gastfreundlich, freundlich, herzlich, offen* und *hilfsbereit* sein. Bemerkenswert ist dabei, dass die Gastfreundschaft von fast 50% der Befragten erwähnt wurde. Außerhalb der Tabelle kann man aber auch andere Eigenschaften finden wie unter anderem: *melancholisch, fleißig, familienbewusst, besondere Denkweise, unkompliziert, aufrecht, gemütlich, flexibel, humorvoll, reisefreudig*.

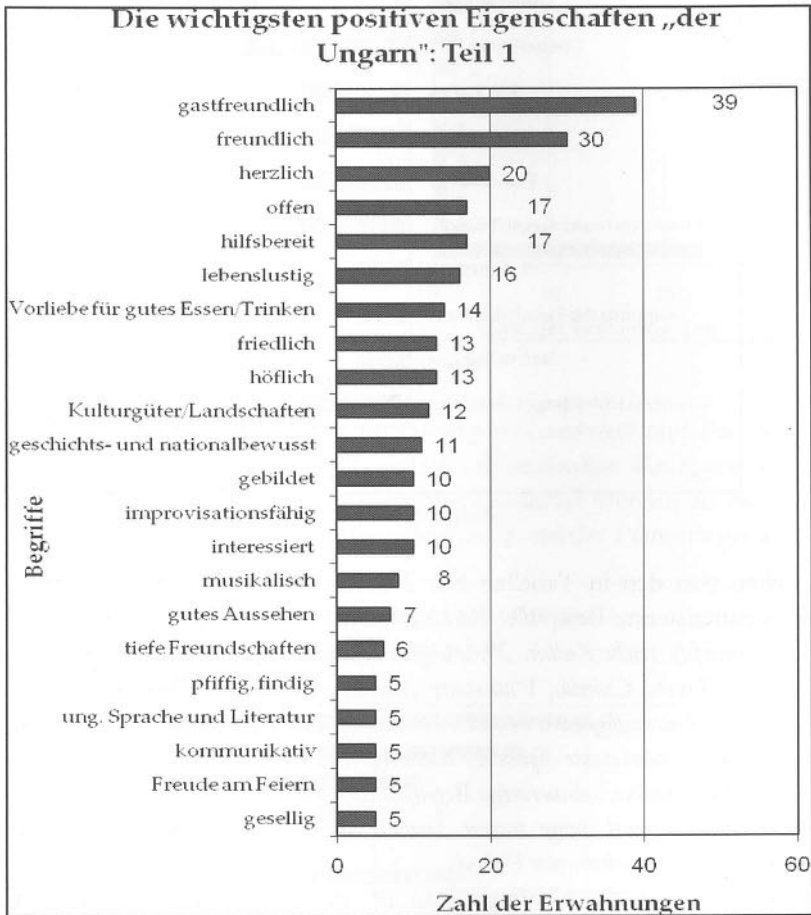


Abb. 5: Eigenschaften¹⁹

Andererseits ist es noch erwähnenswert, dass in der dritten Frage nach den negativen Eigenschaften gefragt wurde. Hier gibt es auch mannigfaltige Antworten, die in einer einzigen Abbildung nicht zusammengefasst werden können. Nach

¹⁹ Gardosi-Tonsern 2012: 69.

dieser Statistik stellt es sich heraus, dass die befragten deutschen Studenten und Studentinnen die „Politik“ für die größte Schwäche „der Ungarn“ halten. Hier stehen Stichwörter wie *Rechtsextremismus*, *Politikverdrossenheit*, *Mediengesetz*, *interne Probleme* oder *politischer Streit* auf den ersten Positionen. Außerdem sollen „die Ungarn“ *nationalistisch* und *melancholisch* sein, *Antiziganismus* und *schlechte Bedingungen* wurden auch ziemlich häufig genannt.

Über die in der Tabelle aufgelisteten Themen hinaus sind noch einige weitere interessante Eigenschaften zu finden, wie z.B.: *fehlendes Verantwortungsbewusstsein*, *wenig Gewissenhaftigkeit*, *nicht kritikfähig*, *eigensinnig*, *bürokratisch*, *rückwärtsgewandt*, *faul*, *oberflächlich* (im Sinne von *oft mehr Schein als Sein*, *Äußerlichkeiten werden überwertet*, *übertriebene Wertlegung auf Etikette/Regeln*), *unehrlich*, *irrational*, *unsicher*, *naiv*, *egoistisch*.

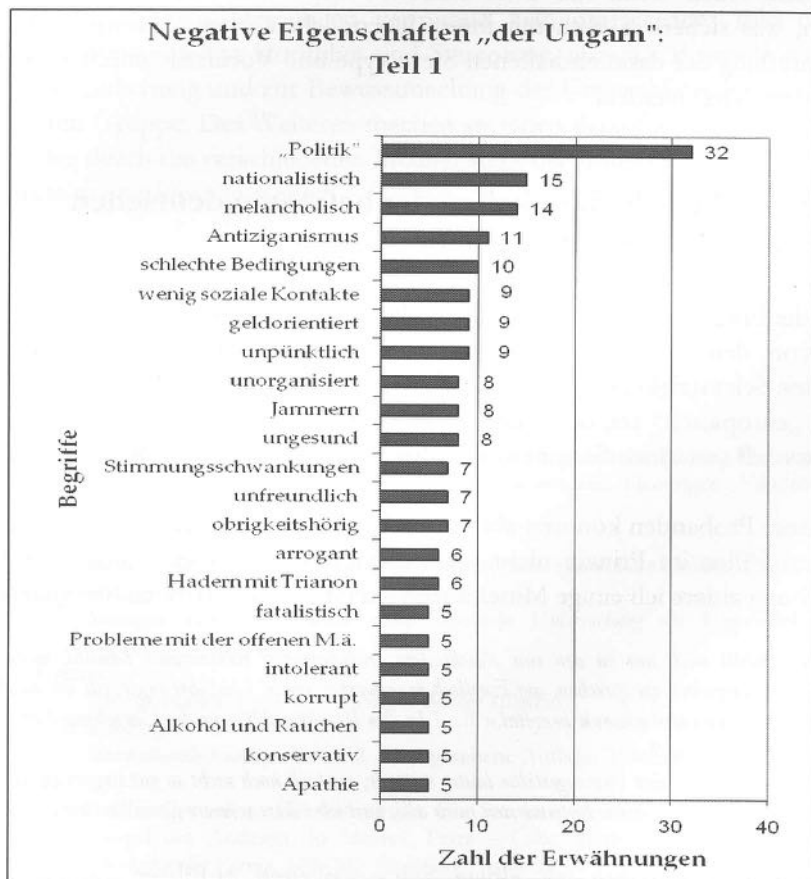


Abb. 6: Negative Eigenschaften²⁰

²⁰ Gardosi-Tonsern 2012: 72.

Um darzustellen, wie wichtig die Medien bei der Herausbildung der Ungarnbilder „der Deutschen“ sind, möchte ich hier die Worte einer in der Untersuchung befragten Person zitieren:

„ALLE Deutschen denken sofort an »Ich denke oft an Piroshka« von Hugo Hartung, in den 50er-Jahren ein sehr erfolgreicher Film – ohne dieses Buch/diesen Film zu kennen, versteht man das Ungarnbild der Deutschen NICHT!!“²¹.

Um die Ähnlichkeiten, die vermutliche Wirkung und den Einfluss dieser Werke auf das Ungarnbild der Befragten festzustellen, lohnt es sich die hier gezeigten Stereotype und die Darstellung der Ungarn im obengenannten Film und Buch zu vergleichen. Auch wenn nur zwei Personen das Buch und/oder den Film erwähnten, was sicherlich auch mit ihrem jugendlichen Alter zusammenhängt, darf die Vermittlung der darin enthaltenen Stereotype und Vorurteile durch ältere Dritte nicht unterschätzt werden.

Interkulturelle Schwierigkeiten der befragten deutschen Studenten und Studentinnen

Auf die Frage, ob die Befragten interkulturelle Schwierigkeiten in Ungarn hatten, haben von den 77 Personen 53 Probanden angegeben, dass sie keine interkulturellen Schwierigkeiten gehabt hätten. Ihre Antwort begründeten sie damit, dass Ungarn „europäisch“ sei, oder dass sie zu wenig Zeit in Ungarn verbracht hätten, oder dass z.B. an einer Sommeruniversität eigentlich nichts Schlimmes passieren könne.

Mehrere Probanden konnten aber über Schwierigkeiten berichten, auch wenn es in einigen Fällen im Prinzip nicht um interkulturelle Probleme ging. Zur Veranschaulichung zitiere ich einige Mitteilungen zuerst aus dem Bereich der *Sprache*.

„Ich fühlte mich nur in den von Ausländern frequentierten Restaurants unwohl, wenn meinen Versuchen, ungarisch zu sprechen, auf Englisch geantwortet wurde. Und das sogar, als ich ausdrücklich sagte: »Csak magyarul akarok beszélni.« [...] In den Provinzstädten in der Umgebung hatte ich diese Schwierigkeiten nicht.“

„Einmal sprach eine Postangestellte lauter mit mir, weil ich noch nicht so gut ungarisch konnte und sie nicht verstand. Ansonsten bewunderten mich alle, weil ich »diese schwere Sprache« lerne.“²²

Zum Schluss möchte ich einige Schwierigkeiten anführen, die tatsächlich interkulturell bedingt sind.

²¹ Originalzitat von den befragten Personen zit. nach Gardosi–Tonsern 2012: 67.

²² Originalzitat von den befragten Personen zit. nach Gardosi–Tonsern 2012: 85.

„Deutsche Direktheit kommt nicht so gut an, man fühlt sich dort vor den Kopf gestoßen. Musste mir angewöhnen, Unbequemes sehr indirekt und in Komplimente verpackt zu äußern.“

„In der Äußerung und im Umgang mit Kritik – welcher Art auch immer – unterscheiden sich Deutsche und Ungarn.“

„Ja, die Form der Höflichkeit ist anders, z.B. werden Frauen anders begrüßt als Männer, was ich lange als sehr diskriminierend empfunden habe.“

„Die Mentalität erscheint mir allerdings teilweise unzugänglich – bin aber selbst nicht besonders offen, vielleicht liegt es daran.“

„Nur wenn das Thema auf Einwanderung zu sprechen kam, haben gerade ältere Menschen sehr rechte Einstellungen gehabt, die in Deutschland so kaum geäußert werden könnten.“²³

Die hier genannten Meinungen vermitteln kein umfassendes Bild über die möglichen interkulturellen Konflikte und Stereotype, aber als Beispiele dienen sie zur Veranschaulichung und zur Bewusstmachung der Ungarnbilder in einer kleinen untersuchten Gruppe. Des Weiteren machen sie einen darauf aufmerksam, dass die Fremdbilder durch die verschiedenen Medien stark beeinflusst werden können, und damit muss man kritisch umgehen.

Literatur

- BARI, Arpad
2005 *KulturSchock. Ungarn*. Bielefeld: Reise Know-How Verlag
- BOLTEN, Jürgen
2007a *Interkulturelle Kompetenz*, Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen
2007b *Einführung in die interkulturelle Wirtschaftskommunikation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- ERLL, Astrid – GYMNICH, Marion
2007 *Interkulturelle Kompetenzen. Erfolgreich kommunizieren zwischen den Kulturen*. Stuttgart: Klett
- GARDOSI, Anett Regina – TONSERN, Clemens
2012 *Stereotype über "die Ungarn": eine empirische Untersuchung des Ungarnbildes deutscher Studierender*. München: AVM
- HELLER, Lysann
2009 *Die Paprikantin: Ungarn für Anfänger*. Berlin: Ullstein
- HERINGER, Hans Jürgen
2007 *Interkulturelle Kommunikation*. 2. durchgesehene Auflage. Tübingen: A. Francke
- IPSEN, Guido
2009 *Erfahrungsbasierte Dekonstruktion von Stereotypen: Kulturelle Selbsterkenntnis als Spiegel des Anderen*. In Meurer, Petra – Ölke, Martina – Wilmes, Sabine (Hg.): *Interkulturelles Lernen*. 169–183. Bielefeld: Aisthesis
- IRO, Viktor
2009 *Gebrauchsanweisung für Budapest und Ungarn*. München: Pieper Verlag.

²³ Originalzitate von den befragten Personen zit. nach Gardosi–Tonsern 2012: 86f.

- JONAS, Klaus – SCHMID MAST, Marianne
2007 Stereotyp und Vorurteil. In Straub, Jürgen – Weidemann, Arne – Weidemann, Doris
(Hg.): *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, Grundbegriffe, Theorien,
Anwendungsfelder*. 69–76. Stuttgart – Weimar: Metzler
- LIU, Yue
2010 „Kulturspezifisches“ Kommunikationsverhalten? Eine empirische Untersuchung zu aktuellen
Tendenzen in chinesisch-deutschen Beziehungen. München: Iudicum
- SONNTAG, Christine – SCHROLL-MACHL, Sylvia – THOMAS, Alexander
2007 *Beruflich in Ungarn. Trainingsprogramm für Manager, Fach- und Führungskräfte. Handlungs-
kompetenz im Ausland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- STEINDL, Mari [et al]
2008 *Interkultureller Dialog, Interkulturelles Lernen*. Wien: BMUKK, Polis

Deutsch-ungarische Gemeindepartnerschaften und der ambivalente Bezug auf die deutsche Nationalität

1. Thematische Einstimmung

In den Jahren nach der politischen Wende im östlichen Europa sind zahlreiche kommunale Partnerschaften entstanden. Kontakte bestanden zwar oft schon vorher, doch nur sehr wenige – wie etwa das baden-württembergische Dorf Hirrlingen und der ungarische Weinort *Hajós*¹ – hatten schon vorher eine Partnerschaft geschlossen. Seit der Jahrhundertwende stagnieren die deutsch-ungarischen Partnerschaften, wobei dies weniger an dem ungarischen denn an dem deutschen Desinteresse liegt. Trotzdem gab es 2008 den Abschluss einer neuen Partnerschaft zu vermelden, bei deren inhaltlicher Begründung auch das Thema meines Vortrags eine zentrale Rolle spielt.

Der Sathmarer Heimatbrief, das Organ der Landsmannschaft der Sathmarschwaben, berichtet sinngemäß: Am 29. Juni 2008 unterzeichneten beim Oberkochener Stadtfest *Mátészalka* und Oberkochen im Beisein von Vertretern der Oberkochener Partnerstädte aus Frankreich (*Dives-sur-Mer*) und Italien (*Montebelluna*) ihren Partnerschaftsvertrag.² Auch Vertreter der deutschen Minderheitenselbstverwaltung aus *Mátészalka* waren anwesend. Der Oberkochener Bürgermeister wies nicht nur auf die wichtige Rolle Ungarns beim Fall des Eisernen Vorhangs hin, sondern auch auf die jahrhundertelange gemeinsame Geschichte. So habe Ungarn im 18. Jahrhundert zahlreichen Auswanderern aus Deutschland eine neue Heimat geboten. Bis 1945 habe es in Ungarn zahlreiche deutsche Gemeinden gegeben, und Ungarn und Deutsche hätten dort friedlich zusammengelebt. Der Krieg habe letztendlich ihre Existenz vernichtet, und die meisten hätten das Land, das ihre Heimat war, verlassen müssen. Der Krieg habe jedoch nicht alles zerstören können, und es gebe noch immer Menschen in Ungarn, insbesondere auch in *Mátészalka* und in der angrenzenden Region *Szatmár*, die ihre deutschen Wurzeln, ihre deutsche Kultur und Traditionen pflegten. Daher sehe er die Städtepartnerschaft nicht nur als freundschaftliches Band zwischen den Bürgerinnen und Bürgern der beiden Städte, sondern auch als Verbindung zu den Menschen, die als deutsche Minderheit

¹ Hofelich 2009, auch Retterath 2003, Retterath 2008 und Retterath 2009.

² Berner 2008: 38. Vgl. auch Kaleidoskop 2008.

in *Mátészalka* und in den umliegenden Gemeinden lebten. Sie wolle er ausdrücklich in die Städtepartnerschaft einbeziehen.

Dagegen setzte der Bürgermeister von *Mátészalka* andere Schwerpunkte. Er unterstrich in seiner Ansprache zunächst das Spontane. Der ungarische Schriftsteller *Sándor Márai* habe in einem seiner Werke nützliche Ratschläge für das Thema „Feste feiern“ gegeben: Nicht nur die im Kalender mit roten Buchstaben hervorgehobenen Tage könnten Festtage sein, sondern man könnte auch selbst einen beliebigen Tag zum Festtag machen. Der Tag der Vertragsunterzeichnung sei für ihn ein solcher Tag. Er gab seiner Freude Ausdruck, dass Ungarn nach jahrzehntelanger unfreiwilliger Abwesenheit seit 2004 endlich wieder zur gemeinsamen europäischen Familie gehöre. Ferner betonte er, dass die tatsächliche Vertiefung der europäischen Integration nicht nur über die Zusammenarbeit der Staaten und der Regionen möglich sei, sondern auch durch die Verbindungen zwischen den lokalen Gemeinschaften, also den Kommunen.

2. Überlegungen zur Rolle von Gemeinsamkeiten

Beide Bürgermeister beziehen sich in ihren Ansprachen auf Gemeinsamkeiten. Während der deutsche Bürgermeister diese über die Geschichte der deutschen Auswanderung nach Ungarn und der Kulturpflege der Nachfahren deutscher Migranten herausarbeitet, verweist der ungarische Kollege auf die Zugehörigkeit zur europäischen Familie. Was hat es nun mit der Konstruktion von Gemeinsamkeiten auf sich? Dienen die Verweise auf die Zugehörigkeit zur selben Nationalität oder Ethnie nur der Herstellung von Parallelitäten oder kommen ihnen noch weitere Funktionen zu?

Die Benennung von Gemeinsamkeiten im Partnerschaftskontext ist in Reden und schriftlichen Ausführungen eine *conditio sine qua non*. Trotz aller Verschiedenheiten der Kommunen fehlen in keiner Partnerschaft die Verweise auf Übereinstimmungen. Dies ist ganz besonders zu Beginn und bei offiziellen Anlässen der Fall. Erwähnungen von Gemeinsamkeiten bilden den zentralen Bestandteil des Partnerschaftsnarrativs. Die während der sogenannten „Brautschau“ festgestellten Übereinstimmungen werden bei der sogenannten „Hochzeit“, d.h. der Unterzeichnung des Partnerschaftsvertrags, gern hervorgehoben. Hermann Bausinger hat schon 1967 als eine Funktion von Partnerschaften die Spiegelung im Partner erwähnt.³ Parallelitäten oder Gemeinsamkeiten bilden dabei die Bereiche der Spiegelung, wie z.B. die Sprache (Dialekt), die Mentalität (Fleiß und andere Sekundärtugenden) oder die Herkunft (Schwaben). Gleichmaßen hat er auch auf

³ Bausinger 1969: 87f.

die Ergänzung hingewiesen, die beim Partner das Andere oder Unbekannte sucht. So hat Bausinger betont, dass gerade Partnerschaften mit strukturellen Verschiedenheiten besonders stabil seien. Denkbar ist zwar auch das Interesse an dem völlig Anderen, aber dafür dürfte nur eine Minderheit von Bürgern zu gewinnen sein.

Den Gemeinsamkeiten kommen ihrerseits verschiedene Funktionen zu. Zunächst wird über sie eine gemeinsame Ebene geschaffen, auf der sich die Partner als „nahe Fremde“ begegnen. Unterschiede werden zwar gesehen, aber als sekundär eingestuft. Des Weiteren soll die Benennung von Parallelitäten begründen, weshalb und wie man zueinandergefunden hat. Hierbei handelt es sich um eine oder mehrere Legitimationen, mit denen der Beziehung eine breitere Akzeptanz unter der Bevölkerung verschafft werden soll. Zudem versichern sich die Akteure beidseitig ihrer Verbindung. Welche Gemeinsamkeiten werden nun des Öfteren angeführt?

3. Verschiedenartigste Gemeinsamkeiten als Partnerschaftslegitimation

Gern beziehen sich die Partner auf eine ähnliche geografische Lage, so z.B. an Flüssen wie bei Hartheim am Rhein und *Mindszent* an der Theiß – oder gar am selben Fluss wie bei Donaueschingen an der Donauquelle und *Vác* am Donauknie.⁴ Wirtschaftliche Gemeinsamkeiten finden sich beispielsweise bei den Badestädtchen Bad Dür rheim und *Hajdúszoboszló* sowie Bad Schönborn und *Kiskunmajsa*. Geschäftliche Kontakte bildeten bzw. bilden eine wichtige Basis für die Beziehungen zwischen Künzelsau – *Marvali* durch die Ventilatoren- und Elektromotorenfirma Ziehl-Abegg SE oder Metzingen – *Nagykálló* durch die Textilfirma Gaenslen und Völter Tuche.⁵

Auf der Suche nach ungarischen Partnerkommunen nutzten vereinzelt Gemeinden die Kenntnisse von Nachbargemeinden mit langjährigen Beziehungen. So wurde Besigheim durch Bietigheim-Bissingen die Verbindung zu *Székesvárd* vermittelt,⁶ Bodelshausen wurde von Hirrlingen *Soltvadkert* empfohlen.⁷ Zur inhaltlichen Begründung der Empfehlung führte Hirrlingens Bürgermeister religiöse und ökonomische Parallelitäten an: Hirrlingen sei katholisch und ein Bauern- und

⁴ Zu den folgenden Gemeinsamkeiten vgl. Retterath 2003: 153.

⁵ Zajcsukné Páhi 1997: 31–33, und Bez 2012.

⁶ Von der Stadt Besigheim beantworteter Fragebogen vom 8.5.2003 beim Autor.

⁷ Gedächtnisprotokoll des Interviews des Autors mit Bürgermeister Manfred Hofelich am 19.3.2003 in Hirrlingen; von der Gemeinde Bodelsheim beantworteter Fragebogen vom 2.5.2003 beim Autor.

Handwerkerort; das sei *Hajós* auch. Bodelshausen sei evangelisch und ein Industriearbeiterort; dies sei auch *Soltvadkert*.

Zuweilen sind es kleine Gemeinsamkeiten, die eine Partnerschaft anbahnen, wobei man dann schnell weitere, mitunter größere Gemeinsamkeiten feststellt. Im Falle von *Herceghút* und Obersulm war es die Teilnahme an ähnlichen Wettbewerben, die auf den ländlichen Raum zugeschnitten sind. Im Rahmen der Kooperation der Landwirtschaftsministerien Baden-Württembergs und Ungarns erfuhren deutsche Ministeriale von dem ungarischen Wettbewerb „Bewegung für ein blumenreiches Ungarn“.⁸ Dabei entstand die Idee, ein im ungarischen Wettbewerb erfolgreiches Dorf mit schwäbischen Wurzeln mit einem Sonderpreis auszuzeichnen. Die Wahl der ungarischen Seite fiel neben einem anderen Dorf auch auf *Herceghút*. Da bei der Preisverleihung 2001 auch ein Jurymitglied des baden-württembergischen Wettbewerbs „Unser Dorf hat Zukunft“ anwesend war, lud der Bürgermeister von *Herceghút*, das Mitglied, einem baden-württembergischen Ministerialbeamten in sein Dorf ein, das sie am nächsten Tag besuchten. Im Rahmen einer ausführlichen Dorf-Präsentation bat der *Herceghúter* Bürgermeister das Jurymitglied, bei der Suche nach einer deutschen Partnergemeinde behilflich zu sein. 2003 berichtete der Agrarbeamte anlässlich des Wettbewerbs „Unser Dorf hat Zukunft“ in Obersulm (genauer: im Ortsteil Sülzbach) von einem ähnlichen Wettbewerb in Ungarn und dem Wunsch nach einer deutschen Partnergemeinde. Nachdem der Vorschlag in Obersulm aufgegriffen worden war und danach wechselseitige Besuche stattgefunden hatten, wurde 2006 der Partnerschaftsvertrag unterzeichnet.

In seiner Rede bei der Partnerschaftsfeier 2006 erklärte Bürgermeister *József Rák*, dass er sehr erfreut gewesen sei, als ihm die Nachricht vom sogenannten „Heiratsantrag“ der Obersulmer zugegangen sei. Voller Aufregung habe man den Besuch in Obersulm vorbereitet. Schon bei seiner ersten Visite im Mai 2003 sei ihm die Landschaft um Obersulm bekannt erschienen: die Hügel, die Täler, die gepflegten Weinberge und die Rapsfelder erinnerten ihn an seinen Heimatort *Herceghút*. Auch im Tokaier Weinbaugebiet spiele der Wein eine große Rolle. Bürgermeister *Rák* ging außerdem darauf ein, dass die Vorfahren der Bewohner von *Herceghút* vor 256 Jahren aus dem Gebiet des heutigen Landes Baden-Württemberg, genauer aus dem Raum Tuttlingen, auf der Suche nach einer neuen Heimat in Richtung Osten gezogen seien.

Der Bezug auf landschaftliche Parallelitäten knüpft an die Vorstellung an, dass eine Landschaft ihre Bewohner prägt, also Menschen in ähnlichen Landschaften auch ähnliche Denk- und Verhaltensweisen besitzen. Noch wichtiger war dem

⁸ Vgl. zur Genese das Protokoll des Telefonats mit Herrn Erwin Beyer vom 30.11.2012, sowie <http://www.obersulm.de/partnerschaftsfeier-und-aufenthalt-einer-delegation-aus-herceghut-in-obersulm-vom-22-bis-24-september-2006.p242.htm>, Zugriff: 30.11.2012.

Herzegkúter Bürgermeister die Erwähnung der deutschen Einwanderer. Wie im Falle von Oberkochen – *Mátészalka* taucht auch hier das Ethnische oder die deutsche Nationalität als Gemeinsamkeit und Anknüpfungspunkt auf. Diese Beispiele sind bei weitem nicht die einzigen.

4. Kontexte und Funktionen des Bezugs auf nationale oder ethnische Gemeinsamkeiten

Geschichte gekoppelt mit Ethnizität wird häufig als gemeinsamer Bezugspunkt in der Partnerschaftsbewegung aufgegriffen. Wenn sich bezogen auf Ungarn wegen der dazwischen liegenden Jahrhunderte und des osmanischen Intermezzos kaum mehr Kontinuitäten bezüglich der mittelalterlichen Einwanderung herstellen lassen, so sieht die Sache bei der Einwanderung des 18. Jahrhunderts anders aus. Nicht zuletzt die deutsche „Volkstumsarbeit“ der Zwischenkriegszeit hat hier die historischen Verbindungen aufgearbeitet und instrumentalisiert. Deren Interesse zielte auf eine Förderung des Deutschtumsbewusstseins und mit der Verabsolutierung des Völkischen auf eine Entloyalisierung der Deutschstämmigen gegenüber ihren Wohnsitzstaaten und eine Isolierung von ihren andersethnischen Nachbarn. Da nach 1945 dieses Gedankengut nicht verschwunden und heute noch virulent ist, sind Verbindungen, die sich auf die deutschen Einwanderer beziehen, genauer zu untersuchen.

So rühren z.B. die ersten Kontakte zwischen Rasdorf bei Fulda und dem Stifoller Ort *Himesháza* sowie dem fränkischen Gerolzhofen und *Elek* aus der Zwischenkriegszeit. Im ersten Fall war die Verbindung nach 1945 verschütt gegangen und 1982 aus heimatkundlichem Interesse wieder aufgenommen worden, was 1989 zur Partnerschaft führte.⁹ Im zweiten hatten sich nach der Vertreibung Deutschstämmige aus *Elek* bewusst in Gerolzhofen und Umgebung niedergelassen und nach ca. zwei Jahrzehnten besonders mittels Ungarn-Reisen die Kontakte zur alten Heimat gepflegt.¹⁰ 1983 hatte dann der Gerolzhofener Stadtarchivar – angeregt durch Anfragen ausgewiesener *Eleker* – die historische Verbindung wieder „ausgegraben“. Neben der individuellen Integration hatten die *Eleker* aber auch die institutionelle Verbindung mit Gerolzhofen gesucht, was 1988 in einer Freund- und 2008 in einer Partnerschaft von Gerolzhofen und Elek mündete. Mit diesen institutionalisierten Beziehungen sollte auch das Heimatbewusstsein der Vertriebenen gepflegt und das Verständnis der alteingesessenen bundesdeutschen Be-

⁹ Priller 2003 und 2004; <http://www.rasdorf.de/gemeindeleben/partnergemeinde-himeshaza/index.html>, Zugriff: 26.10.2015.

¹⁰ Stöckl/Brandt 1977: S. 63; Urheimatgemeinde Gerolzhofen 1987; http://www.gerolzhofen.de/Elek-in-Ungarn_Elek_112_kkmenue.html, Zugriff: 26.10.2015.

völkerung für diese Gruppen gefördert werden. Wenn auch in beiden Verbindungen die verbliebenen Deutschstämmigen und das Deutsche eine gewisse Rolle spielen, so stehen sie doch nicht im Zentrum.

Schon vor der politischen Wende von 1989 waren es besonders bundesdeutsche Orte mit Patenschaften über Ungarndeutsche, die gegenüber einer Partnerschaft mit deren ungarischen Herkunftsgemeinden recht aufgeschlossen waren. Ganz im Gegensatz zu vielen anderen deutschen Vertriebenengruppen wie etwa Schlesiern oder Ostpreußen standen die meisten Ungarndeutschen in der Phase des Regimewechsels einer kommunalen Verbindung recht aufgeschlossen gegenüber. Solche Gruppen wie die Erstgenannten argumentierten oft von einer deutschnationalen Warte aus gegen Partnerschaften mit Kommunen in Mittel- und Osteuropa; auch ging es ihnen fast ausschließlich um die verbliebenen Deutschstämmigen. Ferner wähten sie eine Reduzierung der kommunalen Unterstützung für Patenschaften zugunsten von Partnerschaften. Solche Befürchtungen zeigten sich bei den Ungarndeutschen kaum; vielmehr wurden sie selbst in Richtung Partnerschaften aktiv.

Ab Ende der 1980er-Jahre wurden bezüglich Ungarn nun viele Patenschaften durch Partnerschaften ergänzt. Beispiele hierfür sind die Partnerschaften *Somberek* – Langenau oder *Villány* – Eislingen/Fils. 1982 hatte die Stadt Langenau die Patenschaft über die *Sombereker* übernommen.¹¹ Dies war schon 1981 mit der Einrichtung der Ungarndeutschen Heimatstuben in Langenau einhergegangen. 1989 kam es dann zur Partnerschaft mit der ungarischen Gemeinde. Im Falle Eislingens, das sich als eine der ersten baden-württembergischen Kommunen mit einer ungarischen Partnerstadt bezeichnet, wurde 1981 die Patenschaft übernommen und 1989 die Partnerschaft geschlossen.¹² In anderen Fällen brauchte es keine Patenschaft wie etwa in Bretzfeld, wo sich die vertriebenen *Budaörser* schon seit 1979 regelmäßig zu ihrem „Kiritog“ (Kirchweihfest) trafen.¹³ Hier wurde 1989 die Partnerschaft mit *Budaörs* begründet. Die Unterstützung der Gemeinde Bretzfeld für die vertriebenen *Budaörser* ließ nicht nach, im Gegenteil: 1996 wurde mit Hilfe der Gemeinde in Bretzfeld das *Budaörser* Heimatmuseum eröffnet. In allen Fällen engagierten sich schon in der Anfangsphase auch nicht-vertriebene Deutsche in der Partnerschaft. Ihr Rückgrat bildeten jedoch die vertriebenen Ungarndeutschen. Sie waren nicht nur durch ihre Orts- und Personenkenntnis, sondern auch durch ihre Sprachkenntnis des Ungarischen dazu prädestiniert.

Bei der Begründung der ältesten Partnerschaft einer baden-württembergischen Kommune mit einer ungarischen (Hirrlingen – *Hajós*) war ebenfalls die sprachliche Gemeinsamkeit – hier das Schwäbische – sehr förderlich. Während des Besuchs der

¹¹ Bruckner 1982; Partnerschaft Somberek 1989; http://www.langenau.de/de/01_stadt/01.07_staedtepartnerschaften/c_somberek.php, Zugriff: 28.10.2015.

¹² Partnerschaft Eislingen 1989.

¹³ Schmidt 1989; KJL 1989.

Hirrlinger Heimatunft, einem Volkstanz- und Trachtenverein, auf dem 3. internationalen Folklorefestival im August 1971 in *Kalocsa* war die Gruppe im nahen *Hajós* untergebracht worden.¹⁴ Dabei ergaben sich nicht nur freundschaftliche Kontakte mit ihren drei Betreuern. Vor allem wunderten sich die Hirrlinger über das Schwäbisch vieler *Hajóser* und man beschloss den Kontakt weiter zu pflegen. Bei der Unterzeichnung der 1982 geschlossenen Partnerschaft stand die sprachliche Gemeinsamkeit im Vordergrund, was die Kommunikation erheblich erleichterte. Bürgermeister Manfred Hofelich schreibt im Heimatbuch: „Groß ist die emotionale und sprachliche Gemeinschaft. Schwäbisch ist die gesprochene und verstandene Sprache.“¹⁵ Wenn auch nicht aus derselben Gegend stammend, so spielt doch die schwäbische Herkunft der *Hajóser* eine wichtige Rolle. Ihre ethnische Zugehörigkeit wird zwar hervorgehoben, aber nicht übermäßig betont. Selbst dem *Hajós*-Lied des Hirrlingers Hans Lindner, das an wenigen Stellen Anklänge an eine völkische Diktion besitzt, kommt keine dissimilierende Tendenz zu. Einschlägige Textpassagen lauten z.B.: „[D]a lebt ein Schwabenstamm, der einst vom Bussen kam“ und weiter „Die Menschen sind so gut, schwäbisches Ungarnblut“.¹⁶

Ähnliches gibt es aus *Herceghút* zu berichten. Bürgermeister *József Rák* präsentierte bei einem Besuch deutscher und ungarischer Volkskundler 2012 *Herceghút* als geschichtsbewusstes Dorf: Vor der Kirche wies er auf einen Findling aus Wehingen hin, den sich der Lehrer *János Naár* 2010 bei einem Besuch dort als Gedenkstein zur Erinnerung an die Auswanderer in das Tokaier Gebiet erbeten hatte.¹⁷ Als ein Gastgeschenk gab *Rák* eine CD mit, auf der auch einige deutschsprachige Lieder zu finden sind.¹⁸ Zur Begründung und zum Selbstverständnis der Traditionspflege erklärte der Bürgermeister sinngemäß: „Wir sind Ungarn, aber vom deutschen Stamm.“¹⁹

Im Falle dieser beiden Beziehungen ist die Hervorhebung der deutschen Herkunft der Vorfahren vieler *Hajóser* und *Herceghúter* Bürger als Ausweis für Traditionsbewusstsein und -pflege zu werten. Die ethnische Zugehörigkeit findet hier keine übermäßige Erwähnung. Gleichwohl nutzten gerade kleine Orte diese Gemeinsamkeit als Ressource, um sich eine Verbindung zu Europa zu eröffnen. Auch bei der Partnerschaft Oberkochen – *Mátészalka* wird Ethnizität als Ressource

¹⁴ Niem 1996: 215–222.

¹⁵ Saile 2004: 403.

¹⁶ *Hajós*-Lied abgedruckt in Saile 2004: 409.

¹⁷ https://www.schwaebische.de/landkreis/landkreis-tuttlingen/wehingen_artikel,-gedenkstein-steht-bald-in-ungarn-_arid,4156227.html, Zugriff: 11.9.2012. 2010 hatten Heimatkundler aus vier Orten des Tokaier Gebiets die Herkunftsregion ihrer Vorfahren in der Tuttlinger Gegend aufgesucht und in vier Orten die Bürgermeister um Überlassung von Findlingen als Gedenksteinen gebeten. Neben der Erinnerungs- und Traditionspflege verstanden sie den jeweiligen Gedenkstein als einen „Baustein für ein gemeinsames europäisches Haus“.

¹⁸ *Freundschafti Nemzetiségi Vegyeskörns Egyesület. Herceghút* 2007.

¹⁹ Protokoll des Besuchs vom 10.5.2012 in Herceghút.

eingesetzt, gleichwohl stellt sich bei näherem Hinsehen die Sache erheblich anders dar.

Schon der Blick auf die in einschlägigen Periodika und im Internet verfügbaren Informationen nährt den Verdacht, dass der Sinn dieser Partnerschaft nicht im Kontakt mit der gesamten Bevölkerung von *Mátészalka* besteht, sondern weitgehend nur in dem mit der deutschen Ethnie. So hatte laut einem Zeitschriftenartikel die Stadt Oberkochen schon 2007 der Stiftung der deutschen Minderheitenschule, benannt nach *István Széchenyi*, 4.000 Euro gespendet.²⁰ Im selben Jahr weilte der Oberkochener Bürgermeister bereits zum dritten Mal zu Besuch in der Schule. Danach wurde in einem Artikel kurz erwähnt, dass „die zwei Stadtleitungen [...] nämlich in nächster Zukunft eine partnerschaftliche Vereinbarung unterschreiben“ werden. Auch nach Unterzeichnung des Partnerschaftsvertrags werden mit Hilfeleistungen wohl nur sathmardeutsche Stellen bedacht. Mitte 2011 wurde ein ausgerüstetes Feuerwehrauto an die Gemeinde Tiram (deut.: Terem) im rumänischen Teil Sathmars geliefert, wobei gleichzeitig an die *István-Széchenyi*-Schule in *Mátészalka* ausgemusterte Möbel, Schränke, Schreibtische und Stühle übergeben wurden.²¹ Die starke Hervorhebung der deutschen Minderheit durch den Oberkochener Bürgermeister sowie die Hilfeleistungen deuten darauf hin, dass es bei dieser Partnerschaft wesentlich um die Stützung der deutschen Minderheit geht. Einerseits wurde im November 2012 in Oberkochen eine Ausstellung zu den Sathmarer Schwaben präsentiert, andererseits wurde im März 2012 auf der Mitgliederversammlung des Vereins für Städtepartnerschaften e.V. Oberkochen mitgeteilt, dass es mit der ungarischen Partnerstadt *Mátészalka* noch keinen Austausch gebe.²² Zur Begründung führte der Oberkochener Bürgermeister die äußerst schlechte finanzielle Lage *Mátészalkas* an. Letztlich wurde diese Vermutung aus dem Vorstand der Landsmannschaft der Sathmarer Schwaben bestätigt. Da der damalige *Mátészalkaer* Bürgermeister und nationalorientierte Ungarn der Deutschen Schule nicht die notwendige Unterstützung gewährt hätten, habe sich der Vorstand an den damaligen baden-württembergischen Landesbeauftragten für Vertriebene und den Oberkochener Bürgermeister gewandt.²³ Als Ergebnis wurde die Partnerschaft

²⁰ Virágh 2007. Seit 1994 besteht in der Region eine deutsche Minderheitenselbstverwaltung, die von Nachfahren der sathmardeutschen Gemeinden *Mérk* (Merk) und *Vállaj* (Walle) gegründet wurde. 1998 wurde in der *István-Széchenyi*-Schule in *Mátészalka* Deutsch als Nationalitätensprache im Unterricht eingeführt. Es gibt auch einen Verein der Sathmarschwaben, der Erwachsenen-sprachkurse veranstaltet. Virag 2001.

²¹ <http://www.feuerwehr-oberkochen.de/index.php?id=296>, Zugriff: 30.10.2015.

²² <http://www.staedtepartnerschaft-oberkochen.de/aktuelles.htm>, Zugriff: 30.4.2012. Es muss jedoch erwähnt werden, dass es von 2008 bis 2010 sowie von 2010 bis 2012 eine Comenius-Schulpartnerschaft gab, an der sich das Oberkochener Ernst-Abbe-Gymnasium und das *Eszé-Tamas*-Gymnasium in *Mátészalka* beteiligten. <https://www.schwaebische-post.de/account/login/?aid=488859>, Zugriff: 30.10.2015.

²³ Protokoll des Telefonats mit Helmut Berner vom 4.2.2010. Zu dieser Zeit plante Berner auch die

eingefädelt und gleichzeitig die Unterstützung der Deutschen Schule sichergestellt. Zwischenzeitlich sind gemäß der Jahreshauptversammlung des Städtepartnerschaftsvereins Oberkochen am 19. März 2015 die Kontakte zwischen den Stadtführungen wieder etwas enger geworden.²⁴ Nachdem Anfang Juni 2014 eine Oberkochener Delegation aus Stadtverwaltung und Städtepartnerschaftsverein *Mátészalka* besucht hatte, kam eine Gruppe unter Führung von Bürgermeister *István Szabó* Ende Juni 2014 zum Stadtfest nach Oberkochen. Allerdings sind die Verbindungen zu den Sathmardeutschen ebenfalls verstärkt worden, nämlich zur *István-Széchenyi*-Schule und dem ungarischen Grenzort *Vállaj*.

5. Nationalität: eine kritische Ressource im Partnerschaftskontext

Wie deutlich geworden ist, spielen gerade bei deutsch-ungarischen Partnerschaften nationale oder ethnische Gemeinsamkeiten eine große Rolle. Sie waren und sind oft konstitutiv für deren Begründung. Die Sprachbarriere kann hierdurch erheblich gesenkt und Missverständnisse wegen der Mentalitätskenntnisse oft minimiert werden. In der Regel sind die Partnerschaften nicht auf Menschen gleicher ethnischer Zugehörigkeit beschränkt. Dies würde nicht nur dem völker- und individuenverbindenden Ansatz der Partnerschaftsidee auf das Stärkste widersprechen, sondern auch die Zeiten des sogenannten „Volkstumskampfes“ wieder heraufbeschwören. Wenn auch nationale Gemeinsamkeiten kommunale Verbindungen befruchten können, so werden jedoch in einigen Fällen Partnerschaften für rein ethnische Zwecke instrumentalisiert, was meist die Ausbildung und Verstärkung von ethnischen Gegensätzen bewirkt. Ferner schränkt die Konzentration auf die eigene Ethnie wechselseitige Begegnungen mit anders-ethnischen oder -nationalen Menschen erheblich ein, wodurch nationale Stereotype und Vorurteile prolongiert werden. Vor allem aber gerät aus dem Blick, dass die menschliche Identität aus vielen Teilidentitäten resultiert, wobei die nationale oder ethnische nur eine von vielen ist. Zudem gehen die Ebenen der internationalen Vielfalt Europas und die der innergesellschaftlichen Vielfalt, die immer auch eine transnationale ist, ineinander über.²⁵

In Deutschland versuchen manche landsmannschaftliche Gruppen, aber auch national ausgerichtete Kreise, die Partnerschaftsbewegung für ihre Zwecke auszunutzen, wie ich am Beispiel einer deutsch-polnischen Partnerschaft an anderer

Initiierung von Partnerschaften der Dörfer Wallei, Merk und Saiten mit deutschen Kommunen.

²⁴ http://www.staedtepartnerschaft-oberkochen.de/Geschichte/2015_JHV.html, Zugriff: 21.10.2015.

²⁵ Kreis 2010: 123.

Stelle gezeigt habe.²⁶ Im Sinne der Partnerschaftsidee und eines gemeinsamen Hauses Europa gilt es allerdings auch, die nicht-deutschen Kommunen kritisch in den Blick zu nehmen. So wären etwa die Partnerschaften ungarischer Kommunen mit denen in angrenzenden Ländern mit einer ungarischstämmigen Bevölkerung zu untersuchen. Das betrifft z.B. die Verbindung *Mátészalka* – Mukatschewe (ungar.: *Munkács*) in der Ukraine oder die von Eger mit Gheorgheni (ungar.: *Gyergyószentmiklós*) im östlichen Siebenbürgen, wo ethnische Ungarn eine Minderheit oder die eindeutige Mehrheit stellen. Gleiches betrifft auch polnische Kommunen, die Kontakte mit ehemals polnischen Ortschaften in der Ukraine pflegen.

Literatur

- BAUSINGER, Hermann
 1969 Ortschaftpartnerschaft. Organisierte kommunale Kontakte und ihre Auswirkungen auf das Volksleben. In Jacobeit, Wolfgang – Nedo, Paul (Hg.): *Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung*, 75–92. Berlin: Akademie-Verlag.
- BERNER, Helmut
 2008 Es wächst zusammen, was zusammen gehört. *Sathmarer Heimatbrief*, 47. 1–2. 35–39.
- BEZ, Dietmar
 2012 Aktuelles: Dr. Frieder Gaenslen und Eckart Ruopp wurde die Ehrenbürgerwürde der Stadt Nagykálló verliehen – 20 Jahre Städtepartnerschaft zwischen Metzzingen und Nagykálló. *is Blättle*, 2. 47 (23. 11. 2012). 3.
- BRUCKNER, Franz
 1982 Patenschaftsfeier in Langenau. *Unsere Post*, 37. 22. 11.
- HOFELICH, Manfred
 2009 Von der Besonderheit zum Selbstverständlichen. Entstehung und Entwicklung der Partnerschaft zwischen Hajós/Ungarn und Hirrlingen/Deutschland. In Retterath, Hans-Werner (Hg.): *Kommunale Partnerschaften zwischen West und Ost. Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde vom 7.–9. November 2007*. (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, 11). 215–224. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut
- KALEIDOSKOP
 2008 Kaleidoskop der Städtepartnerschaften. *Mátészalka ist neue Partnerstadt von Oberkochen*. *Europa kommunal*, 32. 5. 26.
- KJL [d.i. LODERER, Klaus J.]
 1989 Kultur und Geschichte an nachfolgende Generationen weitergeben. *Unsere Post*, 42. 10. 26–27.
- KREIS, Georg
 2010 Topos und Realität der europäischen Vielfalt. Europa ist überall – mindestens in Europa. In Wienand, Johannes – Wienand, Christiane (Hg.): *Die kulturelle Integration Europas*, 122–142. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften

²⁶ Retterath 2009: 83f. Es handelt sich um die Verbindung zwischen Laubusch (deutscher Teil Schlesiens) und *Jemielnica* (polnischer Teil Schlesiens).

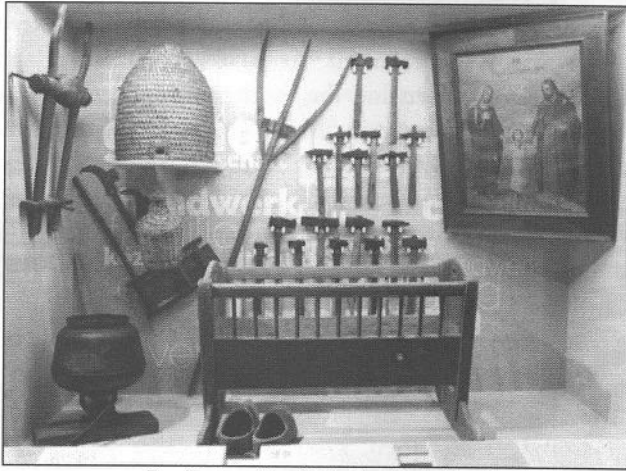
- NIEM, Christina
1996 „Viele Neuigkeiten aus Hajós“ – Die Gemeindepartnerschaft mit Hirrlingen. In Schellack, Fritz (Hg.): *Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch*. 213–240. Mainz: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz
- PARTNERSCHAFT EISLINGEN
1989 Partnerschaft Eislingen/Villany besiegelt. *Unsere Post*. 42. 6. 14–15.
- PARTNERSCHAFT SOMBEREK
1989 Partnerschaft Somberek – Langenau. *Unsere Post*. 42. 8. 14–15.
- PRILLER, Wendelin
2003 Himesháza/Nimmersch. Ein Stifoller Dorf in Südungarn. – Himesháza, Besiedlung, Kontaktaufnahme durch Johannes Hack; Sitten und Gebräuche, Lebensgewohnheiten, dörfliche Struktur bis 1945. *Rasdorfer Geschichtsblatt*. 11. unpag.
- 2004 Himesháza/Nimmersch. Ein Stifoller Dorf in Südungarn. – Wiederentdeckung durch Wendelin Priller in 1982 und Kontaktaufnahme. *Rasdorfer Geschichtsblatt*. 13. unpag.
- RETTERRATH, Hans-Werner
2003 Baden-württembergisch-ungarische Gemeindepartnerschaften – ein Forschungsprojekt des Johannes-Künzig-Instituts, Freiburg i. Brsg. *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*. 45. 151–154.
- 2008 Rituale der Gemeindepartnerschaften zwischen Baden-Württemberg und Ungarn am Beispiel von Baumpflanzungen. In Prosser, Michael – Schell, Csilla (Hg.): *Fest, Brauch, Identität – Ünnep, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder. Beiträge zur Tagung des Johannes-Künzig-Instituts, 8.–10. Juni 2005* (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, 9). 107–131. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut
- 2009 Von der Ablehnung zum Engagement? Einstellungen von Vertriebenen und Aussiedlern zu kommunalen Partnerschaften mit dem östlichen Europa vor und nach der politischen Wende. In Retterath, Hans-Werner (Hg.): *Kommunale Partnerschaften zwischen West und Ost. Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde vom 7.–9. November 2007*. (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, 11). 55–103. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut
- SAILE, Pius
2004 *100 Jahre Schaffendes Hirrlingen*. Hirrlingen: Arbeitskreis Ortsgeschichte der Heimatunft Hirrlingen
- SCHMIDT, Matthias
1989 Eindrucksvolle Partnerschaftsfeiern zwischen Budaörs und Bretzfeld. *Unsere Post*. 42. 7. 13–15.
- STÖCKL, Johann – BRANDT, Franz
1977 *Die Geschichte der Gemeinde Elek in Ungarn*. Weinheim: Selbstverlag
- URHEIMATGEMEINDE GEROLZHOFEN
1987 Urheimatgemeinde Gerolzhofen knüpft Bande mit Elek fester. *Unsere Post*. 42. 9. 9–10.
- VIRÁGH, Katalin
2007 Mátészalka: Deutschunterricht und Kulturfest helfen sathmarschwäbische Kultur zu retten. *Neue Zeitung, Buschtrommel (Beilage für Pädagogen)*. 13. 4 (28.12.2007). 16.
- VIRAG, Karin
2001 Festgeschehen mit überregionaler Bedeutung. In *Neue Zeitung*. 45. 46 (16.11.2001). 4.
- ZAJCSUKNÉ PÁHL, Katalin
1997 *Städtepartnerschaft zwischen Marcali und Künzelsau*. Szombathely (unveröff. Diplomarbeit an der Pädagogischen Hochschule Szombathely)



*Tagungsteilnehmerinnen und Tagungsteilnehmer im Ratsaal des Rektors an der Universität Debrecen
(Foto: Sándor Bódi, 2013.)*

Temporalität und Ethnizität von Museumsobjekten

Im folgenden Beitrag möchte ich Bedeutungen, Deutungszuschreibungen und Interpretationen in der Geschichte und in der neuen Dauerausstellung des Ungarndeutschen Museums *Tata* analysieren. Die Analyse soll letztendlich den musealen Kontext von Temporalität und Ethnizität der Museumsobjekte näher bringen. Nach einem Zitat aus den Objektbeschreibungen und den Bereichstexten der Ausstellung werden die Begriffe *museales Objekt*, *Objektbedeutung*, *Sammlung* und *Sammlungsbedeutung* angeschnitten, um nachher diese Begriffe unmittelbar in der Geschichte und Gegenwart des Ungarndeutschen Museums *Tata* zu reflektieren.



Der Kasten „Gemeinde, Gemeinschaft...“

(Foto von Edit Varga)

Objektbeschreibungen und Texte des Bereiches:

»Gemeinde, Gemeinschaft, Erbschaft, Handwerk, Landmann, Verein, Familie«

„Ein aus Stroh und Rute geflochtener Bienenstock. Ein Butterfass, zur Zubereitung von relativ viel Butter, hergestellt von der Firma Alfa-Laval, die ab den 1860ern ihre Milchverarbeitungsmaschinen produzierte. Eine Weidekorbflasche für Wein. Ein Stechheber oder Weindieb, der aus einer Kürbisart getrocknet und ausgehöhlt wurde. Zwei Rebmesser oder Hippen. Eine Vogelklapper oder Ratsche, zur

Abwehr von Vögeln im Weinberg, auch für alarmierendes akustisches Signal verwendet. Ein Kummel, um den Hals liegender gepolsterter Bügel des Geschirrs der Zugtiere. Eine dreizinkige Heugabel, wegen der besonderen Herstellung nannte man sie auch deutsche Gabel. Zu unterschiedlichen Arbeiten nötige Hämmer, Werkzeuge aus einer Schmiedewerkstatt aus Tagyospuszta (Nähe Kirne/Környe), alle sind stark abgenutzt. Eine einfache, ungezierte Wiege, Tischlerarbeit. Ein Andachtsbild, das die Heilige Familie und die Heilige Dreifaltigkeit zeigt. Klumpen, das heißt, ein Paar aus einem Stück Holz geschnitzte Holzschuhe, die meist auf nassem, schlammigem Boden gebraucht wurden.“

*

„Im Karpaten-Becken lebten seit dem frühen Mittelalter schon immer deutschsprachige Volksgruppen – z. B. die sog. Siebenbürger Sachsen oder die Deutschen in der Zips (in der heutigen Slowakei). Im 18. und 19. Jahrhundert war die Verkehrssprache des Städtebürgertums, der politischen Elite, des mittleren und hohen Adels das Deutsche. Auch die ersten Vertreter der Geisteswissenschaften oder die studierten Theologen der protestantischen Kirchen haben in der Mehrzahl deutschsprachige Universitäten besucht. Wollten wir also alle deutschsprachigen Gruppen erwähnen, müssten wir sehr verschiedene, mit einander weder direkt noch indirekt verbundene Gruppen aufführen.

Der moderne ungarische Staat und die moderne ungarische Nation entstanden während des langen 19. Jahrhunderts. Als symbolischer Meilenstein könnte der Erste Weltkrieg gelten. Die Hoffnung über eine politische Nation (die Zugehörigkeit zum Staat *Hungaria*) von unterschiedlichen ethnischen und sprachlichen Volksgruppen war verfloren. Die Friedensabschlüsse nach dem Ersten Weltkrieg basierten auf der Fiktion des homogenen Nationalstaates.

Es ist wohl auf die Siedlungsgeschichte der Ungarndeutschen zurückzuführen, dass sie bis zu den 1930er-Jahren keine landesweite Gemeinschaft bildeten. Bei der Ansiedlung kamen die Siedler von einander entfernten Gebieten, ihre Dialekte waren auch unterschiedlich. Hierzulande hat es auch etwa drei Generationen gedauert, bis sie Fuß gefasst haben. Die Siedler haben sich in der lokalen und regionalen Produktionsstruktur etabliert. Die Arbeitsteilung mit den anderen, wie etwa mit slowakischen oder ungarischen Nachbarn ist entstanden. Die eigene Sprache, die eigene Religion, die geschlossenen Heirats- und Erbschaftsregel verstärkten und verschlossen die Gemeinden.

Die Darstellung der Heiligen Familie war populär, denn sie zeigte die ideale Familie: Hl. Josef als Patron der Handwerker und der Arbeit, Maria als sehr junge Ehefrau, und das folgsame Jesukind. Die Kontrolle der Kirche und der Gemeinschaft hütete die Ordnung in der Familie. Während in den ungarischen Gemeinden es üblich war, dass das Familienvermögen und der Boden unter den Jungen gleichmäßig verteilt wurde, und die Mädchen mit der Aussteuer ihren Anteil bekommen haben, galt das Anerbenrecht als deutsche Gewohnheit. Laut Anerben-

recht gehen Hof und Anwesen an einen Erben, die anderen können Handwerk erlernen oder seltener die Kirchenlaufbahn einschlagen. Zwar galt dieses Erbschaftsrecht nicht allgemein, dennoch wurde es oft als Grund für das materielle Wachstum der deutschen Gemeinden angenommen.

Bis zum 19. Jahrhundert wurde in Ungarn Rindvieh in erster Linie für seine Zugkraft und für sein Fleisch gehalten. Erst in gutsherrlichen Meiereien wurden Milchverarbeitungsbetriebe eingerichtet. Die Käse- und Butterherstellung wurde von Schweizer Käsemeistern geleitet, deshalb hießen diese Meierhöfe Schweizerei oder Helvetia. Wenn auch der Käsemacher später nicht mehr Schweizer war, trugen die Nachfolger gern den Namen als Ehrentitel. In den deutschen Dörfern wurde die neue Rasse der Milchkühe gerne und rasch angenommen. Die Aufbereitung des hohen Milchertrages forderte moderne Maschinen aus dem Ausland. Käse und Butter wurden vom Gutshof und von der städtischen Bevölkerung aufgekauft.

Die Siedler bekamen Unterstützung und Ermäßigungen von den Gutsherren, wenn sie Wein angebaut haben. Buda und Pest, bzw. grundsätzlich die städtischen Märkte begünstigten die landwirtschaftliche Warenproduktion in den umliegenden Dörfern.

Die Grundlage der Landwirtschaft bildete der Ackerboden, von dem im modernisierenden Ungarn immer weniger vorhanden war. Als nach dem Zweiten Weltkrieg der Ackerboden von den Besitzern beschlagnahmt wurde, die Besitzer vertrieben und die Besitzverhältnisse zerschlagen wurden, war die geschlossene, eigensinnige, rigorose Dorfgemeinschaft, in der die Mehrheit der Landbevölkerung gelebt hat, zu Tode verurteilt.⁶

*

„Die Wege kreuzen sich bei der Kirche. ... Auf den Bänken vor den Häusern sitzen die Alten. Du mußt grüßen. Versteht sich. Grüßt Du nicht, bist du kein guter Mensch. Lachst Du, bist Du kein ernsthafter Mensch. Singst Du, bist Du ein Depp. Sie achten, beobachten, beurteilen. Ein Fremder ist etwas, was man besprechen muss. Ob seine Hose gebügelt ist, ob sein Kragen recht steht, wie er schaut. Die Wege kreuzen sich bei der Kirche. ... Der Ort inmitten der Hügel, dieser unwahrscheinliche Ort ist der einzig wahre auf der Welt. Nur hier kann man leben. Dummheit gibt es nur draußen. Man benimmt sich hier.“⁹

*

¹ Balogh 2001: 15. [Übersetzung von Klára Kuti]

Objekte und Erzählungen in der Ausstellung

Diese drei Textgattungen gehören alle zu einem der fünf Bereiche – aufgestellt jeweils in einem Kasten – der Ausstellung „*Wir und die Anderen*“. Die nüchternen, trockenen Objektbeschreibungen werden mit einer historischen, wissenschaftlichen Erklärung ergänzt. Diese versucht, die den Ungarndeutschen zugeschriebene Gemeinschaftlichkeit und Verslossenheit mit Argumenten aus der Siedlungsgeschichte, dem Anerbenrecht oder mit ökonomischen Attitüden zu untermauern. Das literarische Zitat stammt aus dem Buch „*Schwab evangiliom*“ des Schriftstellers, Robert Balogh. Das knappe Zitat erinnert an die Gnadenlosigkeit und Überheblichkeit der gemeinschaftlichen Normen eines Dorfes.

Bienenkorb, Rebmesser oder Holzschuhe und all die anderen Dinge sind keine Archivalien oder Belege der Ansiedlung oder des Anerbenrechtes. Sie sind einfache, ziemlich praktische und unkomplizierte Dinge, die etwa am Anfang des 20. Jahrhunderts sehr bewusst zu einem ganz bestimmten Zweck hergestellt wurden: Bienen zu züchten, Weinreben zu schneiden oder im Matsch herumzustapfen. Erst die Volkskunde und die Museologie als Wissenschaft schufen aus diesen Dingen Objekte, die im Sinne einer ethnografischen Hypothese über Arbeit, Wirtschaft oder Landleben zeugen sollen.² Die ausgestellten Objekte sind *Semiophoren*³, die hier und jetzt durch ihre Anordnung ihre Bedeutung erhalten haben.

Im als Beispiel genannten Kasten befindet sich die Wiege in der Mitte. Die Geräte der Agrarwirtschaft, die Werkzeuge des Handwerkers und das Bild der Hl. Familie sind fächerförmig hinter ihr platziert. Die Anordnung soll an die Möglichkeiten der heranwachsenden Generation in einer ungarndeutschen Familie erinnern: das Gut zu erben, ein Handwerk zu lernen oder eventuell eine Schulausbildung zu bekommen. Es ist eine gewollte Botschaft der Kuratoren, den mutmaßlichen Grund des materiellen Wohlstandes der Donauschwaben anzudeuten.

All die Dinge hätten sehr wohl Zeichenträger von anderen Botschaften sein können, hätten wir etwa irgendwelche Dokumentationen über sie. Leider fehlt die Dokumentation der Sammlung weitestgehend, deshalb haben wir nur eine vage Deutungszuschreibung der Sammlung. Als die beiden Kuratoren der Ausstellung „*Wir und die Anderen*“ – *Mónika Busa* und *Klára Kuti* – das Konzept der Ausstellung entworfen haben, musste als allererstes die Frage beantwortet werden, wie und weshalb die Objekte ins Museum gelangt sind. Als Archivalien, Belege einer Vergangenheit sind die Sammlungsobjekte stumm.⁴ Mag sein, dass sie vor etwa 40 Jahren, zur Zeit ihres Ankaufes befragt wurden, aber ihre einstige Erzählung ist nicht erhalten. Jetzt mussten wir sie wieder befragen, und uns haben sie über eine

² Fejős 2003: 82.

³ Pomian 1988.

⁴ Thiemeyer 2011: 2.

politisch gesteuerte Musealisierung der von Auflösung bedrohten ungarndeutschen Kultur erzählt. Mag sein, dass persönliche Erinnerungen an den Objekten haften, die blieben uns aber verborgen. Als Objekte der öffentlichen Erinnerung erzählen sie nur noch über die Prognose, dass die dahinscheidende bäuerliche, ungarndeutsche Kultur ins Museum gehört.



Der Raum „Objekte“ (Foto von Edit Varga)

Anhand welcher sozial- und institutshistorischen Tatsachen entstand unsere Auslegung der Sammlung?

Als 1972 das Ungarndeutsche Museum gegründet wurde, begann in den darauffolgenden Jahren eine zielstrebige ethnografische Sammlerarbeit, um eine neue Museumssammlung zustande zu bringen. Die überwiegende Mehrzahl der hier angesammelten Objekte stammt aus der näheren Umgebung der Stadt *Tata*, d.h. aus einstigen deutschen Siedlerdörfern, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Gutsherren gegründet wurden, die ihre in der Türkenherrschaft verwüsteten Domänen neu besiedeln wollten. Die Bewohner dieser Siedlungen stammten aus den südlichen deutschen Regionen und waren mehrheitlich Bauern und Handwerker. Die Siedlungen gehörten der Gutsherrschaft, die Bauern zahlten ihre Abgaben und Steuer dem Gutsherrn hauptsächlich in landwirtschaftlichen Produkten. Nebst Selbstversorgung betrieben sie Warenproduktion und versorgten naheliegende städtische Märkte. In den 150-200 Jahren ihrer Geschichte haben sich diese Gemeinden in ihrer näheren und weiteren Umgebung etabliert, ihre Muttersprache, Religiosität und endogame Heiratsregel bewahrt, in ihrer materiellen Kultur, in der regionalen Arbeitsteilung und in ihren Handelsbeziehungen dem Umfeld weitgehend angepasst.

In den 1970er-Jahren, als die Gründungsidee von Minderheitenmuseen entstanden war, waren die Zwangsaussiedlung und die Entrechtung der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg aus dem öffentlichen Geschichtsnarrativ verdrängt. Die stark verringerten ungarndeutschen Gemeinden waren in der sozialistischen Gesellschaft der Volksrepublik Ungarn weitestgehend eingegliedert: das Privateigentum an Landbesitz war eingezogen, die private landwirtschaftliche Warenproduktion staatlich eingeschränkt, die muttersprachliche Schulausbildung stark verringert, die Religiosität ins Privatleben verdrängt und ihr Selbstverständnis als deutschsprachige Minderheit im Land Ungarn durch die heftigen historischen Ereignisse erschüttert. Die bäuerliche und ungarndeutsche Kultur schien für das Museum reif zu sein.

Objektgruppen in der Sammlung des Museums

Textilien

In der Sammlung des Ungarndeutschen Museums können heute, nach mehr als vierzig Jahren, etwa die folgenden Objektgruppen festgestellt werden: Den zahlenmäßig größten Teil der Sammlung bilden die Trachten: Kopftücher, Schultertücher, Hemden, Röcke und Schürzen von Frauen und Mädchen, Hemden, Hosen, Westen von Männern. Die Kleidungsstücke sind meist ehemals benutzt und dann abgelegt worden. Die einstigen Besitzer mussten sich wohl in ihrem Aussehen in einer breiteren Öffentlichkeit behaupten und anpassen. Die Trachten, die die lokale und ethnische Zugehörigkeit offensichtlich kundgaben, konnten in der Zeit nicht mehr getragen werden. Nur die Ältesten legten ihre Trachten nicht mehr ab. Sie konnten sich eher in ihre eigene Welt zurückziehen und die Öffentlichkeit ignorieren. In der Textilsammlung befinden sich noch etliche Haustextilien, wie Hand- und Küchentücher, Bettzeug usw. Diese sind meist gar nicht in Gebrauch genommen worden. Die Praxis, den nötigen Hausrat für einen neugegründeten Haushalt auf einmal zu besorgen oder als Aussteuer zu erhalten, und dann ihn jahrzehntelang mit Sorgfalt einzuteilen, ist zwischenzeitlich aufgegeben worden. Somit sind diese Objekte ungebraucht veraltet.

Objekte der Religiosität

Die zweitgrößte Objektgruppe der Sammlung bilden die Andachtsbilder und andere Gegenstände der persönlichen Religiosität – Kruzifixe, Skulpturen, Gebetsbücher und Ähnliches. Die moderne Stubeneinrichtung verzichtete auf das symmetrisch angeordnete Tableau von Heiligenbildern, Wallfahrtsandenken und Haus-

segen, Marienstatuetten oder Kruzifix um die und auf der Kommode. Die unnötig gewordenen Dinge gelangen im Museum.

Landwirtschaftliche Geräte

Eine weitere – vom Umfang her große – Gruppe bilden die landwirtschaftlichen Geräte, wie Pflüge, Eggen, Karren, Weinpressen... usw. Diese sind im schlechtesten Zustand. Die meist in Eigenproduktion oder vom Fachmann hergestellten und ausgedienten Arbeitswerkzeuge konnten die vergeblich vergehende Zeit am wenigsten überstehen.

Bauernmöbel

Eine letzte Gruppe der Sammlung ist noch erwähnenswert, die (teilweise bemalten) Bauernmöbel, die im Laufe der 1960er-Jahre aus den ländlichen Haushalten ausgemustert wurden. Die Modernisierung der ländlichen Wohnkultur stand mit den Reformen der sozialistischen Landwirtschaft im engen Zusammenhang. Nachdem die sog. Umstellung auf die sozialistische Landwirtschaft 1962 offiziell vollständig vollzogen wurde – d. h. dass praktisch hundert Prozent der früher eigenständigen Landwirte in die landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften gezwungen war –, dauerte es etwa sechs Jahre, bis sich eine gewisse Dezentralisierung in der landwirtschaftlichen Produktion durchsetzte. Parallel mit der Dezentralisierung der Planwirtschaft wurde eine zwar stark beschränkte, aber dennoch selbständige Warenproduktion zugelassen. Diese ermöglichte – auf Kosten der unterbundenen Kapitalanlage – vergleichsweise gute Einnahmen in der Landwirtschaft, was landesweit zum Abriss der alten Bauernhäuser führte und eine komfortable Einteilung und Einrichtung der neuen Häuser zuließ.

Man beachte, dass die Deutungsversuche der Sammlung ausschließlich durch das Auslegen der Sammlungsobjekte und der allgemeinen Sozialgeschichte des Landes entstanden sind. Uns stehen die einzelnen, individuellen Geschichten der Objekte, die persönlichen Erzählungen der einstigen Besitzer und die Dokumentation der Objekte leider kaum zur Verfügung.

Temporalität der Objekte

Indem ich über die Temporalität der Objekte rede, denke ich bei weitem nicht nur an die Zeit zwischen ihrer Entstehung und ihrem Ableben. Ich benutze hier Tempo-

ralität als ein Begriff der Semantik geschichtlicher Zeiten,⁵ d. h. als die Wahrnehmung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die bei weitem nicht einfach linear ist. In Bezug auf Objekte bezeichne ich die Temporalität als eine komplexe und stets veränderliche Sichtweise, was als neu oder alt, innovativ oder veraltet, traditionell oder modern, brauchbar oder unbrauchbar betrachtet wird; anders gesagt, was auf dem Müllhaufen oder im Museum landen soll. Die Temporalität der Objekte hängt demnach von der Zeitauffassung der jeweiligen Epoche ab und nicht von seinem Lebensalter. Im Folgenden beschreibe ich die Objektgruppen der Sammlung unter diesem Aspekt.

Die Lebenswege der Dinge müssen selbstverständlich verschieden gewesen sein, wenn auch die meisten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts angefertigt worden sind. Einige sind stark abgenutzt, insbesondere die hölzernen Arbeitsgeräte waren in ihren besten Jahren fortwährend in Gebrauch gewesen. Als sie dann nachher aus dem täglichen Gebrauch gekommen sind, haben sie jahrelang in den Ställen und Scheunen dahingevegetiert. Als es dann klar wurde, dass sie nie wieder nützlich sein können, wurden sie dem Museum geschenkt. Anders war es bei den Haustextilien, die meist ohne in Gebrauch genommen worden zu sein, als unbrauchbar eingestuft worden sind. Sie wurden von den modernen und praktischen Produkten der Textilindustrie abgelöst. Die Trachten beziehungsweise die Heiligenbilder als Museumsobjekte deuten wiederum auf die entgegengesetzte Rhythmik des Dinggebrauchs von unterschiedlichen Generationen: die jüngere Generation, die sich außerhalb der Gemeinde auch etablieren musste, legte bald die Trachten ab, die Männer wesentlich früher als die Frauen. Deshalb stammen diese Stücke von Jugendlichen oder jungen Erwachsenen. Die persönlichen Gegenstände des täglichen Glaubenslebens wurden dem Museum erst überlassen, nachdem die ältere Generation verschieden war. Gleichwohl haben alle unsere Objekte ihren eigenen Lebensweg, den wir dennoch nur vermuten können.

Temporalität der Sammlung

Die Gemeinsamkeit im Lebensweg der Objekte ist nun, dass sie unabhängig von ihrer früheren Laufbahn innerhalb von wenigen Jahren eine gänzlich neue Karriere – die Karriere eines Museumsobjektes – eingeschlagen haben.

Von nun an tauschten die Museumsobjekte ihre eigene Temporalität auf die der Sammlung um.

Ältere Museumssammlungen haben gemäß ihrer Geschichte auch eine komplexe Temporalität. Sie zeugen von Sammellust in mitunter mehreren Jahrhunderten, sie

⁵ Koselleck 2003.

zeugen von Kriegsschäden, von sich wandelnden Sammlungskonzepten und Provenienzzpolitik.

Unsere verhältnismäßig junge Sammlung hat demgegenüber eine simple Temporalität, denn die konsequente, politisch gesteuerte und finanzierte Sammeltätigkeit des Museums wurde nach den Gründungsjahren etwa Mitte der 1980er-Jahre auch eingestellt. Demnach haben wir es mit einem relativ einheitlichen Sammlungskonzept und Temporalität zu tun: Die Sammlung deutet auf die Auffassung von Museen als selbstverständliche und unreflektierte Erstarrung der Vergangenheit hin. Die Sammlung zeugt von den wandelnden Produktionsweisen und -verhältnissen des ländlichen Ungarns der 1970er-Jahre, von der erzielten und genehmigten Modernisierung und von dem gemäßigten Wohlstand des Landes. Sie zeugt aber nicht zuletzt von der verordneten Amnesie der Gesellschaft: um die zugestandene relative Ruhe des Privatlebens im Gulaschkommunismus haben zu dürfen, wurde über eine Vergangenheit vor 1958 geschwiegen.

Ethnizität und Regionalität der Sammlung

Die Intention der ethnografischen Sammlungstätigkeit entsprach gänzlich den Paradigmen der historischen Volkskunde, die die bäuerliche Kultur als die Überreste einer einst intakten Kultur angesehen haben wollte, die durch die Modernisierung zwangsläufig aufgelöst werden sollte. Die bäuerliche Kultur des Karpatenbeckens wurde bereits von den Anfängen der ethnografischen Erkenntnis an als eine in ihrer räumlich-regionalen Vielfalt erfassbare Entität aufgefasst. Die Verschiedenartigkeit in der bäuerlichen Kultur wurde mit den ethnisch-regionalen Unterschieden begründet. Aus der Sicht der primordialistischen (oder essentialistischen) Auffassung von ethnisch-nationaler Kultur der Volkskunde war *„Ethnizität eine grundlegende Identität und beruhte auf unveränderlichen kulturellen Ausstattungen und Identifikationen, die jedes Individuum durch Geburt und Erziehung erhalten hat.“*⁶ Das bedeutet auch, dass, als die Objekte der Sachkultur der deutschsprachigen Gemeinden für das Museum gekauft wurden, sie auch eindeutige, weiter nicht hinterfragte ethnische Bedeutungszuschreibungen erhalten haben.

Diese ethnische Bedeutungszuschreibung wurde noch dadurch verstärkt, dass das städtische Museum in *Tata* nur eine kleine ethnografische Sammlung besaß. Das Ungarndeutsche Museum wurde zwar als eine selbständige Sammlung gegründet, institutionell gehörte aber die Einrichtung schon immer zum *Kuny-Domokos*-Stadtmuseum. Das Stadtmuseum wurde 1951 auf den Überresten von zwei gänzlich unterschiedlichen Sammlungen gegründet: auf der Studiensammlung

⁶ Feischmidt 2016.

des Piaristen-Gymnasiums und auf den Überresten des *Esterházy*-Familienbesitzes. Diese Bestände entstanden nach den Plünderungen der Kriegsjahre und nach der Enteignung vom Privat- und Kircheneigentum. In der Sammlungs-idee der Vorgängersammlungen hatte ethnografisches Erkenntnisinteresse keinen Platz, deshalb war es kein Wunder, dass das Stadtmuseum bis in die 1960er-Jahre so gut wie keine ethnografischen Objekte besaß. Also wurde im Laufe der 1960er- und der 1970er-Jahre versucht, den sog. weißen Fleck der geerbten Sammlungen zu füllen und den Mangel des Museums als Abbild der Gesellschaft zu beheben. Eine unausgewogene und nicht konsequente wissenschaftlich-museologische Forschungs- und Sammlungstätigkeit – die hier im Detail nicht behandelt werden kann – führte schließlich dazu, dass die ungarndeutsche Sammlung als eine kontrastive und komplementäre Sammlung zur ungarischen ethnografischen Sammlung aufgefasst wurde. Durch Inventarisierung, durch Trennung und mehrfachen Umzug der Bestände und durch die Ausstellungstätigkeit bekamen langsam alle Objekte eine eindeutig zugeschriebene Ethnizität: sie wurden entlang eines symmetrischen Gegenbegriffes entweder als ungarisch oder deutsch bezeichnet.

Innerhalb der Paradigmen der historischen Volkskunde erfüllten die angesammelten Objekte des Museums die verbindlichen Kriterien eines ethnografischen Museumsobjektes, nämlich die einer ethnisch-regionalen Zuordnung.

Noch einmal über die Sammlungs(be)deutung

Selbstverständlich sind alle Museumssammlungen in der Sozialgeschichte ihrer Entstehung fest verankert. Museumssammlungen sind *ab ovo* unvollständig, unvollendet und bruchstückhaft. Die Reflexion über ihre Entstehungsgeschichte und über die Bedeutungszuschreibungen kann meistens doch auf einer sachlichen Dokumentation der Objekte basieren. Da diese bei uns weitgehend fehlt, müssen wir uns mit der Sammlungs(be)deutung begnügen, nämlich mit der wissenschaftlich kanonisierten, stereotypisierten Vorstellung über die ungarndeutsche Bauernkultur der 1970er-Jahre.

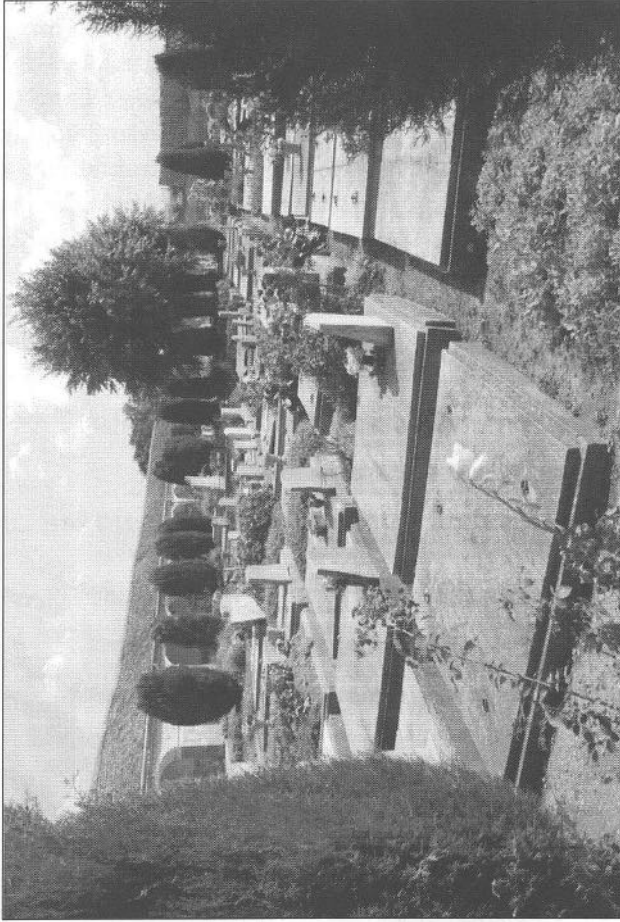
Erwartungen und Zukunftschancen

Ich sehe zurzeit zwei Wege für die Zukunft des Museums: Es wird die wohl bewährte und bis heute geschätzte Methode vertreten, das Museum als einen Aufbewahrungsort der unantastbaren Vergangenheit beizubehalten. Es gibt eine zahlenmäßig gar nicht so kleine Gruppe in der Ethnopolitik, die sehr wohl das als die wichtigste Aufgabe eines jeden Museums ansieht. Betrachten wir die musealen

Selbstinszenierungen der deutschen Minderheit in Ungarn in den Heimatmuseen oder in den Kulturvereinen, finden wir in dieser Richtung hochgesteckte Erwartungen. Entgegen den Heimatmuseen fehlt aber der Sammlung von *Tata* das ausschlaggebende Kriterium, nämlich eine emotionelle Verbundenheit zur Lokalität und zur Gedächtnisgemeinschaft. Ein anderer Weg wäre nun das Museum mit seiner Geschichte zusammen als die Reflexion über die jeweilige Minderheitenpolitik aufzufassen und als ein Forum der gegenwärtigen Identitätspolitik zu etablieren. Allerdings bildet das Museum an sich mit seiner Dinghaftigkeit eher einen Gegenpol zur Diskursivität und Situativität der Ethnizität. 2015 und 2016 eröffnete das Ungarndeutsche Museum seine neue Dauerausstellung unter dem Titel *Wir und die Anderen*. Durch den Titel und die Installation und vor allem durch die Ausstellungstexte reflektieren wir das Verhältnis von Selbstbild und Fremdbild zwischen Mehrheit und Minderheit, die Geschichte der Sammlung, die kanonisierte ethnisierte Deutungskonstruktion der volkskundlichen und minderheitspolitischen Ansätze der Entstehungszeit, und ich glaube vorerst den goldenen Mittelweg gefunden zu haben, indem ich mit musealen Mitteln auf die bis jetzt unbefragten Selbstverständlichkeiten hingewiesen habe.

Literatur

- BALOGH Robert
2001 *Szavab evangéliom*. Budapest: Kortárs Könyvkiadó
- FEJŐS Zoltán
2003 Néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái. In Fejős Zoltán: *Tárgyfordítások*. 67–83. Budapest: Gondolat
- FEISCHMIDT Margit
2016 Ethnizität. *Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa*, 2016. URL: <http://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/p4417> (Zugriff: 25.05.2017)
- KOSELLECK, Reinhart
2003 *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz
- POMIAN, Krzysztof
1988 *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek. Band 9.) Berlin: Wagenbach
- THIEMEYER, Thomas
2011 Die Sprache der Dinge. Museumsobjekte zwischen Zeichen und Erscheinung. In *Museen für Geschichte* (Hg.): *Online-Publikation der Beiträge des Symposiums „Geschichtsbilder im Museum“ im Deutschen Historischen Museum Berlin, Februar 2011*. URL: http://www.museenfuergeschichte.de/downloads/news/Thomas_Thiemeyer-Die_Sprache_der_Dinge.pdf. (Zugriff: 25.05.2017)



Friedhof der Gemeinde Prejmer (Foto: Ferenc Pogsony, 2013.)

Der Friedhof der Gemeinde Prejmer: Funktionen und Bedeutungen

Glaubenswelten, Riten, Symbole, Gegenstände und Orte, die mit der Vergänglichkeit und dem Tod im Zusammenhang stehen, gehören zu den tiefsten Schichten einer Kultur.¹ In Siebenbürgen, wo Ungarn, Rumänen, Sachsen, Armenier, Juden und Roma zusammenleben, entwickelte sich ein einzigartiger Umgang mit der Vergänglichkeit und mit dem Leben im Jenseits. Das unterschiedliche Weltbild und die vielfältigen kulturellen und gesellschaftlichen Traditionen dieser Volksgruppen prägen wesentlich, aus welchen Elementen und Riten sich die einzelnen Totenkulte zusammensetzen und wie die Friedhöfe gestaltet sind.²

Friedhöfe dienten auch in Siebenbürgen vor allem als letzte Ruhestätte für die Verstorbenen. Zahlreiche religiöse und magische Praktiken zeugten davon, dass diese Orte über sakrale Funktionen und Bedeutungen verfügten: Gräbersegnung, kirchliche Gedenkfeier und Gedenken im Freundeskreis, Speise- und Trankopfer und deren gemeinsames Verzehren oder Versenkung, Hinterlassen von Sakramentalien am Grab (Palmkätzchen, Kerzen, Blumen, Wasser).³ Friedhöfe sind auch in dieser Region besondere Orte, welche Familien, Kirchengemeinden und anderen ortsansässigen Gemeinschaften Raum für erinnerungskulturelle Praktiken bieten. Wie Jan Assmann diesbezüglich festhält, sei das Totengedenken sowohl kommunikativ als auch kulturell. Einerseits verfüge es über einen universellen Charakter, andererseits seien die damit verbundenen Praktiken, Akteure und Orte je nach Kulturen unterschiedlich.⁴ In diesem Aufsatz möchte ich mich auf einen sächsischen Friedhof in Burzenland (ungar.: *Barcaság*, rum.: *Țara Bârsei*) konzentrieren und seine Funktionen darstellen.

Vom ungarischen Königshaus angeregt, ließen sich die Siebenbürger Sachsen um die Jahrhundertwende vom 12. zum 13. Jahrhundert in Siebenbürgen nieder. Die Volksgruppe spielte Jahrhunderte lang eine wichtige Rolle: Die Sachsen übernahmen militärische Aufgaben zum Schutz der östlichen und südlichen Grenz-

¹ Bartha 1992: 69–74; Berta 2001: 117–142; Erdélyi 1980; Kiss 2014; Kunt 1983: 8–13; Hoppál-Novák 1982: 243–256.

² Acker-Sutter-Scola 1991; Balassa 1992, Deák 2009; Gaal 2010; Gangolea 2014; Gergely 2000; Kinda 2016a, Kinda 2016b; K. Kovács 2004; Péterfy 2005; Pop 2013; Popp 2006; Polgár 2012; Schullerus 1926; Virág 1994.

³ Bartha 1992: 69–73.

⁴ Assmann 1999: 61.

gebiete und trugen maßgeblich dazu bei, dass in der Region Städte entstanden, Zünfte gründeten und dadurch sich Handwerk und Handel sowie Weinkultur entfalten. Im 16. Jahrhundert traten die Sachsen zum Protestantismus über und gründeten eine selbstständige evangelisch-lutherische Kirche. Sie hatten immer sehr gute Beziehungen zum deutschen Sprachraum im kirchlichen, schulischen, kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich, deshalb waren sie die Vermittler der neuesten kulturellen Entwicklungen Westeuropas. So leisteten sie einen wichtigen Beitrag dazu, dass die bürgerliche Kultur und die urbanen Lebensweisen Fuß fassten. Ihr ganzes Leben und ihre Wertvorstellungen waren durch Genauigkeit, ein hohes Maß an Organisation gekennzeichnet, wobei Arbeit im Mittelpunkt ihrer ethischen Vorstellungen und ihrer Lebensweise stand.⁵

Das Totengedenken spiegelt die grundlegenden Werte und Lebensweisen der Siebenbürger Sachsen vielfältig wider. Ihr Totenkult war sehr strukturiert und erhielt verhältnismäßig früh eine urbane, bürgerliche Prägung. In ihren Dörfern hatte die Nachbarschaft die Aufgabe, die Bestattungen vorzubereiten und durchzuführen. Ihre Gemeinden gliederten sich nämlich in kleinere, lokale, gesellschaftliche und rituelle Einheiten, die man als Nachbarschaft bezeichnete. Diese waren im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kirchlichen und rituellen Bereich bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs von großer Bedeutung, denn die Nachbarschaft setzte sich auch für die öffentliche Sicherheit und Ordnung ein und ihre Zugehörigen leisteten einander gegenseitig Hilfe. Dazu gehörte auch die würdevolle Beerdigung von Verstorbenen. Die Nachbarschaften hatten in der Regel ihre eigenen Statuten und dieses Dokument wurde jeweils von der Kirchengemeinde vor Ort bewilligt und beglaubigt. Die Oberhäupter der Nachbarschaften, die sog. Nachbarväter wurden frei gewählt.⁶

Wenn in einem sächsischen Dorf jemand starb, verständigte man zuerst den örtlichen Pfarrer über den Todesfall, dann auch den Nachbarvater, der mit einer Tafel die Trauernachricht von Haus zu Haus überbrachte. Das Grab wurde nach dem Rotationsprinzip jeweils von den Männern aus der *Nachbarschaft* ausgehoben. Anschließend trugen sie den Sarg auf den Friedhof, wo sie die Bestattung ebenfalls gemeinsam vornahmen. Da in diesen Gemeinden die Blasmusik besonders beliebt war, spielte die örtliche Blaskapelle gewöhnlich einen Trauerchoral und begleitete die Verstorbenen im Trauerzug zum Grab. Bis Anfang des 20. Jahrhunderts war es üblich, dass die Trauergäste, bis auf den evangelisch-lutherischen Pfarrer, um das Grab, das mit Blumen und Kränzen geschmückt war, dreimal herumgingen. Unmittelbar nach der Beerdigung fand ein gemeinsames Mittagessen statt, das entweder bei der Familie oder in den gemeinsamen Räumlichkeiten der Nachbarschaft angeboten wurde. Die Siebenbürger Sachsen gedachten ihrer Toten ebenfalls

⁵ Pozsony 2009.

⁶ Pozsony 1997.

am 1. November und kümmerten sich darum, dass die Gräber nicht verwahrlost und mit Blumen geschmückt werden.⁷

Die sächsischen Friedhöfe befanden sich bis zum 18. Jahrhundert unmittelbar im Kirchhof, als der Wiener Kaiserhof 1787 verordnete, dass die Bestattungen fortan außerhalb der Siedlungen stattfinden sollen. Die Friedhöfe wurden in die unmittelbare Nachbarschaft der Dörfer, meistens an oder auf einen Hügel verlegt.⁸ Hervorzuheben ist diesbezüglich, dass die sächsischen Friedhöfe viel besser gepflegt waren als die ungarischen und sie hatten in den meisten Dörfern eine lineare Struktur. Die Gestaltung der Grabmäler zeichnete sich verhältnismäßig früh durch eine Orientierung an städtische, bürgerliche Formen aus. Bereits im 18. Jahrhundert wurden die Obelisken aus Stein oder aus Marmor gehauen.⁹

Die Trauersitten der sächsischen Gemeinschaft sind bis Mitte des 20. Jahrhunderts erhalten geblieben, aber der Zweite Weltkrieg verursachte einen erheblichen Bevölkerungsschwund und die verschiedenen Vertreibungen sowie die massenhafte Auswanderung führten auch dazu, dass sich die lokalen Gesellschaften plötzlich auflösten und ihre Bevölkerungszahl stark zurückging. Infolgedessen veränderten sich die Bräuche und diese Friedhöfe wurden allmählich verwahrlost. Die evangelisch-lutherische Kirche in Siebenbürgen und die Sachsen, die nach Deutschland auswanderten, kümmern sich bis zum heutigen Tag um die sächsischen Gräber und setzen sich tatkräftig für Pflege und Schutz dieser Friedhöfe ein.¹⁰

Aktuell leben in Siebenbürgen weniger als 10.000 Sachsen und die meisten von ihnen sind hochbetagt, deshalb finden immer weniger Bestattungen auf den sächsischen Friedhöfen statt. In den meisten Dörfern leben Sachsen, die nach dem Zweiten Weltkrieg Mischehen eingingen und die Rumänen heirateten, die sich in diesen ursprünglich von Sachsen bewohnten Siedlungen niederließen. So werden heute auf diesen Friedhöfen auch Rumänen begraben und dadurch wird die frühere konfessionelle und ethnische Homogenität aufgelöst.

Da auf diesen Friedhöfen derzeit immer weniger Beerdigungen stattfinden, haben sich auch die früheren grundlegenden Funktionen der siebenbürgisch-sächsischen Begräbnisstätten verändert: In den meisten Dörfern fungieren die Friedhöfe inzwischen als „geschlossene“ Gedenkstätten: Die Menschen, die aus Siebenbürgen stammen und diese Gräber aufsuchen, können sich hier an ihre verstorbenen Familienangehörigen und Verwandten erinnern. Gleichzeitig ermög-

⁷ Schullerus 1926: 124–136; Acker-Sutter–Scola 1991: 160–161; Pop 2013: 168.

⁸ Popp 2006: 234; Pop 2013: 155.

⁹ Vgl.: Dimény 1997, Gaal 2010. Dass Obelisken im 18. Jahrhundert auch auf bürgerlichen Friedhöfen erschienen und später vielerorts in großer Zahl anzutreffen waren, ist u.a. auf die Grabmäler zurückzuführen, welche die Adelsfamilien aus Stein errichten ließen. Vgl.: Kinda 2016a: 171.

¹⁰ Acker-Sutter–Scola 1991: 160–161.

lichen diese Orte eine Rückbesinnung auf verschwundene Gemeinschaften wie die evangelisch-lutherische Kirche, die Nachbarschaft, die Feuerwehr, die Blaskapelle oder den Gesangsverein. Außerdem erinnern diese Friedhöfe an die Opfer der Weltkriege und rufen die siebenbürgisch-sächsischen Dorfgemeinschaften und ihre Bräuche in Erinnerung, wobei der nostalgische Blick diese Vergangenheit idealisiert.

In Prejmer (ungar.: *Prázsmár*, dt.: *Tartlau*) befindet sich der sächsische Friedhof weit von der evangelisch-lutherischen Festungskirche, im südlichen Randgebiet des Dorfes. Vor dem Friedhof verläuft eine verkehrsreiche Landstraße. Das Gelände ist von einer hohen Backsteinmauer umgeben, so handelt es sich um einen geschlossenen Raum, der Passanten verborgen bleibt. In dieser Hinsicht ist die Baustruktur den Grundstücken der siebenbürgisch-sächsischen Familien ähnlich. Am Eingang steht ein Gebäude, in dem der Friedhofswärter wohnt und er deshalb das Gelände Tag und Nacht bewachen kann.

Auf der östlichen, nördlichen und westlichen Seite der Friedhofsmauer befinden sich Familiengrüfte, die jeweils ein Ziegeldach haben und nach innen gerichtet sind. Von diesen Grabmälern sind nur relativ wenige von einem niedrigen Schmiedeeisenzaun umgeben. Die Grüfte sind vorne offen und ihr Boden ist mit größeren Stein- oder Betonplatten bedeckt. Im senkrechten hinteren Bereich befinden sich steinerne oder marmorne Gedenktafeln, unter Glas eingerahmte Bilder von den Verstorbenen sowie Trauer- und Kranzschleifen. Neuerdings auch werden die Grabmäler auch mit Plastikblumen geschmückt.

In diesem besonderen sakralen Raum, der bis vor kurzem noch ethnisch homogen war, wurden gedruckte Namenlisten und marmorne Gedenktafeln zum Gedenken an die Gefallenen im Ersten und Zweiten Weltkrieg errichtet. Weiterhin wurden die Namen derer angeführt, die während der Deportationen und in sowjetischen Zwangsarbeitslagern ums Leben kamen.

Aufmerksamkeit verdient auch die Tatsache, dass in diesem vornehmen Raum auch Fotos zu finden sind. Die Personen, die auf diesen Bildern erscheinen und ursprünglich aus dem jeweiligen Dorf stammen, liegen zwar in Deutschland begraben, aber die Familien wollten ihrer Angehörigen auch auf dem Friedhof des Heimatdorfes gedenken.

Die beschrifteten Tafeln der Grabanlagen, die älteren und neueren Fotos, die rot-blauen Schleifen der Siebenbürger Sachsen und die Zeichnungen über berühmte Gebäude oder Festungskirchen aus dem Burzenland sind visuelle Mittel, mit denen eine ehemalige lokale Gesellschaft neu konstruiert wird. Diese Darstellungen machen die vielfältigen Verwandtschafts- und Nachbarschaftsstrukturen der Siebenbürger Sachsen im 20. Jahrhundert sichtbar und erinnern zugleich an ehemalige Gemeinschaften und Institutionen.

Anzumerken ist diesbezüglich noch, dass diese Bilder nur in Siebenbürgen, in Prejmer eine einzigartige Bedeutung erhalten, denn sie fügen sich gar nicht in die postmoderne Lebenswelten der neuen deutschen Heimat ein.

Der Friedhof der Gemeinde Prejmer weist eine besondere visuelle Vielfalt auf und gilt deshalb auch auf dem Königsboden als einzigartig. Dieser sakrale Ort dient nicht nur als letzte Ruhestätte, sondern stellt einen Ort des Gedenkens, einen ethnischen und konfessionellen Erinnerungsort der vertriebenen und ausgewanderten evangelisch-lutherischen Siebenbürger Sachsen dar. Der Friedhof bewahrt bis zum heutigen Tag die wesentlichen konfessionellen und ethnischen Symbole von Einzelpersonen und Familien. Gleichzeitig speichert der Friedhof Erinnerungen an ehemalige lokale Gesellschaften und wirkt identitätsstiftend für die Siebenbürger Sachsen, die aus diesem Ort stammen und das Gelände besuchen.¹¹ Zum Schluss sei noch einmal auf Jan Assmann verwiesen. Der deutsche Wissenschaftler hält in diesem Zusammenhang fest, dass die Gemeinschaft und der Raum miteinander verflochten seien und die Mitglieder der Gemeinschaft eine enge Beziehung zum Raum hätten, auch wenn sie diesen Raum schon längst verlassen hatten.¹²

Der Beitrag wurde aus dem Ungarischen von Sándor Trippó übersetzt.

Literatur

- ASSMANN, Jan
1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
- BALASSA Iván
1992 *A székelyföldi Erdővidék temetői.* Debrecen: Ethnica Kiadás
- BARTHA Elek
1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen: Ethnica Kiadás
- BERTHA Péter (Hg.)
2001 *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből.* I. Budapest: Janus–Osiris
- DEÁK, Ferenc Loránd
2009 *Temetkezési és halottas szokások Csernátomban és környékén.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó
- DIMÉNY Attila
1997 *Padmalyos temetkezés Kézdivásárhelyen.* *Acta.* III. 2. 183–188. Sepsiszentgyörgy
- ERDÉLYI Lajos
1980 *Régi zsidó temetők művészete.* Bukarest: Kriterion Könyvkiadó
- GANGOlea, Lia
2014 *Cimitirul spațului rural sud-transilvănean (secolele XVIII–XX).* Sibiu: Editura Astra Museum

¹¹ Assmann 1999: 63–64.

¹² Assmann 1999: 40.

- GERGELY Edit
2000 „Sátorát letettem a romló testemnek...” Halottas és temetkezési szokások. Gyergyószentmiklóson. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó
- GAAL György
2010 *Örök Hársongárd. Kolozsvár és sírkertje a századok sodrában.* Budapest: Pharma Press
- HOPPÁL Mihály – NOVÁK László (Hg.)
1982 *Halottkultusz. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához.* 10. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport
- KINDA István
2016a Kőfaragók, sírkövek, jelképek Havadtón a 19. században. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (Hg.): *Érte és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben.* 169–206. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság
2016b *Homokkőbe faragott múlt. Havadtó régi sírkövei.* Sepsiszentgyörgy: Székely Nemzeti Múzeum – Pro Havadtó Egyesület
- KISS Erika Márta
2014 *Erdély zsidó közösségei a kezdetektől napjainkig a temetőik tükrében.* Dissertation. Országos Tabbiképző-Zsidó Egyetem. Budapest (http://or-zse.hu/phd/drKissErika_disszertacio.pdf; Zugriff: 22.06.2016)
- K. KOVÁCS László
2004 *A kolozsvári bástáiak temetkezése (1944).* Budapest: Gondolat – Európai Folklor Intézet
- KUNT Ernő
1983 *Temetőik népművészete.* Budapest: Corvina Kiadó
- PÉTERFY László
2005 *Maroszzék régi sírkövei.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó
- POLGÁR Erzsébet
2012 *Honnan madár se jár erre. Temető és temetés Dálnokon.* Dálnok Önkormányzata. Sepsiszentgyörgy
- POP, Laura
2013 *Interferențe culturale în obiceiuirile funerare din Județul Mureș (secolele XIX–XX).* Cluj-Napoca: Editura Mega
- POPP, Vasile
2006 *Temetkezési szokások az erdélyi románoknál. Obiceiuiri de înmormântare la românii ardeleni 1817.* Budapest – Cluj-Napoca: Györfly István Néprajzi Egyesület – Muzeul Etnografical Transilvaniei
- POZSONY Ferenc
1997 A szomszédságok. In Pozsony Ferenc: *Az erdélyi szászok jeles napi szokásai.* 17–44. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó
2009 A szászok jelenléte és hiánya Erdély életében. In Nagy István – Kutnyánszkyiné Bacskai Eszter (Hg.): *Németek a Kárpát-medencében. Bonyhádi Evangélikus Füzetek.* 2. 27–32. Bonyhád: Bonyhádi Petőfi Sándor Evangélikus Gimnázium
- SCHULLERUS, Adolf
1926 *Siebenbürgisch-sächsische Volkskundeim Umriss.* Leipzig: Verlag von Quelle und Mener
- SCOLA, Ortrun – ACKER-SUTTER, Rotraut
1991 *Dorfleben der Siebenbürger Sachsen. Tradition und Brauchtum.* München: Callwey
- VIRÁG Magdolna
1994 *Temetés a Tövisháton. Haldoklóhoz, baltothoz és temetőhöz kapcsolódó szokások és hiedelmek három szilágysági faluban.* Debrecen: Györfly István Egyesület



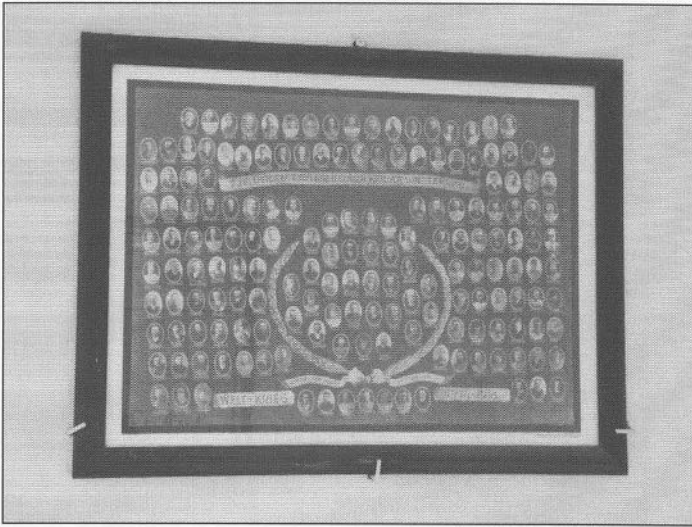
Ein altes Grabmal



Eine sächsische Frau mit ihrem Mann in Uniform



Gedenkmauer mit Bildern



Gedenktafel zum Andenken an die Gefallenen im Ersten Weltkrieg



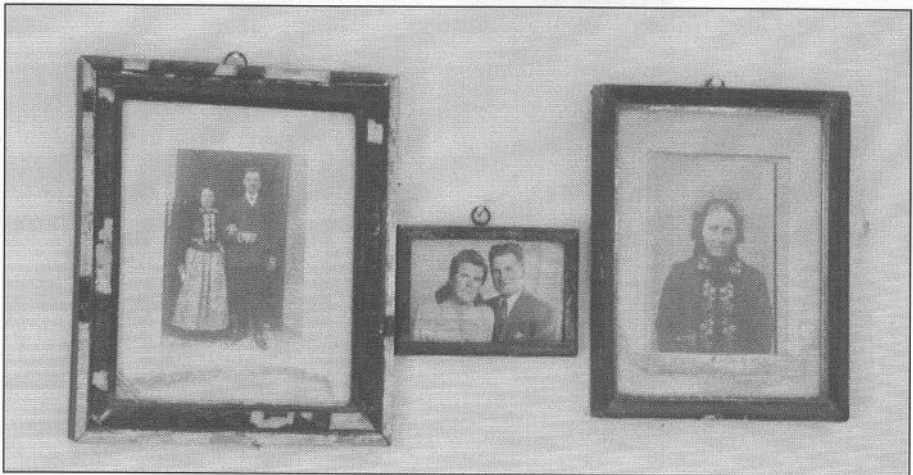
Rote und blaue Trauerschleifen



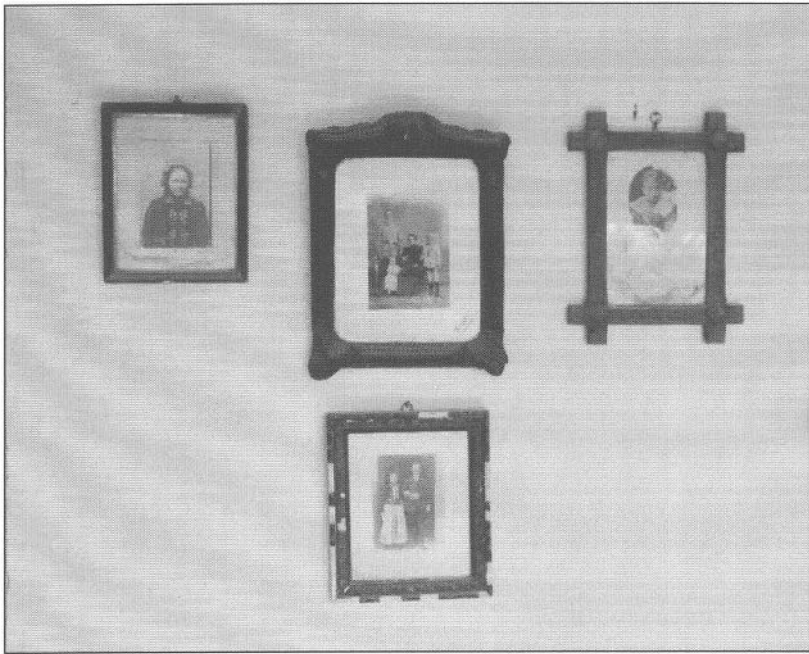
Namensliste der Opfer des Zweiten Weltkriegs



Familienfoto aus der Zeit des Ersten Weltkriegs



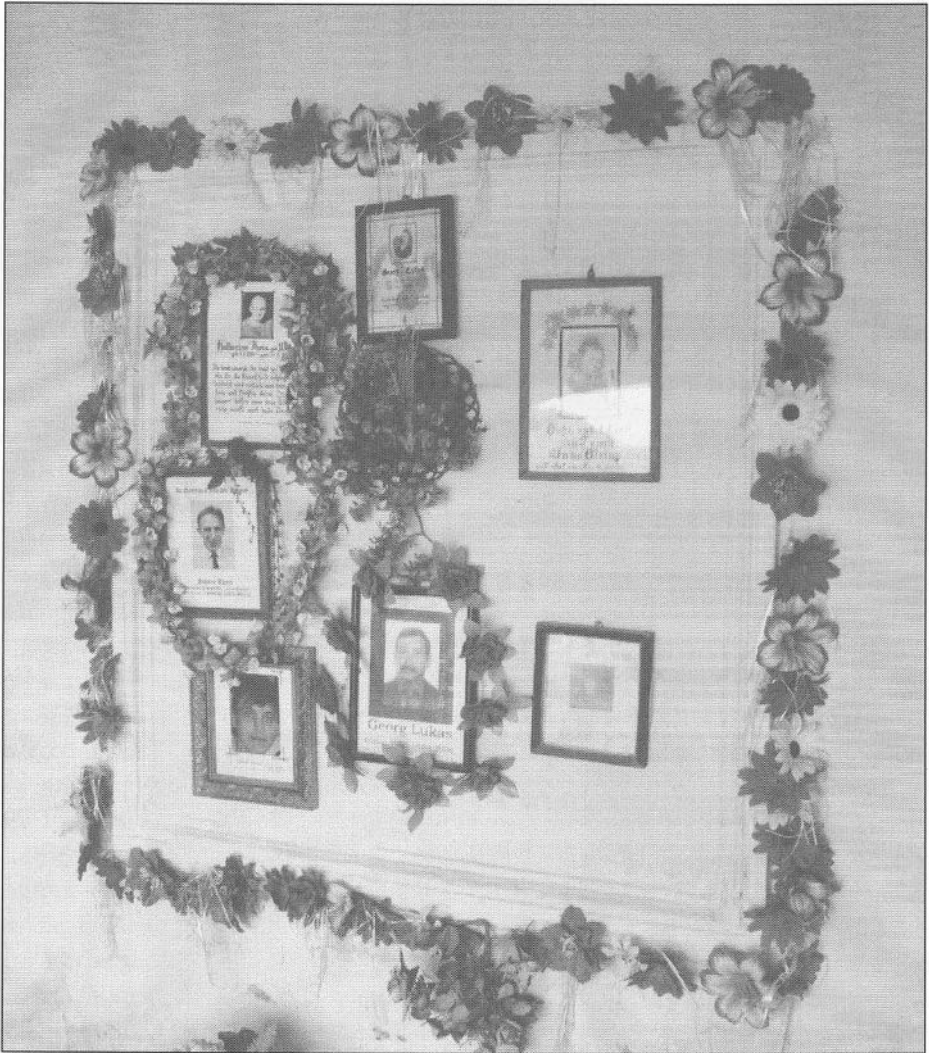
Familienfotos



Familienfotos



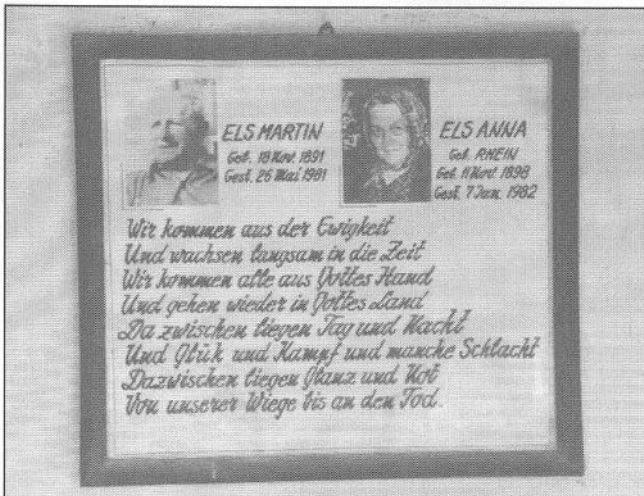
Hochzeitsfoto am Grabmal



Fotos von der Gedenkmaner der deutsch-rumänischen Familien



*Das orthodoxe Kreuz einer sächsischen Frau,
die mit einem Rumänen verheiratet war*



Bilder mit einem Gedicht

Die Heilige Elisabeth von Thüringen: Kult, Folklore und Diplomatie

Die Landgräfin Elisabeth von Thüringen, auch Elisabeth von Ungarn genannt, gilt in der katholischen Kirche als eine der beliebtesten Heiligen aller Zeiten. Ihr Kult verbreitete sich in ganz Europa, aber besonders verehrt wurde sie in ungarischen und deutschen Gemeinschaften.¹ Nicht nur im religiösen Leben, sondern auch in der Diplomatie und Politik stellte der Elisabeth-Kult über Jahrhunderte hindurch eine wichtige Verbindung zwischen Ungarn und Deutschland dar.

Der Elisabeth-Kult entfaltete sich vom 13. Jahrhundert an in zwei verschiedenen geografischen Gebieten und lässt sich auf zwei Impulse zurückführen. Einerseits spielten unmittelbare, politisch-diplomatische Erwägungen eine Rolle: Vor allem das thüringische Herrscherhaus trug zur Entstehung des Kultes bei, aber in Ungarn gab es diesbezüglich ebenfalls Bestrebungen aus dem Haus *Árpád* und Anjou. Andererseits ging der Kult aus anderen Impulsen hervor, die weniger geplante Maßnahmen darstellten und die Verbreitung in der Volkskultur zur Folge hatten. Gemeint ist damit eine vielfältige Tradition, die sich aus Hagiografien und anderen Elementen des Volksglaubens zusammensetzt und die in thüringischen bzw. ungarndeutschen Bräuchen bewahrt wurde. Obwohl der Kult in Ungarn von den Franziskanern begründet wurde,² breitete sich die Verehrung der Heiligen Elisabeth vor allem in den deutschsprachigen Gebieten Oberungarns aus. Wichtige Zentren waren diesbezüglich *Košice* und *Kežmarok*. Für die Karpatendeutschen und für die Deutschen in Thüringen bedeutete die Verehrung der Heiligen Elisabeth eine Verbindung zwischen der alten und der neuen Heimat.³ Die Schwaben, die sich Jahrhunderte später in Ungarn niederließen, hatten ein ähnliches Verhältnis zur Heiligen. Einen eindrucksvollen Beweis hierfür stellen die römisch-katholische Kirche, die Statue der Hl. Elisabeth sowie das Kirchweihfest am Elisabethtag (19. November) in der Gemeinde *Petrești* dar.⁴ In diesem Beitrag setze ich mich mit den

¹ Die vorliegende Arbeit wurde von MTA-DE Ethnology Research Group (ungar. *MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport*) und vom MTA *Bolyai János* Forschungsstipendium (ungar. *MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj*) unterstützt.

² Klaniczay 2000: 183.

³ Montalembert 2006: 345.

⁴ Marinka 2010: 91–94; Marinka 2016: 302–306.

politisch-diplomatischen Dimensionen des Elisabeth-Kults auseinander und untersuche anschließend ausgewählte Aspekte des Volksglaubens.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und im 14. Jahrhundert setzte sich immer mehr eine neue Form des Glaubenslebens durch: Im Mittelpunkt stand dabei eine junge oder bereits verheiratete Frau, die zwar über ein beträchtliches Vermögen und indirekt auch über politische Macht verfügte aber die sich einem heiligmäßigen Leben widmete. Besonders im mittleren Europa sind zahlreiche Beispiele dafür zu finden, dass sich eine Prinzessin oder Gräfin zum frommen Leben entschloss.⁵ Die Wurzeln dieser religiösen Erscheinung reichen in die ferne Vergangenheit zurück. Die Lebensgeschichte der Heiligen Elisabeth stellt eine wichtige Station dar, auch wenn diese religiösen Entwicklungen schon früher ihren Anfang nahmen. Der Verzicht auf weltliche Güter und Macht, die Unterstützung von Schwachen, Kranken und Bedürftigen, die extremen Formen der Askese sowie die offene Kritik an der Kirche galten im 12. Jahrhundert noch als ketzerisch. Die freiwillige Armut war Anfang des neuen Jahrhunderts ebenso wenig verbreitet wie eine Lebensführung, die sich strikt nach dem Evangelium orientierte. Die Begründung der Bettelorden sowie die Kirchenreformen des Papstes Innozenz III. bewirkten aber Veränderungen im religiösen Denken. Das ist das Zeitalter, in dem die Heiligen Elisabeth lebte. Auf die eingehende Darstellung ihres Lebens wird in diesem Beitrag verzichtet und Elisabeths Heiligkeit wird an dieser Stelle auch nicht untersucht.⁶ Im Folgenden setzte ich mich stattdessen mit den politischen Kontexten ihres Lebens auseinander.

Beziehungen zwischen Thüringen und Ungarn zu Beginn des 13. Jahrhunderts⁷

Die Königstochter, die aus der Ehe zwischen Andreas II. und Gertrud von Andechs-Meranien 1207 zur Welt kam, wurde bereits in ihrem vierten Lebensjahr dem erstgeborenen Sohn des Landgrafen Hermann von Thüringen versprochen.⁸ Hermann hatte ehrgeizige Zukunftspläne für seine Adelsfamilie, deshalb war es kein Zufall, dass sich der thüringische Hof zu dieser Zeit allmählich zu einem

⁵ Klaniczay 2000: 169.

⁶ Siehe hierzu: Kavcsánszki 2016b: 135–163.

⁷ Wies 1998: 15–43; Reber 2009: 50–57.

⁸ Zur Verlobung, Mitgift sowie zu den Gefolgsleuten der Hl. Elisabeth siehe: Sz. Jónás 1997: 24–27; Wies 1998: 48–51.

Zentrum der deutschen Ritterkultur entwickelte. Dass die ungarische Königstochter verlobt und nach Thüringen gebracht wurde, diente ebenfalls seinen Absichten.

Das Haus der Ludowinger, das die Geschichte Thüringens vom 11. bis zum 13. Jahrhundert bestimmte, wurde von Ludwig dem Bärtigen Mitte des 11. Jahrhunderts begründet.⁹ Die Ludowinger unterstützten im 12. Jahrhundert den Kaiser in dem staufisch-welfischen Thronstreit, der die Innenpolitik des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation tiefgreifend veränderte und auch auf die europäischen politischen Entwicklungen einen großen Einfluss hatte. Inmitten dieser kriegerischen Auseinandersetzungen begann der Aufstieg des Adelshauses und die Grafschaft wurde zum regionalen Machtzentrum. Ludwig II. der Eiserne wurde zum Landgrafen ernannt und heiratete Jutta, die Halbschwester von Friedrich von Barbarossa. Ihr Sohn, Ludwig III. der Fromme setzte diese Tradition fort und kämpfte gegen Heinrich den Löwen aus dem Geschlecht der Welfen.¹⁰ Er nahm später auch an dem letzten Kreuzzug des alten Kaisers Friedrich teil. In diesem Feldzug kamen beide ums Leben.

Anschließend bestieg der Bruder von Ludwig III. als Hermann I. den Thron. Er setzte sich aber nicht mehr so konsequent wie sein Vorgänger für die Rechte der Staufer ein. Dabei spielte es eine nicht unwesentliche Rolle, dass Kaiser Heinrich VI. eine Zentralisierung des Verwaltungswesens vorantrieb und sein Reich in eine Erbmonarchie umwandeln wollte. Um seine Ziele zu erreichen, musste der Kaiser die Fürsten und Grafen zurückdrängen. Aus demselben Grund versuchte er die Thronfolge durch Hermann I. zu verhindern und die Lehnsgüter der Ludowinger zurückzuerlangen.¹¹ Heinrich VI. und Hermann I. hatten deshalb zwar ein konfliktbeladenes Verhältnis, aber der Landgraf beteiligte sich am nächsten Kreuzzug des Kaisers im Jahr 1197.

1198 leistete Hermann im Heiligen Land dem neuen Kaiser Friedrich II. einen Treueid, aber später brach er diesen Eid. Er setzte sich im erneut entfachten staufisch-welfischen Thronstreit eine Zeit lang für Otto IV. von Braunschweig ein. Er war 1198 Mitbegründer des Deutschen Ordens.¹² 1199 unterstützte er wieder die Staufer, aber als der Papst 1201 Otto als rechtmäßigen König anerkannte, wechselte er noch einmal Seiten. Mit seinem Cousin, dem böhmischen König Ottokar I. *Prémysl* unterstützte er erneut die Welfen, weswegen Philipp von Schwaben Thüringen angriff. Hermann bat Ottokar I. um Hilfe und wandte sich auch an seinen Schwager, den ungarischen König Emmerich. Als Hilfeleistung wurden böhmisch-ungarische Hilfstruppen nach Thüringen geschickt.¹³ Hermann und

⁹ Siehe hierzu: Wies 1998: 28–34.

¹⁰ Wies 1998: 32–33.

¹¹ Wies 1998: 35–37; Vgl. Pószán 2003: 133.

¹² Vgl. Pószán 2003: 197–200.

¹³ Sz. Jónás 1997: 18–21.

Philipp schlossen 1204 eine Vereinbarung und Thüringen unterstützte wieder die Staufer. Philipp wurde 1208 ermordet und noch im gleichen Jahr kam es zu einem Ausgleich zwischen Hermann und Otto (auf päpstliches Verlangen). Unter den Gefolgsleuten, die Ottos Krönungsfeier in Rom beiwohnten, war Hermann jedoch nicht zu finden. Es ist anzunehmen, dass er eher den minderjährigen Friedrich II. als Thronfolger befürwortete. Ein Indiz dafür ist der Umstand, dass er in kurzer Zeit mit dem böhmischen König Ottokar und dem französischen König Philipp II. August eine Verschwörung gegen Otto anzettelte. 1211 schlossen Hermann, Ottokar und der Herzog von Österreich Leopold VI. von Habsburg ein Bündnis gegen Otto und für Friedrich II.¹⁴

In diesem Jahr wurde der thüringische Thronfolger mit der Königstochter des ungarischen Königs Andreas II. verlobt. Wichtig war dabei nicht nur, dass der ungarische König Beziehungen zu anderen Herrscherfamilien herstellen wollte, sondern auch die politische Rolle des ungarischen Königreiches in Europa war entscheidend: Andreas II. heiratete Gertrud von Andechs-Meranien (zwischen 1200 und 1202), als noch sein älterer Bruder Emmerich regierte. Zu dieser Zeit wurde Kroatien und Dalmatien zurückerobert und infolgedessen wurde Istrien, wo Berthold IV. von Andechs-Meranien, der Herzog von Meranien, der Markgraf war, zum unmittelbaren Nachbarn Ungarns. Die Grafen von Andechs herrschten in Tirol, Bayern und Istrien, 1180 wurde Berthold IV. vom Kaiser Friedrich Barbarossa zum Herzog von Meranien ernannt. Die Kinder von Berthold IV. von Andechs-Meranien hatten eine glanzvolle Karriere: Otto erbte seinen Herzogtitel; Heinrich wurde zum Markgrafen von Istrien erhoben; Ekbert war der Bischof von Bamberg; Berthold folgte Gertrud nach Ungarn und wurde später zum dalmatisch-kroatischen Ban sowie zum Woiwoden Siebenbürgens ernannt;¹⁵ Gertrud war die Gemahlin des ungarischen Königs Andreas II.; Agnes die Gemahlin des französischen Königs Philipp II. August; Hedwig, die später heiliggesprochen wurde, heiratete den Herzog von Schlesien und Princeps von Polen Heinrich den Bärtigen; Mechtild war Äbtissin des OSB-Klosters Kitzingen.¹⁶ Andreas II. heiratete also in eine Familie ein, die über starke politische Positionen verfügte und deshalb hervorragende Zukunftsaussichten hatte.

Die Heirat des Königs Andreas II. spielte auch im Deutschen Thronstreit eine Rolle, weil König Emmerich Otto IV. von Braunschweig unterstützte, während die Adelsfamilie Andechs-Meranien und nun auch Andreas wegen seiner Ehe Philipp dem Schwaben (d. h. der Familie der Staufer) beistanden. Andreas II. führte diese Politik fort und verheiratet seine Tochter Elisabeth mit einem Mann, dessen Familie mit dem staufischen Haus verwandt war. Wahrscheinlich wirkte nicht nur

¹⁴ Pósan 2003: 138.

¹⁵ Kristó 2003: 201.

¹⁶ Sz. Jónás 1997: 23. Zur Geschichte des Adelshauses von Andechs-Meranie siehe Reber 2009: 47–50.

der Bamberger Bischof Ekbert, der nach der Ermordung von Philipp dem Schwaben nach Ungarn geflüchtet war, sondern auch Ottokar dabei mit, dass diese Ehe zustande kam.¹⁷ Ottokars Mutter war nämlich die Schwester von Ludwig II. und gleichzeitig der Schwager des verstorbenen ungarischen Königs Emmerich. Für Hermann I. war der ungarische König ohnehin ein wichtiger Verbündeter. Die Verlobung konnte 1211 vollzogen werden, als Bischof Ekbert wieder ins Reich zurückkehren durfte.¹⁸ In diesem Jahr siedelte Andreas II. den Deutschen Orden, der vor allem aus Thüringern bestand, in Siebenbürgen an. Anschließend kam es erneut zu kriegerischen Auseinandersetzungen und die Welfen griffen Thüringen an. 1212 wählten die Fürsten – in Anwesenheit von Hermann I. – auf dem Frankfurter Reichstag Friedrich II. zum Kaiser.

Nach Hermann I. übernahm sein zweiter Sohn die Regentschaft, weil der erstgeborene verstorben war. Der neue Herrscher Ludwig IV. heiratete Elisabeth, die mit seinem verstorbenen Bruder verlobt war. Im Gegensatz zu den Legenden und seiner ausführlichen Lebensbeschreibung *Vita Ludovici* setzte Ludwig die kämpferische Politik seines Vaters fort und blieb bis zu seinem Tod der Anhänger von Friedrich II. Ludwig geriet wegen seiner Lehnverhältnisse mit seinen Nachbarn und manchmal auch mit der Kirche in kriegerische Auseinandersetzungen (z.B.: mit dem Mainzer Erzbischof Siegfried II. von Eppstein).¹⁹ Er kämpfte gegen den Erzbischof, weil dieser ihn mit dem Kirchenbann belegt hatte. Diese Umstände erklären einige Elemente der Elisabeth-Hagiografie, u.a. die durch Konrad von Marburg auferlegten Speisegebote, d.h. warum Elisabeth nicht von Speisen essen sollte, die von kirchlichen Lehnsgütern stammten.

Ludwig IV. starb auf dem Weg in das Heilige Land. Der einzige Sohn von Ludwig und Elisabeth Hermann II. wurde unter die Vormundschaft seiner Onkel Konrad und Heinrich Raspe IV. gestellt. Konrad setzte Ludwigs Politik fort, deshalb kam es wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof von Mainz. Der Erzbischof belegte ihn mit dem Kirchenbann, deshalb musste Konrad nach Rom pilgern und dort Buße tun. Er entschloss – nicht völlig frei von selbstsüchtigen Absichten – vermutlich in dieser Zeit, das Heiligsprechungsverfahren der kurz davor verstorbenen Elisabeth einzuleiten. Die Kanonisierung stellte eine besonders wirksame politische Waffe gegen den Erzbischof von Mainz dar.²⁰ Dadurch, dass Elisabeth heiliggesprochen wurde, gelangten die Ludowinger

¹⁷ Vgl. Reber 2009: 45–47.

¹⁸ Zu den Zusammenhängen zwischen Ermordung und Verlobung siehe Reber 2009: 59–63; Friese 2000: 7. Die Verlobung und auch die Namen der Gefolgsleute aus Thüringens auch in der Folklore erhalten geblieben, siehe dazu Bechstein 2001: 89–90.

¹⁹ Thüringen war eine Landgrafschaft, die von der Zeit der Karolinger an zerteilt war. Sowohl kirchliche, als auch weltliche Machthaber hatten hier Lehnsgüter. Vgl. Wies 1998: 21–24. Siehe auch: Wies 1998: 62–63.; Sz. Jónás 1997: 61–62.

²⁰ Vgl. Sz. Jónás 1997: 124–129.

zu Ehre und Ruhm: Als Friedrich II. 1246 wieder mit dem Kirchenbann belegt wurde, wählten die Fürsten Heinrich Raspe zum Gegenkönig. Er stellte sich damit auf die Seite des Papstes und geriet in Konflikt mit der Familie der Staufer. Er starb 1247 bei der Belagerung von Ulm und mit seinem Tod starb auch das Haus der Ludowinger aus.

Mit diesen Ausführungen wurde nachgezeichnet, inwiefern sich die Eheschließung der Heiligen Elisabeth in die Heiratspolitik der mitteleuropäischen Herrscherdynastien einfügte. Aus ihrer Lebensgeschichte geht es eindeutig hervor, dass Elisabeth ernsthaft darum bemüht war, sich von diesen politischen Absichten zu befreien, auch wenn sie sich als Kind noch nicht dagegen wehren und ihre Eheschließung nicht verhindern konnte. Nach ihrem Tod wurde Elisabeth nicht nur heiliggesprochen, sondern sie wurde auch zum wichtigen Bezugspunkt in der internationalen Machtpolitik.

Kult und Diplomatie

Elisabeths Heiligkeit hat eine doppelte Wirkung: Einerseits wurde damit ein spirituelles Modell geschaffen, andererseits wurde ihre Kult politisch und diplomatisch instrumentalisiert.

Die Kanonisierung so schnell wie möglich in die Wege zu leiten, war für die Kirche vor allem im Kampf gegen die Häresie und gegen die nicht anerkannten Armutsbewegungen von elementarer Bedeutung. Innozenz III. und Gregor IX. versuchten die Armutsbewegungen zu fördern, die ihnen bei der Durchführung ihrer Kirchenreformen Unterstützung boten. Dadurch sollten die Massenbewegungen zurückgedrängt werden, die sich von der Kirche abkehrten. Elisabeths Laienverständnis von Armut und Caritas war mit den Idealvorstellungen der Franziskaner wohl vereinbar und konnte als Beispiel dienen.

Über die kirchenpolitischen Interessen hinaus nutzte auch die weltliche Diplomatie Elisabeths Heiligsprechung als Machtmittel. Die meisten Heiligen aus dem Mittelalter stammen aus Adelsfamilien, was bereits die Möglichkeit zur diplomatischen Funktionalisierung in sich birgt. Die Familienheiligen besaßen ein einzigartiges Charisma und sorgten in der Diplomatie des Mittelalters für eine starke Verhandlungsposition. Dass Elisabeth und Hedwig mit unglaublicher Schnelligkeit ein paar Jahre nach ihrem Tod heiliggesprochen wurden, ist wohl den diplomatischen Überlegungen der mitteleuropäischen Adelsfamilien zu verdanken.

Die Ludowinger setzten sich nicht nur für die Kanonisierung ein, sondern spielten auch eine wichtige Rolle dabei, dass sich der Heiligenkult schnell verbreitete. Die Schwäger Konrad und Heinrich Raspe, die Elisabeth angeblich aus dem Hof vertrieben hatten, waren schon Zeugen in dem Wunderbericht, den

Konrad von Marburg 1232 vorlegte.²¹ Im Hintergrund wurden eindeutig politische Erwägungen berücksichtigt. Davon zeugt auch der Umstand sehr eindrucksvoll, dass Konrad, der sich zu Elisabeths Lebzeiten noch gegen die Frau ausgesprochen hatte, die komplette Zeremonie finanzierte, die 1235 anlässlich der offiziellen päpstlichen Verkündigung der Heiligsprechung (*publicatio*) in der Stadt Perugia stattfand.²² Außerdem verzichtete Konrad auf seine Mitherrschaft, trat dem Deutschen Orden bei und wurde 1239 zum Hofmeister ernannt. So war es möglich, dass Elisabeth (neben der Jungfrau Maria) in kurzer Zeit zur Schutzpatronin der nicht monastischen, sondern aktiven Ordensgemeinschaft gewählt wurde.²³ Die Ludowinger verschafften sich auch im Deutschen Reich ein hohes Ansehen dadurch, dass sie ihre Abstammung von der Heiligen Elisabeth herleiteten. Heinrich Raspe konnte es vor allem dieser Verwandtschaft verdanken, dass die Bischöfe, die im Investiturstreit den Papst unterstützten, ihn 1246 zum Gegenkönig zu Friedrich II. wählten. Elisabeths Tochter Sophie von Brabant stellte für seinen Sohn Heinrich Ansprüche auf Thüringen, indem sie sich auf die Verdienste ihrer Mutter (und auf Elisabeths Rippe, die sie mit sich herumtrug) appellierte. Sie konnte auf diese Weise nur die westlichen Gebiete des ursprünglichen Familienbesitzes, die hessischen Besitzungen zurückerlangen. Die Dynastie, die so die Herrschaft in der Markgrafschaft Hessen erlangte, berief sich bis zum 15. Jahrhundert darauf, dass sie von der Heiligen Elisabeth abstammte.²⁴

Ein nicht unwesentlicher Aspekt ist in diesem Kontext, dass Heiligkeit vom 13. Jahrhundert an als eine Erbeigenschaft angesehen wurde. Es ist deshalb kein Zufall, dass sich zu dieser Zeit der Kult der Heiligen Familie, der Jungfrau Maria oder der Heiligen Anna stark verbreitete. Ein hervorragendes Beispiel für das Konzept der *beata strips* (d. h. für das Selbstverständnis, ein heiliges Haus zu sein) stellt das ungarische Königshaus *Árpád* dar, das häufig als „Wiege der Heiligen“ bezeichnet wurde. Die Vorbilder waren Heinrich II. und seine Gemahlin Kunigunde aus Thüringen. Kunigunde wurde 1200 heiliggesprochen. In Anlehnung an dieses thüringische Königspaar wurden auch Elisabeths Gemahl schon vom Jahr 1233 an sakrale Eigenschaften zugeschrieben.²⁵ Reinhardsbrunn, wo Ludwig begraben liegt, wurde allmählich auch zum Wallfahrtsort.²⁶ Auch Konrad, der auf seine Mitherrschaft verzichtete und dem Deutschen Orden beitrug, wurde später auch als heilig verehrt. Elisabeths kleinste Tochter Gertrud starb als die Äbtissin des Klosters Altenberg, ihr Grab avancierte ebenfalls zum Wallfahrtsort. Sie wurde 1348 heiliggesprochen.

²¹ Klaniczay 2000: 182.

²² Sz. Jónás 1997: 120; Wies 1998: 172–177.

²³ Vö. Szigethy 2000: 42.

²⁴ Klaniczay 2000: 182–183.

²⁵ Klaniczay 2000: 188.

²⁶ Vgl. Bartha 2008: 101–113.

Friedrich II. trug wesentlich dazu bei, dass sich der Elisabeth-Kult so schnell durchsetzte. Der Kaiser erschien 1236 in Marburg bei der Erhebung (*reliatio*) und der feierlichen Übertragung (*translatio*) von Elisabeths Reliquien und setzte der Toten eine Krone auf das Haupt, wie es damals üblich war. Der Herrscher aus dem Haus der Staufer wollte damit seine Verbindung zum ungarischen Königshaus zum Ausdruck bringen²⁷ und sich aktiv an der feierlichen Zeremonie der Heiligsprechung beteiligen. Nachdem der Kaiser zunächst vom Papst exkommuniziert und 1236 vom Kirchenbann gelöst worden war, plante er einen Feldzug gegen die langobardischen Städte. Sein Engagement bei der Marburger Erhebung sollte deshalb auch seinen religiösen Eifer belegen sollte, bevor er einen Krieg begann, der den päpstlichen Interessen entgegenstand.²⁸ Der ungarische Wissenschaftler *Gábor Klaniczay* hebt außerdem hervor, dass sich Friedrich II. 1215 bei der Übertragung der Gebeine seines Großvaters Karl des Großen auch aktiv einsetzte.²⁹

Es ist unklar, ob neben anderen ungarischen Gästen die Mitglieder der ungarischen Königsfamilie (damals herrschte *Béla IV.*) der Heiligsprechungszeremonie beiwohnten.³⁰ In Ungarn ist die Verbreitung des Kultes nicht zufällig den Franziskanern zu verdanken: In seiner Rede bei der Heiligsprechung erklärte der Papst Georg IX. nämlich, dass Elisabeth die franziskanische Idealvorstellung vom Leben verkörpert.³¹ Unmittelbar nach der Heiligsprechung wurde die Franziskanerkirche in Győr der Heiligen Elisabeth geweiht und war die erste Franziskanerkirche weltweit, die nach der Heiligen benannt wurde.³² Die Klarissen in der Stadt *Trnava* folgten 1239 diesem Beispiel. So begann die Verbreitung in den ungarischen Ordensgemeinschaften der Franziskaner, Dominikaner, Johanniter und Klarissen und auch in sächsischen Gemeinden. Die ältesten Hagiografien der Heiligen Elisabeth stammen aus dem 15.-16. Jahrhundert, obwohl es zweifelsohne auch frühere, jedoch nicht erhaltene Schriften gab. (die Arbeiten von *Pelbart von Temeswar* und *Oswaldus Lasko*).³³ In *Košice* stammen die ersten Spuren des Elisabeth-Kults aus dem Jahr 1238.³⁴ Die sächsischen und thüringischen Einwohner Stadt *Kežmarok* stellten 1251 ihre Kirche unter die Schutzherrschaft der Heiligen Elisabeth. Der Mongolensturm von 1241–1242 sorgte vorübergehend dafür, dass sich die

²⁷ Zur Vorgeschichte der ungarischen diplomatischen Beziehungen im 12. Jahrhundert siehe Kavcsánszki 2016a: 738–746.

²⁸ Reber 2009: 29–30.

²⁹ Klaniczay 2000: 181; Bálint 1977: 479.

³⁰ Vgl. Magyar 2007: 29.

³¹ Der Papst schenkte Elisabeth besondere Aufmerksamkeit, unterstützte und ermutigte sie in seinen Briefen, weil er sie für den weiblichen Ausdruck des Lebensideals des Heiligen Franziskus hielt. Reber 2009: 12–13.

³² Klaniczay 2000: 183.

³³ Vgl. Magyar 2007: 58.

³⁴ Klaniczay 2000: 184.

ungarische Königsfamilie nicht so intensiv für die Verbreitung des Kults in Europa einsetzen konnte. Es war für *Béla IV.* offensichtlich eine bewusste Entscheidung, seine Tochter *Margareta* dem geistlichen Stande zu weihen. Der Lebensweg des Heiligen Elisabeth diente dabei eindeutig als Vorbild. *Béla IV.* unterstützte auch die Verbreitung des Kultes seiner heiligen Schwester mit allen Mitteln.³⁵

Die *Vita vere apostolica*, das christliche Lebensideal der Franziskaner entstand zwar wahrscheinlich in Italien, sie setzte sich doch vornehmlich in den Dynastien Mitteleuropas durch. *Klaniczay* setzte sich eingehend mit dem Verhältnis auseinander, das zwischen dem Lebensideal und dem Heiligenkult bestand und ging dabei auch auf die Rolle der Frauen ein. Dass nicht mehr Männer wie heilige Ritterkönige, sondern Frauen für die sakrale Macht einer Herrscherfamilie sorgten, ist *Klaniczay* zufolge eine neue Entwicklung, die zuerst im 13. Jahrhundert zu beobachten ist.³⁶ Der päpstliche Stuhl erlangte in diesem Jahrhundert das ausschließliche Recht auf Heiligprechung,³⁷ und stellte die Römische Kurie strenge Kriterien auf. Damit wurde aber das Heiligwerden zu einem erreichbaren und sogar erlernbaren Ziel, wenn man das christliche Lebensideal befolgt (wundertätige Reliquien waren keine zwingende Voraussetzung). Die Herrscher konnten sich folglich darum bemühen, dass ihre Kinder auch einen solchen Lebensweg einschlagen. Als Vorbild diente in Mitteleuropa die Heilige Elisabeth, deshalb sind die Lebenswege der Heiligen aus dem 13. Jahrhundert sehr ähnlich. Von diesen heiligen Frauen ist beispielsweise *Hedwig von Schlesien* (1174/1178–1243) zu erwähnen, die mütterlicherseits die Tante der Heiligen Elisabeth war. Sie führte zwar schon früher ein heiligmäßiges Leben als Elisabeth, aber sie starb viel später als ihre Nichte. Elisabeths Leben und Kanonisierung waren deshalb auch für sie entscheidende Impulse.³⁸ Erwähnenswert sind in diesem Kontext noch die Töchter von *Ottokar II. Přemysl* und *Konstanze von Ungarn*: die Heilige *Agnes* (1205–1282) und *Anna von Böhmen*. *Agnes* stiftete in *Prag* und *Anna* in *Wroclaw* ein Klarissenkloster. *Margareta* von Ungarn (1242–1270) gehört natürlich ebenfalls zu diesen Heiligen. Ihre Schwestern *Kinga* und *Jolanta* stifteten Klarissenkloster in Polen. *Saloma* (1211–1267), die Witwe von *Kálmán*, dem Bruder des ungarischen Königs *Béla IV.* wurde deswegen berühmt, weil sie ihre Unschuld auch in ihrer Ehe bewahrte.³⁹ Elisabeths Leben war bestimmt auch für die Heilige Elisabeth von *Aragón* (1271–1336) eine Anregung. Sie war die Enkelin der Königstochter *Jolanta*, die aus der zweiten Ehe des ungarischen Königs *Andreas II.* hervorging.⁴⁰ *Blanka von Kastilien* (1188–1252), die Mutter des französischen Königs *Ludwig IX.* war

³⁵ Hierzu siehe Magyar 2007: 39.

³⁶ Klaniczay 2000: 170.

³⁷ Vgl. Reber 2009: 17.

³⁸ Klaniczay 2000: 199.

³⁹ Vgl. Klaniczay 2000: 176–177.

⁴⁰ Siehe Rákóczi 1999: 376–378.

auch sehr vom Leben der Heiligen Elisabeth tief beeindruckt. 1241 kam es auch zu einer persönlichen Begegnung zwischen Blanka von Kastilien und Hermann, dem Sohn der Heiligen Elisabeth.⁴¹ Ludwigs jüngere Schwester Isabella (1223–1269) und Ludwigs Tochter (1242–1271) widmeten sich auch Elisabeths Lebensideal. Abschließend sei noch die Dominikanerin Elisabeth von Ungarn erwähnt. Sie war die Tochter von Andreas III. und der polnischen Prinzessin Fenena von Kujawien.

Über diese prominenten Beispiele hinaus kam es in Herrscherfamilien im 13. Jahrhundert regelrecht in Mode, dem Leben der Heiligen Elisabeth nachzueifern, auch wenn nicht unbedingt so vollkommen wie in den genannten Fällen. Selbstverständlich erhielten die Familienheiligen jeweils einen anderen einzigartigen Charakter in Abhängigkeit von den königlichen Höfen sowie von den Glaubensgemeinschaften, die ihre Hagiografien in Auftrag gaben und verwendeten.⁴² Die Heilige Elisabeth war Jahrhunderte lang die Schutzheilige Thüringens, obwohl in späteren Epochen ausschließlich ihre ungarische Abstammung im Mittelpunkt stand und ihre Mutter sowie ihre heiligen Verwandten mütterlicherseits keine Erwähnung finden. Das ist übrigens auch heute oft der Fall. Elisabeths ungarische Herkunft und ihre Verbindung zu den Heiligen des ungarischen Königshauses *Árpád* wurden zuerst Mitte des 13. Jahrhunderts und im 14. Jahrhunderts immer deutlicher zum wichtigsten Bestandteil ihrer Genealogie. Das war vor allem Herrschern des Hauses Anjou zu verdanken.

Unabhängig davon, ob man die wahren oder die sakralen, psychologischen oder die spirituellen Elemente ihrer Heiligkeit betrachtet, steht es offensichtlich außer Frage, dass Elisabeths Leben über Jahrhunderte hindurch die katholischen Kirche und die Geschichte der internationalen Beziehungen maßgeblich bestimmte.

Hagiografie und Folklore

Elisabeth lebte in einem Zeitalter, das große Veränderungen im religiösen Leben mit sich brachte. Das wirkte sich nicht nur auf Elisabeths auf Leben und Mentalität aus, sondern selbstverständlich auch darauf, wie ihre Heiligkeit unmittelbar, nach ihrem Tod beurteilt wurde. Elisabeth ist eine moderne Heilige, deren Heiligkeit sich von Kindesbeinen an bestand und demzufolge nicht auf ein Bekehrungserlebnis zurückzuführen ist. In ihrer Hagiografie sind die klassischen und die modernen Elemente der Heiligkeit gleichzeitig vorhanden. Ihre Wunder ereigneten sich nicht nur nach ihrem Tod bei ihren Gebeinen, die unter mystischen Umständen an mystischen Orten liegen,⁴³ sondern auch zu ihren Lebzeiten ebenso wie die Wunder

⁴¹ Zu den genannten Heiligen aus Herrscherdynastien siehe ausführlicher Klaniczay 2000: 193–199.

⁴² Klaniczay 2000: 175.

⁴³ Vgl. Klaniczay 2004: 67–69.

des Heiligen Franziskus.⁴⁴ Die Transzendenz der modernen Heiligen trat bereits zu ihren Lebzeiten zum Vorschein. Die Hagiografien betonen deshalb nicht zufällig, dass Elisabeths Gebete sofort eine Wirkung hatten. Diese Wunder zu verzeichnen und auszuwerten, war die Pflicht der Beichtväter, die sich ihr Leben der Aufgabe widmeten, die ihnen anvertrauten Frauen zur Frömmigkeit zu vertiefen. Der Beichtvater und die heilige Frau bildeten dabei nahezu ein Paar,⁴⁵ so leistete Konrad von Marburg einen wesentlichen Beitrag zur Entfaltung der Heiligkeit der Heiligen Elisabeth.

Zweifelsohne gingen schon zu ihren Lebzeiten Gerüchte über Elisabeths Heiligkeit herum. Das beweist unter anderem, dass ihr Begräbnis praktisch sofort in eine Wallfahrt avancierte und die Trauergäste die Leiche (im wahrsten Sinne des Wortes) beinahe in Stücke gerissen hätten.⁴⁶ Diese Umstände zeigen, dass Elisabeth bereits zu ihren Lebzeiten über sakrale Macht verfügte. Ihre Schwäger erlebten das bestimmt als bedrückend, weil in dieser Epoche des Mittelalters die sakrale Macht einfach in politische Macht konvertieren ließ.

Nach Elisabeths Tod begann Konrad von Marburg unverzüglich alle Tatsachen festzuhalten (*fama sanctitatis*), die zum Kanonisierungsverfahren erforderlich waren. Dabei stützte er sich höchstwahrscheinlich auf jene Erzählung (d.h. das Gerücht), die schon zu Lebzeiten der Heiligen Elisabeth entstand und möglicherweise schon damals mit den vagen folkloristischen Vorstellungen von der Heiligkeit zahlreiche Ähnlichkeiten aufwies.⁴⁷ Damit wäre zu begründen, dass der erste Wunderbericht, der etwa sechzig Wundertaten beinhaltet, knapp neun Monate nach dem Tod vorgelegt wurde.⁴⁸ Dieser Wunderbericht (*Epistola Conradi*) bildet die Grundlage für die Legenden über die Heilige Elisabeth. Mit diesem Bericht leitete Konrad beim Papst bereits 1232 das Kanonisierungsverfahren ein. Die erste edierte Legenden-sammlung war das *Libellus (Dicta)*, das auf Erinnerungen aus dem unmittelbaren Umkreis der Heiligen Elisabeth beruht. Anschließend fügte Dietrich von Apolda diesen vorhandenen Quellen weitere mündlich überlieferte Erzählungen hinzu, die er von alten Menschen aufzeichnete. Dadurch wurde die Hagiografie keineswegs vollständig, aber seine Sammeltätigkeit deutet darauf hin, dass die Erzählungen über die Wundertaten in der lokalen Folklore vorhanden waren. Elisabeth war zwar eine moderne Heilige, d.h. im Mittelpunkt stand die Heiligkeit ihres Lebens. Ihr Stellenwert in der Folklore spiegelte hingegen immer noch die alte Mentalität der

⁴⁴ Vgl. Le Goff 2002: 63–65.

⁴⁵ Klaniczay 2000: 229–230. Es hängt ebenfalls vom jeweiligen Zeitalter ab, wie die Rolle von Konrad eingeschätzt wird, obwohl bereits zu seinen Lebzeiten böse Gerüchte im Umlauf waren und von diesen auch Elisabeth erfuhr.

⁴⁶ Klaniczay 2000: 231–232. Vgl. Magyar 2007: 24.

⁴⁷ Vgl. Gurevics 1987: 93.

⁴⁸ Vgl. Magyar 2007: 53; 135. Zur Deutung der Wundertaten der Heiligen Elisabeth siehe Klaniczay 2004: 70–73.

früheren Jahrhunderte wider. Das gemeine Volk kannte die Schriften des Heiligen Franziskus nicht, war nicht mit den Kriterien der modernen Heiligkeit vertraut. Das Volk hielt dementsprechend an der alten Vorstellung fest, dass die Heiligen Wunder vollbringen und Reliquien haben sollen.⁴⁹

Es ist ein klassisches Motiv in der Folklore, dass die Geburt eines künftigen Helden oder eines künftigen Heiligen prophezeit wird. Ebenso typisch ist die Zauberergestalt – wie der Zauberer Klingsor.⁵⁰ Der Sängerkrieg auf der Wartburg von 1206–1207 ist auch eine stilisierte und mündlich überlieferte Darstellung der einst so glanzvollen und zugleich widersprüchlichen höfischen Kultur.⁵¹ Die Geschichte, in der Elisabeth ihren Mantel von Engeln zurückbekommt (der sog. Mantelwunder), ist auch ein Klassiker in der Folklore und erscheint nicht zufällig zum ersten Mal in der Arbeit von Apolda.⁵² Es wird erzählt, dass die Thüringer über die reiche Mitgift der jungen Elisabeth erstaunt waren. Damit wurde nicht nur zum Ausdruck gebracht, dass der ungarische König besonders mächtig war und die Verlobung von großer Bedeutung war. Dieses Handlungsmotiv ist mit einem Gestaltungsprinzip der Folklore verwandt: Mit einer „rituellen Umkehr“ wird der Reichtum mit der späteren Armut kontrastiert; Reinheit und Elend erscheinen als Gegensatzpaare.⁵³ Die unschuldig verfolgte Frau ist ein verbreitetes Märchenmotiv, das in ganz Europa in Balladen anzutreffen ist.⁵⁴ Dieses Motiv passte besonders gut zur Lebensgeschichte der Heiligen Elisabeth.⁵⁵

Visionen und Offenbarungen stellen auch einzigartige Elemente der Elisabeth-Legenden dar. Insbesondere in der Todesszene ist das Gespräch zwischen Elisabeth und ihrem Verlobten Christus zu beobachten. Diese Szene und die Tatsache, dass Elisabeth über ihre Visionen nicht ausführlich sprechen wollte („*Queibividi, non expediuntrevelari...*“),⁵⁶ weist bereits darauf hin, dass in diesen Legenden die mittelalterliche Mystik erschien. Im Gegensatz zu früheren Beispielen nutzte Elisabeth nämlich diese Visionen nicht dazu, ihre Offenbarungen zu belegen, oder spirituelle oder weltliche Ziele zu erreichen.⁵⁷

⁴⁹ Vgl. Gurevics 1987: 82–84.

⁵⁰ Es war vermutlich Wolfram von Eschebach, der die Figur Klingsor geschaffen hatte, die später Dietrich von Apolda in die Legenden aufnahm. Vgl. Klaniczay 2000: 205. Vgl. Kuklay 2011: 10–11. Zum Gedächtnis der Zauberergestalt in der thüringischen Folklore siehe Bechstein 2001: 87–89.

⁵¹ Wies 1998: 41–43; Vgl. Reber 2009: 56. Zum Sängerkrieg in der thüringischen Folklore siehe Bechstein 2001: 86.

⁵² Vgl. Magyar 2007: 69–70.

⁵³ Klaniczay 2000: 223.

⁵⁴ Magyar 2007: 74.

⁵⁵ Nach Ernst Wies wurde Elisabeth tatsächlich von ihren Schwägern aus der Wartburg vertrieben. Wies 1998: 120–126.

⁵⁶ Siehe hierzu: Reber 2009: 148, 234.

⁵⁷ Vgl. zum Beispiel die Wirkungsmacht der Visionen von Hildegard von Bingen. Siehe dazu Somfai 1999: 93–103. Siehe auch Ruh 2006: 73–94.

Die Art und Weise, in der Elisabeths Tod dargestellt wird, enthält ebenfalls zahlreiche wiederkehrende Motive. Singende Vögel sind Boten ihres Todes und diese Vögel erscheinen auch bei ihrem Begräbnis. Das himmlische Zeichen beweist die Heiligkeit der Verstorbenen und gilt als klassisches Element, das seit Jahrtausenden verwendet wird.⁵⁸ Dass die Verstorbene einen angenehmen Geruch hatte und ihre Leiche unversehrt erhalten blieb, gehört auch zu den traditionellen Elementen der Hagiografien. Andererseits ist es der Einfluss der Franziskaner, dass das Gesicht der Verstorbenen vor himmlischer Schönheit glänzt und auf ihm die Leiden keine Spuren hinterließen.⁵⁹

Über die offizielle Hagiografie hinaus sind auch Wundertaten bekannt, die in der lokalen Folklore überliefert wurden (zum Beispiel die Gründungslegende des Domes zu Marburg,⁶⁰ das Heilwasser des Schröckerbrunnens, die Sage über die Fußspuren der Heiligen Elisabeth). Die hessischen und thüringischen Sagen weisen eine größere Vielfalt als die ungarischen auf,⁶¹ in der ungarischen Folklore ist die Heilige Elisabeth hingegen weniger präsent.⁶² Da in Ungarn nur eine sehr geringe Anzahl von Reliquien der Heiligen Elisabeth aufbewahrt wird, konnte keine richtige Wallfahrtskultur entstehen.⁶³ Aus diesem Grund ist der Elisabeth-Kult bei den Sathmarer Schwaben, insbesondere in der Gemeinde *Petreszt* so wichtig.

Der Beitrag wurde aus dem Ungarischen von Sándor Trippó übersetzt.

Literatur

BARTHA Elek

2008 Jakab apostol magyar vendégei. *Ethnographia*. 119. 2. 101–113.

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából. II. Kötet.* Budapest: Szent István Társulat

BECHSTEIN, Ludwig

2001 [1858] *Thüringer Sagenbuch*. Gesamtausgabe von 1858 in zwei Bänden. Repro. Bad Langensalz: Verlag Rockstuhl

⁵⁸ Zur Interpretation dieser Erscheinung siehe Sz. Jónás 1997: 33–34.

⁵⁹ Sz. Jónás 1997: 35.

⁶⁰ Vgl. Bálint 1977: 478.

⁶¹ Zu Elisabeth in der thüringischen Folklore siehe Bechstein 2001: 81–102. Siehe auch Kavacsánszki 2008: 71–89. Zu Elisabeth in der ungarischen Folklore siehe Bálint 1977: 482–483.

⁶² Vgl. Magyar 2007: 139.

⁶³ Mit der Rekonstruktion des früheren Elisabeth-Kults in Ungarn setzt sich *Zoltán Magyar* auseinander. Die Spuren dieses Kultes waren bis zum 20. Jahrhundert in der ungarischen Folklore vorhanden. (zum Beispiel: die Pfingstrose und die Wahl der Pfingstkönigin, da die Reliquien der Heiligen Elisabeth zu Pfingsten erhoben wurden.) Magyar 2007: 150–157. Zu Motiven der Elisabeth-Legenden siehe Magyar 2007: 81–95.

- FRIESE, Michael
2000 *Heilige Elisabeth*. Grüne Reihe Thüringen. Erfurt: Verlagshaus Thüringen
- GUREVICS, Aron Jakovlevics
1986 *A középkori népi kultúra*. Budapest: Gondolat Kiadó
- KAVECSÁNSZKI Máté
2008 Kultusz és diplomácia. Szempontok Szent Erzsébet élettörténetéhez. *Néprajzi Látóhatár*. XVII. 2008. 4. 71–90.
2016a Characteristic Features of Medieval Geopolitical Considerations: An Analysis of 12th-Century Hungarian-German Diplomatic Relations. *Sociology and Anthropology*. 4(8). 738–746. Alhambra, USA. <http://www.hrpub.org/download/20160730/SA8-19606929.pdf>
2016b *Mulier gracios*a. Szentség, misztika és diplomácia Árpád-házi Szent Erzsébet kultuszában. In Bihari Nagy Éva – Kavacsánszki Máté – Keményfi Róbert – Marinka Melinda (Hg.): *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. Studia Folkloristica et Ethnographica. 65. 135–163. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- KLANICZAY Gábor
2000 *Az uralkodó szentsége a középkorban*. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek. Budapest: Balassi Kiadó
2004 A csoda struktúrája. In Pócs Éva (Hg.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság*. Vallás-ethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. 67–79. Budapest: Balassi Kiadó
- KRISTÓ Gyula
2003 *Magyarország története 895–1301*. Budapest: Osiris Kiadó
- KUKLAY Antal
2011 Sárospatak, Szent Erzsébet szülőhelye. In Gerald Jaksche – Kuklay Antal: *Árpád-házi Szent Erzsébet*. 7–38. Budapest: Kairosz Kiadó
- LE GOFF, Jacques
2002 *Assisi Szent Ferenc*. Budapest: Európa Könyvkiadó
2012 *Középkori hősök és csodák*. Budapest: Európa Könyvkiadó
- MAGYAR Zoltán
2007 *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Budapest: Kairosz Kiadó
- MARINKA Melinda
2010 A szatmári svábok templombúcsújának sajátosságai. *Ethnica*. XII. 4. 91–94.
2016 Szatmári sváb emlékezeti terek – Mezőpetri közösségi emlékhelyei. In Bihari Nagy Éva – Kavacsánszki Máté – Keményfi Róbert – Marinka Melinda (Hg.): *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. Studia Folkloristica et Ethnographica. 65. 299–322. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- MONTALEMBERT, de Charles
2006 *Árpád-házi Szent Erzsébet élete*. Budapest: Új Ember Kiadó
- PÓSÁN László
2003 *Németország a középkorban*. Debrecen: Multiplex Media – Debrecen University Press
- RÁKÓCZI István
1999 Párhuzamos élet-rajzok. Filológiai észrevételek Árpád-házi és Aragóniai Szent Erzsébet rózsacsodáihoz. In Klaniczay Gábor – Nagy Balázs (Hg.): *A középkor szerelete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. 375–381. Budapest: ELTE BTK Közép- és Korajútkori Egyetemes Történeti Tanszék
- REBER, Ortrud
2009 *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Budapest: Gabo
- RUH, Kurt
2006 *A nyugati misztika története II*. A 12. és a 13. századi női misztika és az első ferencesek misztikája. Budapest: Akadémiai Kiadó
- SZ. JÓNÁS Ilona
1997 *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Budapest: Ecclesia

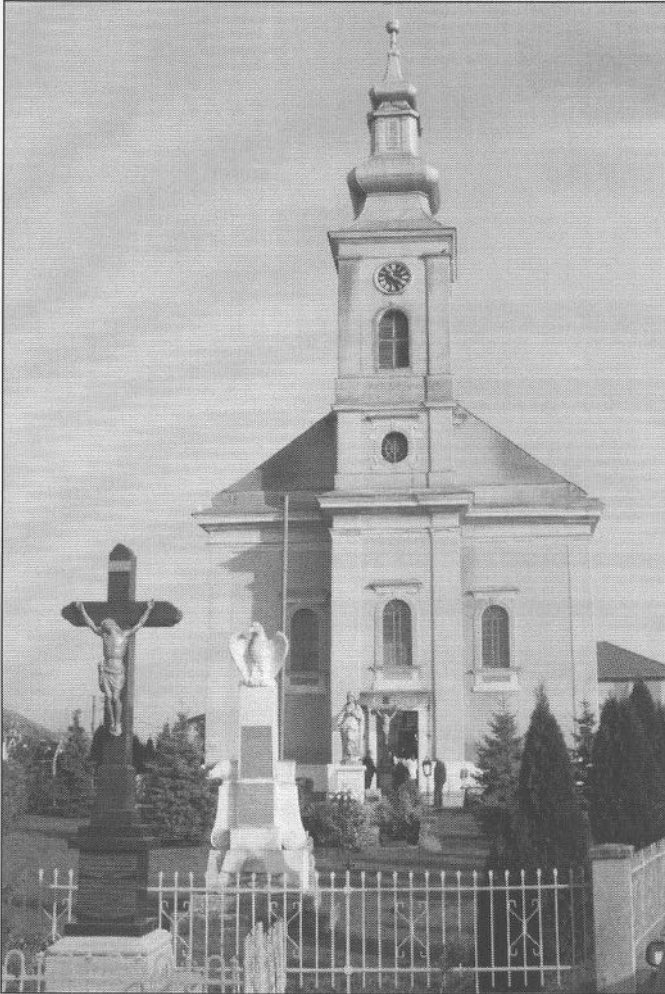
SZIGETHY Gábor

2000 Jegyzetek. In Karthauzi Névtelen: *Dicsőséges Szent Erzsébet asszonnak innepéről.* 37–81.
Budapest: Holnap Könyvkiadó

WIES, Ernst

1998 *Árpád-bácsi Szent Erzsébet.* A lázadó szentség. Budapest: Kairosz Kiadó

2004 Elisabeth von Thüringen. Die Provokation der Heiligkeit. München: BechtleVerlag



*Kirche zur Heiligen Elisabeth in der Gemeinde Petrești
(Foto: M.M. 2013.)*



*Das Gnadenbild in Máriaapócs
(Fotó: M.M. 2013.)*

Das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ und die Habsburger

Ein Bildnis aus Ungarn als Hausheiligtum

Am Ende des 17. Jahrhunderts wurden zwei Gnadenbilder in den Stephansdom übertragen: 1693 das Gnadenbild „Maria in der Sonne“ und 1697 die durch mehrere Tränenwunder bekannt gewordene Ikone „*Maria Pocs*“.¹

Das von den Wienern „Ungarische Madonna“ oder „Unsere Liebe Frau von Wien“ genannte Gnadenbild befindet sich seit 1948 unter dem „Öchsel-Baldachin“ beim Singertor und ist das am meisten verehrte Marienbild im ganzen Dom.² Das Bild spielte eine wichtige Rolle im Marienkult der Habsburger und erinnert uns bis heute an den Sieg der Schlacht bei Zenta, der von Abraham a Sancta Clara der Fürsprache der Muttergottes von *Pócs* zugeschrieben wurde. In meinem Aufsatz möchte ich präsentieren, wie diese aus einem kleinen ungarischen Dorf stammende Ikone zu dem Hausheiligtum der Habsburger werden konnte.³

Die Ortschaft *Máriapócs* und das Gnadenbild der Muttergottes

Máriapócs ist die berühmteste und am meisten besuchte Weihestätte Ungarns, das beliebteste geistige Zentrum für die griechische Katholizität des Karpatenbeckens, Nationalheiligtum Ungarns (2003) und Mitglied des „Europäischen Marianetzes“ (2005). Jährlich besuchen 500 Tausend Pilger und Touristen die durch das Bildnis der Muttergottes berühmt gewordene Kirche.⁴

Die Ortschaft *Pócs*, die im Komitat *Szabolcs* liegt, war Jahrhunderte lang ein kleines, unbedeutendes Dorf in Ostungarn. Damals war der Name „Maria“ noch nicht in seiner Bezeichnung. Die erste Kirche des Dorfes war lateinischen Ritus und ging auf das 15. Jahrhundert zurück. Das genauere Gründungsjahr der griechisch-katholischen Pfarrei ist uns unbekannt. Nach einigen Autoren kam es zu

¹ Gruber 2011: 128.

² Gruber 2013: 40–41.

³ Ich untersuchte dieses Thema im Rahmen des Stipendiums Ernst Mach von dem OeAD (Wien, 01.09.2012–31.12.2012)

⁴ Über die Forschung von *Máriapócs* aus der Hinsicht der Volkskunde siehe noch: Bartha 2005; Bartha 1990: 425–442; Bartha 2003: 197–201; Bartha 1999: 155–160; Bartha 1996: 191–201.

ihrer Bildung im Zusammenhang mit der Ansiedlung griechisch-katholischen Ruthenier, die im 17. Jahrhundert nach Ungarn eingewandert waren.⁵ Andere vertreten die Meinung, dass es in *Pócs* bereits 1630 eine Kirche aus Holz gab. Bedauerlicherweise gibt es von diesem Gebäude keine Zeugnisse, so bleiben die anderen Kirchen aus Holz uns als Bezugspunkte, z.B. die St.-Nikolaus-Kirche von *Mándok*,⁶ die sich im Freilichtmuseum in Szentendre befindet. Sie wurde 1670 errichtet und ist die älteste Holzkirche Ungarns.

Die heutige Kirche aus Stein wurde von dem Bischof von *Munkács*, *György Bizánczy* in die Wege geleitet. Die feierliche Grundsteinlegung erfolgte im Jahr 1731 und der Bau der Kirche wurde unter dem Bischof *Mibály Mánuel Olsavszky* 1756 abgeschlossen.⁷ Die Ausschmückung der Kirche zog sich über lange Zeit hin. Die Ikonostase wurde zwischen 1785 und 1788 errichtet, der Gnadenaltar wurde aber zwischen 1943 und 1944 geschaffen.⁸ Die Kirche war die Zuerkennung des Titels einer „Basilica minor“ durch Papst Pius XII. im Marienjahr 1948. Der bedeutendste Tag in der Geschichte von *Máriapócs* war der 18. August 1991, an dem Seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II. nach *Máriapócs* pilgerte und eine heilige Messe auf ungarisch und byzantinischem Ritus vor dem Gnadenbild feierte.⁹

Das Gnadenbild der Muttergottes, dem das Dorf *Pócs* seine Berühmtheit verdankt, wurde als Weihegabe der Kirche von *Máriapócs* geschenkt: *László Csigrí*, ein zwanzigjähriger Sohn eines Bauern,¹⁰ der als achtjähriger Knabe in einer türkischen Gefangenschaft geraten war, aber auf wunderbare Weise gerettet wurde, ließ nach seiner Heimkehr, aus Dankbarkeit und einem Gelübde folgend, die Ikone der Muttergottes für die Kirche anfertigen. Es gibt zwei mögliche Daten für den Anfertigung des Bildes: *Bertalan Dudás*, *László Szita*, *Rudolf Bachleitner* und *István Cser-Palkovits* meint, dass die Ikone 1676 gemalt wurde.¹¹ Andere Forscher, wie *Barnabás Szalontai*, *Zoltán Szilárdfy* und *Bernadett Puskás* schreiben aber, dass *Csigrí* das Bild im Jahr 1675 malen ließ.¹² Das wichtigste Grund dafür ist, dass *Csigrí* beim Vernehmung der Zeugen während des Weinens erwähnte, dass er 21 Jahren vor dem Weinen die Ikone malen ließ.¹³

Das Bild wurde von *István Pap*, dem Bruder des Pfarrers von *Pócs*, zum Preis von 6 Gulden gemalt. Als der Werk fertig war, konnte der Auftraggeber *Csigrí* die Ikone

⁵ Vgl. Udvardi 1994: 125–131.

⁶ Die Holzkirche wurde 2012 in *Máriapócs* nachgebaut.

⁷ Mehr über das Thema: Puskás 2008; Terdik 2014; Terdik 2008: 525–571; Imfeld 1997: 3–5.

⁸ Siehe Terdik 2014; Terdik 2011: 39–43; Terdik–Bara 2014.

⁹ Imfeld 1997: 18.

¹⁰ Beim ersten Tränenwunder war er schon der Dorfrichter. Vgl. Hársfalvi 1983: 55–58.

¹¹ Dudás–Legeza–Szacsay 1993; Szita 1993: 43–52. Bachleitner 1961: 353–356; Cser-Palkovits 1984: 59.

¹² Szalontai 1982; Szilárdfy 1994: 20; Puskás 1995: 169.

¹³ Janka 1996: 134.

nicht bezahlen,¹⁴ so ein reicher Bürger namens *Lőrinc Hurta* kaufte das Bild und stiftete es der Kirche. *Csigri* war danach in eine zweiwöchige Krankheit gefallen, weil er sein Gelübde nicht erfüllte und versprach, dass er ein neues Bild malen lassen wird.

Die Ikone „*Maria Pocs*“ wurde mit Temperafarben auf Ahornholz gemalt und gehört zu der Gruppe der Muttergottesbilder byzantinischer Tradition und ist eine halbfigürliche Hodegetria-Darstellung. Der Name „Hodegetria“ bedeutet Wegweiserin.¹⁵ Die Muttergottes in einem roten Mantel trägt das Jesuskind auf dem linken Arm und zeigt mit der rechten Hand auf Jesus: „Er ist der Weg!“ Die Muttergottes trägt eine Perlenkette um den Hals und das Jesuskind trägt ein rotes Kreuz, was in der Ikonenmalerei als Ausnahme gilt.¹⁶ Wir wissen nicht genau, wo das Bild in der Kirche hing: es ist möglich, dass die Ikone an der Ikonostase hing oder auf dem Altar aufgestellt war.¹⁷

Am 4. November 1696 wurde die Glaubensgemeinde während der Heiligen Messe von einem Bauer namens *Mibály Eöry* darauf aufmerksam gemacht, daß Tränen aus den Augen der Ikone der Muttergottes an der Ikonostase rinnen. Dieses wunderbare Weinen dauerte mit kleineren Unterbrechungen bis zum 8. Dezember. Nun folgten die zivilen und kirchlichen Untersuchungen: für die zivile Seite beglaubigte das Wunder der general Graf Corbelli¹⁸, Oberbefehlshaber der kaiserlichen Armee in Ostungarn, die kirchlichen Untersuchungen¹⁹ wurden von *György Fenessy*, dem Bischof von *Eger*²⁰ angeordnet und zum Schluß erklärte: Vere miraculum factum est.

Die Nachricht vom Tränenwunder verbreitete sich mit einer für die damaligen Gegebenheiten unglaublichen Geschwindigkeit. Bereits bald nach dem Ereignis war die Nachricht bis nach Wien gedrungen. Nachdem Kaiser Leopold I. über das Tränenwunder erfahren hatte, ordnete er nach dem Wunsch von Kaiserin Eleonore und dem Rat von Kapuzinerprediger Marco d' Aviano das Gnadenbild nach Wien zu bringen und in der Sommerresidenz Favorita aufzubewahren.

¹⁴ Die Eltern von *Csigri* wollten den Kaufpreis für das Bild nicht bezahlen, weil der Sohn die Bestellung ohne Anfrage machte. Vgl. Janka 1996: 134; Uriel 1907: 43.

¹⁵ Nach dem Namen der Kirche ihrer Aufstellung. Da die Kirche Hodegetria an der Straße der Karawanenführer lag, wurde Maria als Wegführerin angesehen. Vgl. Puskás 2005: 39.

¹⁶ Zeinar 2003: 254.

¹⁷ Terdik 1999: 153; Vgl. Uriel 1907: 44; Szita 1993: 43.

¹⁸ Er untersuchte das Bild eigenhändig und trocknete mit einem Taschentuch die Tränen ab. Seine lahme Hand war gesund geworden, als er die Tränen berührte. Erwähnenswert ist, daß Angehörige der evangelischen und kalvinistischen Gemeinde unter den Zeugen fanden.

¹⁹ Die bischöfliche Kommission verhörte 36 Zeugen, katholische und protestantische Bewohner von *Pócs*, den römisch-katholischen Pfarrer von *Nagykálló*, den Parochus in *Pócs*, katholische und protestantische kaiserliche Offiziere.

²⁰ Die griechisch-katholische Kirche in *Pócs* gehörte in dieser Zeit unter die Jurisdiktion des römisch-katholischen Bistums von *Eger*. Heute gehört die Weihstätte unter die Jurisdiktion des griechisch-katholischen Bistums von *Hajdúdorog*. (seit 1912).

Die *Pietas Austriaca*

In den frühen fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts führte Petrus Canisius eine Gruppe von Jesuiten nach Österreich und gründete in Wien ein Kollegium. Es sollte einerseits das Mutterhaus des Ordens in der Heimat werden, andererseits die Basis für späteren katholischen Aktivitäten darstellen. Sie wurden zu Predigern an Fürstenhöfen, Beichtvätern von Herrschern, Wissenschaftlern an den Universitäten, so konnte sich der Orden als Schnittstelle zwischen Kirche und Herrscherhaus etablieren. Damit stand die Gegenreformation auf drei Pfeilern: dem Konzil von Trient, den Jesuiten und den katholischen Herrschern.²¹

Aus dieser Einstellung des Kaiserhauses entwickelte sich eine bestimmte Art der Frömmigkeit, die als „*Pietas Austriaca*“ bezeichnet wird. Der Ausdruck bezieht sich auf das lateinische Wort „*pietas*“ und auf den im 14. Jahrhundert aufkommenden Begriff „*domus Austriae*“ für das Haus Habsburg.²² Die Habsburger des 16-17. Jahrhunderts definierten *Pietas* als die wichtigste Herrschertugend, die man nur in der Verbindung mit den beiden anderen Haupttugenden *Justitia* und *Clementia* ausüben kann. Die „*Pietas Austriaca*“ war eine bestimmte Art der Frömmigkeit der Habsburger. Sie waren davon überzeugt, dass dem Haus Österreich eine Mission für das Reich und die Kirche übertragen worden war. Die Habsburger sahen ihre Aufgaben darin, den katholischen Glauben grenzübergreifend zu schützen und zu fördern. Sie bildeten das Kernstück der habsburgischen Staats- und Herrscherideologie.²³

Diese spezielle habsburgische Frömmigkeit ruhte auf drei Säulen: dem katholischen Glaubenseifer, der Sakraments- und der Immaculataverehrung.²⁴

Magna Mater Austriae – Marienverehrung als habsburgischer Staatskult

Unter dem von Maria von Bayern, der Mutter Ferdinands II., vermittelten Einfluß der bayerischen Wittelsbacher, vor allem aber auf Anregung der von der Mitte des 16. Jahrhunderts beider Dynastien prägenden Jesuiten wurden die österreichischen Habsburger zu glühenden Marienverehrern.²⁵ Die marianische Frömmigkeit des Hauses Österreich bildete das zentrale Element der *Pietas Austriaca*. Die tatsächlich intensive Marienverehrung begann mit Ferdinand II. der von Jesuiten in

²¹ Zeinar 2003: 60.

²² Malfér 2011: 49.

²³ Zeinar 2003: 59–60.

²⁴ Coreth 1982: 45.

²⁵ Winkelbauer 2003: 183–195.

Bayern erzigen wurde, die Wittelsbacher und die Jesuiten waren damit zentralen Vermittler der Muttergottesverehrung in der Donaumonarchie.²⁶

Seit Wilhelm V. von Bayern war die Marienverehrung fester Bestandteil der Tradition des Wittelsbacher Herrscherhauses und er schickte seinen Sohn, Maximilian I. auf die Jesuitenuniversität nach Ingolstadt, wo er Mitglied der marianischen Studienkongregation wurde und später sogar Präfekt der jesuitischen Sodalitäten für ganz Deutschland.²⁷ Maximilians gesamter Herrschaftsstil wurde durch die Gottesmutter geprägt, so legte er die Regierungsmaßnahmen und militärische Unternehmungen gerne auf Marienfeste. Der Herrscher erhebt die Marienverehrung zum Staatskult und als äußeres Zeichen für die Weihe des ganzen Landes an Maria ließ Maximilian 1616 in seiner Residenz in München eine Bronze gegossene Marienstatue anbringen. Mit der Inschrift „PATRONA BOLAIRAE“ (humanistische Form für „Bavariae“) proklamierte er die Muttergottes als Schutzherrin seines Hauses, als die Patronin des Volkes und des Vaterlandes der Bayern.²⁸

Anna Coreth behauptet, dass Ferdinand II. und III. den Marienkult gleichsam aus Bayern importiert oder Maximilian I. nachgeahnt hätten, der Maria in den Mittelpunkt des staatlichen Lebens stellte.²⁹ Maria wurde als Patronin der christlichen Heere erwählt. In diesem Sinn wurde sie als „*Auxilium Christianorum*“ angerufen. Der katholische Sieg bei Lepanto und die Entscheidungen am Weißen Berg im 1620 wurde der Fürsprache der Muttergottes zugeschrieben. Diese wurden einen neuen Marienkult „Maria vom Siege“ ins Leben gerufen. Dies hatte einen starken religionspolitischen Symbolgehalt, war doch die Marienverehrung ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zum Protestantismus.

Die intensive Verehrung Marias war typisch für die Zeit der katholischen Restauration. Die Orden der Gegenreformation,³⁰ besonders die Jesuitenorden, waren Propagatoren des Kultes. Ferdinand II. studierte im Jesuitenkonvikt Ingolstadt, war dort Mitglied der marianischen Sodalität und blieb Sodale auf dem Thron. Besonders klar tritt bei ihm die politische Bedeutung der „Patrona“ hervor, die Verehrung der Muttergottes besaß einen kriegerischen Akzent: Ferdinand II. anerkannte Maria als seine „Generalissima“ und als „das oberste Kriegshaupt“ seiner Heere, auf deren Fahnen er Marienbilder anbringen ließ und deren Name als Schlachtruf diente. Sein Sohn Ferdinand III. und sein Enkel Leopold I. taten später es ihm gleich.³¹ Ferdinand III. machte den weiteren Schritt: er entschloß sich „das ganze Land unter den Schutz der Jungfrau einzuverleiben. Er war auch maria-

²⁶ Samerski 2005: 363.

²⁷ Samerski 2005: 360.

²⁸ Ritter 1996: 122–124.

²⁹ Coreth 1982: 51.

³⁰ Franziskaner, Benediktiner, Serviten, Kapuziner, welche die Betreuung der Pilger an den Wallfahrtsorten übernahmen. Zeinar 2003: 61.

³¹ Winkelbauer 2003: 195.

nischer Sodale wie sein Vater und es kann kein Zweifel sein, dass die ferdinandische marienweihe aus dieser Wurzel wuchs.³²

Die österreichische Marienverehrung stand im Zeichen der Immaculata. Das zeigten die Errichtung der Mariensäule auf dem Platz am Hof im 1638 und das Fest der Unbefleckten Empfängnis mit Vigilfest alljährlich zu begehen.³³

Unter dem Kaiser Leopold I. gewann Maria schließlich den Rang einer oder der eigentlichen „Kaiserin und Königin“, er wiederholte und erweiterte mit vollem Inhalt jene Übergabe, die sein Vater der Jungfrau Maria unter dem Titel der Immaculata geleistet hatte.

In der Herausbildung der Marienverehrung hatten die Frauen laut Anna Coreth eine wichtige Rolle. Die bedeutendste Frau war Kaiserin Eleonora Magdalena, die dritte Gemahlin Kaiser Leopolds I. aus dem Hause Pfalz-Neuburg. Sie brachte eine tiefe persönliche Frömmigkeit in die Ehe, weil sie Mitglied der Gesellschaft der „Sklavinnen oder leibeigenen Dienerinnen Mariae“ war. Sie überließen sich selbst als „Sklavin“ für Zeit und Ewigkeit der Kaiserin des Himmels.³⁴

Nach dem Wunder war das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ ständig von den Militärbehörden in der Holzkirche von Pócs unter Verschluss gehalten worden. Die Gläubigen des Dorfes wollten seine Überführung in die österreichische Hauptstadt verhindern, doch gegen den Willen des Kaisers waren sie machtlos.³⁵ Der Graf *Imre Csáky*, der Abt von *Tapolca* und Pfarrer der Stadt Kassa wurde von dem Bischof Fenessy mit der Überführung des Gnadenbildes beauftragt. *Nagykálló, Tokaj, Bárca, Kassa* und *Eger* waren die erste Stationen des Bildes. Während der Reise wurden mehrere Kopien von der Ikone angefertigt.³⁶ Aus *Eger* wurde die Ikone von Pócs nach *Pest* und dann *Buda* gebracht und kam am 4. Juli durch *Győr* in Wien an und wurde am 7. Juli in der kaiserlichen Hofkirche St. Augustin öffentlich zur Verehrung aufgestellt, anschließend auf Wunsch der Bevölkerung in allen Kirchen Wiens. Es wird berichtet, dass zur Verehrung des Gnadenbildes 33 große Prozessionen, 103 Hochämter und 126 Predigten gehalten wurden.³⁷ Am 1. Dezember wurde es in einer feierlichen Prozession nach St. Stephan übertragen und auf dem Hochaltar über dem Tabernakel zur Verehrung aufgestellt.

³² Coreth 1982: 50–56.

³³ Coreth 1982: 56.

³⁴ Coreth 1982: 62; Brückner 1992: 88–89.

³⁵ In der Holzkirche von Pócs blieb der Platz an der Ikonostase leer. Das Originalbild wurde nie mehr nach Pócs zurückgebracht. Erst 1707 wurde an der Stelle der Ikone eine andere Marienikone aufgehängt. Der Bischof von Eger *István Telekessy* ließ eine Kopie malen. Das Abbild weinte dann noch zweimal: 01.–02. und 05.08.1715. (seitdem wurde zum Ortsname „Pócs“ der Bestandteil „Maria“ hinzugefügt.), 03.12.–19.12.1905.

³⁶ In *Bárca* haben die Jesuiten drei Kopien malen lassen. Die erste wurde in die Kirche der Jesuiten, die zweite in der Kirche des Dorfes Kisfalva aufgestellt. Das Schicksal der dritte Kopie ist uns unbekannt. (Magyar 1996: 93.)

³⁷ Mehr über die Verehrung des Bildes in Wien: O.V. 1703.

Das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ als Retterin in der Not

Die Überführung des Gnadenbildes nach Wien geht auf mehrere Gründe zurück. Laut Hans Aurenhammer kann man im Hinblick auf das Verhältnis der Kirche zum Staat unter den Habsburgern zwei Epochen unterscheiden. Die erste bis um 1700 reichende Epoche des gegenreformatorischen Reichskirchentums ist die Quelle aller weiteren Entwicklung. Im Mittelpunkt dieser Epoche stehen jene Gnadenbilder, die als Palladium des Hauses Österreich in Kriegsnoten gegen die Türken und Protestanten verehrt wurden oder solche, deren Übernahme sich aus der parallelen kultischen Patronanz in der Ostkirche erklärt. Hier sind *Maria Candia* und vor allem „*Maria Pocs*“ anzuführen, deren Herkunft und ikonografischer Typus die Grundlage ihrer kultischen Stellung ausmachen.³⁸

Die Habsburger kämpften schon seit 1526 nicht nur um die Sicherung der Ungarischen Krone für ihre Hausmacht, sondern zugleich gegen die Türken um den Fortbestand der christlichen Kultur in Ungarn.³⁹ Die Verteidigung der Stadt Wien in der zweiten Türkenbelagerung im Jahr 1683 war von entscheidender Bedeutung für die Zukunft des christlichen Abendlandes geworden.

Die treibende Kraft in dieser Zeit der Türkenkriege in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war der Kapuziner *Marco d'Aviano*. Auf seinen Wunsch gehen die großen marianischen Manifestationen der Jahre 1693 und 1696 zurück. Bei den ersten, als das Bild „*Maria in der Sonne*“ im Jahr 1693 in den Dom gebracht wurde, legte Kaiser Leopold I. ein neuerliches Gelöbnis ab, in dem er Gott für die Befreiung seiner Hauptstadt und des ungarischen Königreichs dankte.⁴⁰ Laut Hubert Zeinar wurde das Bild „*Maria in der Sonne*“ zum Vorläufer des Staats- und Stadtheiligtums „*Maria Pocs*“.⁴¹ Die riesige Gebetsaktion mit unzähligen Prozessionen und Gottesdiensten, die im Sommer 1696 anlässlich einer neuen Türkengefahr in Wien unternommen wurde, ist von *P. Marco d'Aviano* nicht nur angeregt, sondern geleitet worden.⁴² Im Jahre 1697 beriet er dem Kaiser das Wunderbild „*Maria Pocs*“ nach Wien überzuführen um es in der Favorita aufzubewahren.⁴³

Pater Marco pflegte das österreichische Kaiserhaus das „Fundament der Christenheit“ zu nennen und der Kaiser fühlte sich als Schirmvogt der Kirche. Durch die Aufstellung des Gnadenbildes in der Favorita wollte man vielleicht diesen ort einstiger höfisch ausgelassener Lustbarkeit entschütten. Solches Tun wäre wohl dem Empfinden katholischer Restauration entsprechend gewesen.⁴⁴

³⁸ Aurenhammer 1956.

³⁹ Bachleitner 1961: 353.

⁴⁰ Fenzl 2004: 8.

⁴¹ Zeinar 2003: 262.

⁴² Coreth 1982: 61; Terdik 1999: 153–164.

⁴³ Mehr über das Thema: Terdik 1999: 156–157.

⁴⁴ Bachleitner 1961: 355.

Der Umstand, dass es sich um die Nachbildung eines altchristlichen Marienbildes handelt, ist kennzeichnend für die Gegenreformation. In der Auseinandersetzung mit den Protestanten wurde bewusst bei der Verteidigung des Marienkultes mit Vorliebe auf älteste Mariendarstellungen zurückgegriffen um die historische Verankerung der Muttergottesverehrung in der katholischen Tradition hervorzuheben. Zugleich wird Mariendarstellungen aus byzantinischer Tradition im besonderen Maße eine Hilfsfunktion für die Feindesgefahr.⁴⁵

Eine ganze Gruppe von Gnadenbildern erhält durch das Motiv ihrer Flucht von dem Türken eine Ergänzung ihrer kultische Wirksamkeit, so „*Maria Pocs*“ in St. Stephan, dessen Herkunft aus dem bedrohenden Randgebiet des christlichen Abendlandes sich in diesem Fall mit dem Motiv des Osmanen durch Weinen verbinden.⁴⁶ Das Motiv der Türkengefahr kann man schon in der Entstehungslegende der Ikone finden, weil *László Csigri*, der Dorfrichter von *Pócs* das Bild aus Dankbarkeit wegen der Befreiung aus türkischen Gefangenschaft gemalt ließ.⁴⁷ Laut *Gugitz* verbreitete sich nach dem Tränenwunder die Legende, dass die Tränen des Bildes einem bevorstehenden Türkenkrieg galten.⁴⁸ *Gábor Barna* meint, dass die Tränenwunder als ideologisches Argument eine wichtige Rolle in der katholischen Restauration hatten.⁴⁹ Dazu kommt noch, dass ostchristliche Gnadenbilder aus den gefährdeten Grenzgebieten als Hilfe gegen Feindgefahr ikonografisch und kultisch übernommen wurden. Also spielt die Wundertätigkeit Mariens in der Zeit der Türkenkriege und der Gegenreformation eine hervorragende Rolle.

Joseph Zykan berichtet, dass das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ wohl an der ersten Stelle unter den „Türkenmadonnen“ steht.⁵⁰ *Éva Knapp* schreibt, dass die Predigten von Abraham a Sancta Clara in der Entstehung des Kultes der Ikone eine entscheidende Rolle spielte. Der Prediger erläuterte, dass das Bild das Christentum vor seinen Feinde behütet, mit seinem Schutzmantel vor allem Österreich und die dazugehörige Länder beschützt, also das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ Palladium des Hauses Österreichs ist.⁵¹

Der Sieg Prinz Eugens über die Türken in der Schlacht bei Zenta am 11. September 1697 wurde von ihm der Ikone von *Pócs* zugeschrieben. Der Kaiser selbst bestätigte in 1701 in einer Bulle, daß er der Glaube an die Wunderkraft der Muttergottes von *Pócs* seine Untertanen veranlaßt habe, für den Sieg über die Türken zu beten.⁵² „*Maria Pocs*“ ist so am Ende des 17. Jahrhunderts Stadt- und

⁴⁵ Bachleitner 1961: 353.

⁴⁶ Aurenhammer 1956: 38.

⁴⁷ Barna 1996: 53.

⁴⁸ *Gugitz* 1952: 90–91.

⁴⁹ Barna 1996: 54.

⁵⁰ Zykan 1971: 5.

⁵¹ *Knapp* 1996: 67.

⁵² *Zeinar* 2003: 257.

Staatheiligtum geworden und löste die Verehrung eines früheren Stadt- und Staatheiligtums, des Gemäldes am Frauenaltar in St. Stephan ab, vor dem noch Leopold I. für die Vertreibung der Türken öffentlich den Dank abgelegt hatte.⁵³

Nach dem Ende der Türkengefahr kam es dann im 18. Jahrhundert zu einem allmählichen Rückgang der öffentlichen Verehrung. Die Ikonen erfuhren ihre Anrufung vor allem bei Pestgefahr. Gustav Gugitz schreibt in seinem Buch „Die Sagen und Legenden der Stadt Wien“, dass das Gnadenbild „Maria Pocs“ aber auch als Feuerabwehr galt. Es wurde auf dem Stephansturm als Feuerzeichen eine rote Fahne mit dem Bild der „Maria Pocs“ an jener Seite aufgehängt, wo man das Feuer ersehen hatte.⁵⁴

Weihgaben beim Gnadenbild „Maria Pocs“⁵⁵

Das Bild „Maria Pocs“ wurde seit dem Tränenwunder mit kostbaren Votivgaben geschmückt. Die Ikone wurde erste Mal am 4. November 1696 mit einem mit Edelsteinen versehenen wetvollen Halsschmuck geziert. Der Schmuck wurde von einer Frau eines kaiserlichen Offiziers dem Bild geopfert, deren Sohn gesund geworden war, nachdem *János Jakab* Kriegsmann, der Pfarrer von *Nagykálló* ihn zum Gnadenbild erhoben hatte.⁵⁶

Laut einem aus 1697 stammenden Dokument wurden verschiedenartige Geschenke der Ikone der Muttergottes dargebracht. In dem Dokument, in dem es darum geht, dass *János Jakab* Kriegsmann, der Pfarrer von *Nagykálló* die Votive eigenmächtig nach *Nagykálló* bringen ließ, befindet sich eine Beschreibung der Geschenke, die in der Kiste von Kriegsmann waren:

*„Diese waren sehr wertvoll. Sie waren die Geschenke der Menschen die gesund geworden waren. Unter diesen gab es zwei Ringe aus Gold, vier Ketten aus Perlen, fünfzig Reliquien hinter Glas verschiedener Heiligen, ein Kreuz aus Silber aus Moskau, zwei Hemden für Kinder und andere Sachen aus Seiden.“*⁵⁷

Nachdem die Ikone der Muttergottes aus *Máriapócs* in Wien angekommen war, setzten die Darbringungen auch fort. Ihren Dank brachten alle, die sich an das Gnadenbild wandten, egal ob Hof, Adel oder Untertanen, durch verschiedene Votivgaben zum Ausdruck. In den Berichten kann man am meisten über die

⁵³ Aurenhammer 1956: 66.

⁵⁴ Gugitz 1952: 90–91.

⁵⁵ Siehe dazu Földvári 2015: 309–317.

⁵⁶ Vgl. Földvári 2012: 89–102; Magyar 1996: 85–96.

⁵⁷ Magyar 1996: 92; P. Dudás 1987: 110–113.

wertvollen Geschenke lesen, mit denen die Zeitgenossen die Weihestätte ehren wollte.

Die Kaiserin Eleonore stiftete dem Gnadenbild als Ausdruck ihrer Huldigung am 1. Dezember 1697 im Dom den prunkvollen Rosa-Mystica-Rahmen und einen großen Prunkornat. Die Zirate des Rahmens bestehen aus einem Rankwerk zarter Silberkrabben am vergoldeten Messingovalrahmen befestigt und mit 37 vergoldeten und 18 versilberten Metallrosen dekoriert. Diese Dekoration ist auf einem versilberten Holzrahmenträger angebracht, dessen Ecken mit vergoldeten Metallstrahlen ausgefüllt sind. Bekrönt wird das Blütenoval des Rahmens von einem vergoldeten Kupfermittelschild, das die Inschrift „Rosa Mystica“ zeigt. Zwei vergoldeten Bronze-Adler als imperiales Symbol halten den Schild und tragen mit ihren Schnäbeln eine vergoldete Mitrenkrone.

Laut Rudolf Bachleitner wurde diese besondere und neue Art der Aufstellung der Ikone für viele Kirchen vorbildhaft. Es wurde mit dem Silberrahmen und einem großen Strahlenkranz mit dem Altartisch und dem Tabernakel des Hochaltars zu einer einheitlichen Verbindung gebracht.⁵⁸ Der sogenannte Rosa-Mystica-Rahmen zierte das Bild bis 1776 dann wurde er von einem baldachinbekrönten, josephinischen Silberrahmen abgelöst. Diese Stiftung des Herrn von Mack umgibt noch heute das Bild.⁵⁹

Die Kaiserin schmückte die Ikone auch mit einer Rose die mit Diamanten und anderen Edelsteinen geziert war. Die Anregung für dieses Opfer beruhte sicherlich auf dem Darstellungstypus des Christusknaben, der eine rote Blüte in der Hand hält.⁶⁰ Joseph Ogesser berichtet, dass die Kaiserin für das Christkindlein und die Muttergottes goldene mit Diamanten besetzten Kronen schenkte.⁶¹

Unzählige Adel haben die Kaiserin nachgeahmt. In den Quellen, in denen es um das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ geht, kann man immer über die wertvolle Geschenke aus Silber lesen. Die Verfasser hatten das Vorhaben die Pilger anzuspornen ebenso wertvolle Weihegaben darzubringen.⁶²

Diese Werke erwähnen folgende Votive: die Gräfin von Perezeni opferte für die Muttergottes eine perlene Krone. Frau Juliana Gräfin von Opperstorff stiftete eine Monstranz, auf welcher man das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ sehen kann. Die gräfliche Familie Traun schenkte eine Monstranz mit einem Emailbild des Gnadenbildes, Bachleitner schreibt, dass dieses Geschenk im Schatzkammer aufbewahrt wurde.⁶³

Der Abt von *Tapolca*, Graf *Imre Csáky*, der das Gnadenbild aus Ungarn nach Wien gebracht hatte, schenkte der Ikone einen großen goldenen Kopf, der in der

⁵⁸ Bachleitner 1961: 355.

⁵⁹ Fenzl-Weißensteiner-Guber 1997: 235–238.

⁶⁰ Fenzl-Weißensteiner-Guber 1997: 235.

⁶¹ Ogesser 1779: 301.

⁶² Szikszai 2010: 38.

⁶³ Bachleitner 1961: 355.

Schatzkammer aufbewahrt wurde.⁶⁴ Kaiser Joseph I. opferte eine große silberne Ampel, Herr Bischoff Graf von Breuner brachte der Ikone der Muttergottes einen silbernen Crucifix dar und sechs großen Leuchtern.⁶⁵ Ein silberner Altar mit einem Rahmen wurde aus dem Gnadenbild gestifteten Opfer gefertigt.

Ein Bericht aus 1705 erwähnt, dass die zahlreiche Votive beim Gnadenbild „*Maria Pocs*“ bis an das Gewölbe der Kirche erreichten. In der erste Hälfte des XVIII. Jahrhunderts konnte man Wachsvotive und Wickelkinder, weibliche Figuren, Gebisse, Füße, Hände, Augen, Brüste und Pferde sehen.⁶⁶ Einige haben das Gnadenbild zur Erbin eingesetzt. Im 1707 machte Michael Kurß, Hof-Befreier Handelsmann die weinende Muttergottes zur Universal-Erbin.⁶⁷ Im 1716 machte ebenso Andreas Huttauer, Kaiserlicher Reichs-Cancellist und Tar-Amtes-Gegen-schreiber und Adam Perchtold, der Pfarrer zu Gnadendorff.⁶⁸

Im Jahre 1729 wurde ein silberner Altar und silbernes Antependium für den Hochaltar gefertigt, die aber beim Dombrand 1945 vernichtet wurden.⁶⁹ Joseph Ogesser berichtet, dass eine große silberne Lampe im Wert von 7251 Gulden, dann sechs silberne Leuchter von 1988 Gulden im Jahr 1747 auf Anordnung des Magistrats gefertigt wurden. Vom Wiener Magistrat wurde verordnet, dass vor dem Gnadenbild täglich ein feierliches Hochamt zu zelebrieren sei, Kaiser Joseph II. hob diese Verordnung jedoch auf. Mit barocker Feierlichkeit beging man 1747 die Fünzigjahfeier und 1797 die Hundertjahfeier der Übertragung der Ikone nach Wien. Heute feiert das Wiener Domkapitel am Sonntag nach dem Fest Mariä Heimsuchung (2. Juli) im Andenken an die erste Überführung des Bildes und am Sonntag nach dem 4. November im Gedenken an das Tränenwunder das sogenannte „*Pócs Amt*“.⁷⁰

1776 umfasste Herr Franz Makh Hofjuwelier den Schmuck des Gnadenbildes nicht nur auf die zierlichste Art, sondern bereicherte mit Edelsteinen auch un-energetlich.⁷¹ Die kostbare Weihegeschenke, Perlen und Edelsteine wurden auf dem Gnadenbild aufgehängt. Wie die im 1961 gemachte Röntgenaufnahme zeigt, weist die Tafel unzählige kleine Löcher auf, welche von Nägeln stammen.⁷² Georg Kolb berichtet, dass das Bild noch im Jahre 1899 mit Perlen und Edelsteinen geschmückt war.⁷³ Am 19. März 1903 fand der sogenannte „Gottesraub von St.

⁶⁴ Cser-Palkovits 1984: 60.

⁶⁵ Ogesser 1779: 301.

⁶⁶ Gugitz 1955: 42.

⁶⁷ Donin 1884: 14.

⁶⁸ O. V. 1747: 29–30.

⁶⁹ Bachleitner 1961: 355.

⁷⁰ Gruber 2011: 129.

⁷¹ Ogesser 1779: 302.

⁷² Zykan 1971: 5.

⁷³ Kolb 1899: 4.

Stephan“ statt: der gesamte Schmuck des Bildes und die goldenen Kronen im Wert von 20.000 Goldkronen wurden leider gestohlen.⁷⁴

Aus Sicherheitsgründen wurde das Originalbild nach dem Raub nur an den wichtigsten Feiertagen am Hochaltar aufgestellt, während des Kirchenjahrs hatte man eine schlechte Kopie. Beim Dombrand von 1945 befand sich das Original wegen des Osterfestes am Hochaltar und überstand den Brand unversehrt. Seit dem 8. Dezember 1948, dem Tag der ersten Wiedereröffnung des Domes, ist das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ – völlig schmucklos, aber im alten Silberrahmen mit dem monumentalen Strahlenkranz – unter dem spätgotischen Öchsel-Baldachin zur Verehrung ausgestellt.⁷⁵

Schlußworte

Das Gnadenbild „*Maria Pocs*“ wird heute von zahlreichen Besuchern besichtigt. Die Mehrzahl der Wallfahrer kommt aus Ungarn, aber auch aus allen Landesteilen Österreichs und den benachbarten Ländern kommen die Gläubigen zur Muttergottes. Im Jahr 2010 besuchte Kardinal Christoph Schönborn den Wallfahrtsort *Máriapócs* und nahm an einem Festgottesdienst teil.⁷⁶ 2013, im Andenken an das Tränenwunder, pilgerte eine Gruppe von griechisch-katholischen Gläubigen im November aus *Máriapócs* nach Wien.

Die Ikone „*Maria Pocs*“ ist heute das am meisten verehrte Marienbild im Stephansdom, von früh bis spät finden sich vor der Ikone Beter ein, unzählige Kerzen werden entzündet, Menschen finden hier Ruhe, Kraft und Trost.

Der Beitrag wurde von Sándor Trippó lektoriert.

Literatur

AURENHAMMER, Hans

1956 *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit*. Wien: Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde

BACHLEITNER, Rudolf

1961 Das Bild der Ungarischen Madonna im Stephansdom zu Wien. *Wiener Geschichtsblätter* 4. 353–356.

BARNA Gábor

1996 Búcsújárás a XVII. század végi Magyarországon. In Ivancsó István (Hg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenzülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4–6.* 49–61. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola

⁷⁴ Gruber 2011: 129.

⁷⁵ Gruber 2011: 129.

⁷⁶ Terdik 2012: 20.

- BARTHA Elek
1990 Görög katolikus magyarság vallási néprajza. In Paládi-Kovács Attila (Hg.): *Magyar Néprajz*. VII. kötet. 425–442. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 1996 Hagymány és identitás a magyar görög katolikusok körében. In Küllös Imola (Hg.): *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok*. Budapesti Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója. 191–201.
- 1999 *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- 2003 Máriapócs szakrális tájformáló szerepe. In Viga Gyula – Holló Szilvia Andrea – Cs. Schwalm Edit (Hg.): *Vándorutak-Műzeumi örökség, Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. 197–201. Budapest: Archaeolingua
- 2005 Máriapócshoz fűződő népszokások. In Ivancsó István (Hg.): *A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*. 183–195. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
- BRÜCKNER, Wolfgang
1992 *Devotio und Patronage*. In Schreiner, Klaus (Hg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*. 79–92. München: Oldenbourg
- CORETH, Anna
1982 *Pietas Austriaca, Österreichische Frömmigkeit im Barock*. Wien: Verlag für Geschichte und Politik
- CSER-PALKOVITS István
1984 *A bécsi Szent István-dóm és magyar emlékei*. Bécs: Kiadó a bécsi Szent István Egyesület
- DONIN, Ludwig
1884 *Die Marianische Austria oder das durch die gnadenreiche Jungfrau Maria verherrlichte Oesterreich*. Wien: Mayer
- P. DUDÁS Bertalan OSBM
1987 A baziliták szerepe a Hajdúdorogi Egyházmegye történetében. In Timkó Imre (Hg.): *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve. 1912–1987*. 103–115. Nyíregyháza: Görög Katolikus Püspöki Hivatal
- DUDÁS Bertalan – LEGEZA László – SZACSVAY Péter
1993 *Baziliták*. Budapest: Mikes Kiadó
- FENZL, Annemarie – WEIßENSTEINER, Johann – GUBER, Anton M.
1997 *850 Jahre St. Stephan, Symbol und Mitte in Wien*. 226. *Sonderausstellung Historische Museum der Stadt Wien Dom- und Metropolitankapitel Wien 24. April bis 31. August 1997*. St. Stephan Historisches. Wien: Museum der Stadt Wien
- FÖLDVÁRI Katalin
2012 Csodás gyógyulások Máriapócson, a Könnyező Szűzanya kegyhelyén. In Bárány Attila (Hg.): *Történeti Tanulmányok. XX. A Debreceni-Egyetem Történelmi Intézetének kiadványa*. 89–102. Debrecen: Debreceni Egyetem
- 2015 Az eredeti máriapócsi könnyező ikon fogadalmi tárgyai. In Gér András László – Jenei Péter – Zila Gábor (Hg.): *„Hiszek, hogy megértsem!”*. 309–317. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó
- GRUBER, Reinhard H.
2011 *Der Wiener Stephansdom: Porträt eines Wahrzeichens*. Innsbruck–Wien: Tyrolia Verlag
- 2013 „Die beliebteste Wienerin” St. Stephan – ein Mariendom. *Pfarrblatt* 68. Jg. Nr.1. 40–41.
- GUGITZ, Gustav
1952 *Die Sagen und Legenden der Stadt Wien*. Wien: Verlag Bruder Hollinet
- HÁRSFALVI Péter
1983 A magyar Lourdes: Máriapócs. *História*. 1983/5–6. 55–58.
- IMFELD, Karl
1997 *Das Gnadenbild von Máriapócs*. Passau: Kunstverlag Peda

- JANKA György
1996 A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben. In Ivancsó István (Hg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*. 131–149. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
- KNAPP Éva
1996 „Abgetrocknete Tränen” A pócsi Mária-ikon bécsi kultuszának elemei 1689-ban. In Ivancsó István (Hg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára, 1996. november 4–6.* 61–79. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
- KOLB, G. S. J.
1899 *Marianisches Niederösterreich, Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande unter der Enns. Vervollständig und mit 33 Bildern illustriert, im Vereine mit mehreren hochwürdigen Freunden*, Wien: St. Norbertus Buch- und Kunstdruckerei
- MAGYAR András
1996 Az eredeti könnyező máriapócsi ikon története. In Ivancsó István (Hg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4–6. Nyíregyháza*, 85–97. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
- MALFÉR, Stefan
2011 *Kaiserjubiläum und Kreuzesfrömmigkeit: habsburgische „Pietas Austriaca” in den Glasfenstern der Pfarrkirche zum heiligen Laurentius in Wien-Breitensee*. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag
- OGESSER, Joseph
1779 *Beschreibung der Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien*. Wien
- O.V.
1703 *Hylsamer Gnaden-Brunn in den wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch in St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn (etc.)*. Wien: Heyinger
- O.V.
1747 *Funftzig-Jähriges Jubel-Fest Des Wunderthätigen Gnaden-Bilds Mariae von Pötsch, Welches In der Hohen Metropolitankirchen bey St. Stephan Von denen Wienerisch- Marianischen Verehrern durch 8 Tage mit abgelegten 15. Sinn- und Lehr-reichen Trost- Predigten, Samt Hoch-Aemtern und Litaneyen Vom 1sten bis 9ten Julii 1747 In ungemeiner Volks-Menge auf das feyerlichste gehalten wurde; Si In nachstebenden Predigten/ Ursprung/ und Beschluß mit Herumtragung dieser Marianischen Bildnuß gehaltenen Processionen klärllich zu ersehen*. Wien
- O.V.
1796 *Gebeth und Gesang am Tage der Erinnerung der von dem Gnadenbilde Maria Pötsch vor hundert Jahren vergossenen Thränen nebst einer Beschreibung von dem Ursprunge dieses Gnadenbildes*. Wien
- PUSKÁS Bernadett
1995 A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor. *Művészettörténeti Értesítő*. XLIV. 3–4. 169–189.
2005 Istenszülő-ábrázolások: Hodigitria. In Ivancsó István (Hg.): „Téged jöttünk köszönteni” *Máriapócs, 2005. november 21–22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*. 29–47. Nyíregyháza: Görög katolikus Papnevelő Intézet
2008 *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás*. Budapest: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
- RITTER E. H.
1996 *Patrona Bavariae. Marienlexikon*. (herausgegeben im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk) St. Ottilien: EOS Verlag

- SAMERSKI, Stefan
2005 Maria zwischen den Fronten. Bayerische Einflüsse auf die Pietas Austriaca und die ungarische Eigentradition in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. *Ungarn-Jahrbuch*. 27. 359–371. Verlag Ungarisches Institut
- SZALONTAI Barnabás
1982 *Máriapócs Kegyetemplom*. Veszprém: Tájak–Korok–Múzeumok Szervező Biz.
- SZIKSZAI Mária
2010 *Szövegek, képek, kultúrák*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó
- SZILÁRDFY Zoltán
1994 *A magyarországi kegyképek és szobrok tipológiája és jelentése* Budapest: Szent István Társulat
- SZITA László
1993 A „könnyező Pócsi Madonna” a török háborúk viharában. *A Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma az 1993. esztendőre*. 43–52. Nyíregyháza
- TERDIK Szilveszter
1999 „Madonna delle vittorie” A pócsi Mária tesztetéről Venetóban. In Szántó Konrád (Hg.): *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*. 1999/1–2. 153–164. Szeged: Effenyomda
2008 A máriapócsi kegytemplom építésére és belső díszítésére vonatkozó, eddig ismeretlen források. *A Jósza András Múzeum Évkönyve*. L. 525–570.
2011 „...a mostani világnak ízlése, és a ritusnak módja szerint” Adatok a magyarországi görög katolikus művészetéhez. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
2012 *Máriapócs, Magyarország Nemzeti Szentélye*. Máriapócs
2014 *Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. Művészet és reprezentáció*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
- TERDIK Szilveszter – BARA Júlia
2014 „...kincseiből újat és régít hoz elő” Válogatás a történeti Szabolcs és Szatmár vármegye görög- és római katolikus szakrális emlékeiből. Nyíregyháza
- UDVARDI István
1994 Máriapócs, a ruszinok hajdani vallási, kulturális központja. In Udvardi István (Hg.): *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok*. Vasvári Pál Társaság Füzetei 9. 125–131. Nyíregyháza
- URIEL Áldozár
1907 *Kincseink vagyis az első máriapócsi, mikolai, második mária-pócsi, pálfalvai és keloocsói csodatevő szent képek leírása*. Ungvár
- WAISSENBERGER, Robert
1982 *Die Türken vor Wien, Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*. Residenz Verlag
- WINKELBAUER, Thomas
2003 Ständefreiheit und Fürstenmacht Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter. *Österreichische Geschichte 1522–1699*. Teil 2 (Hg. Von Herwig Wolfram)
- ZEINAR, Hubert
2003 *Wallfahrtsort Wien. Die Wiener Wallfahrtskirchen*. Wien: Ibero Verlag
- ZYKAN, Josef
1971 Maria Pötsch. *Der Dom*. Mitteilungsblatt des Wiener Domerhaltungsvereins. Folge 1.



*Das Gnadenbild in Wien
(Foto: M.M. 2014.)*

Vieles gemeinsam, vieles vergessen: Magyarisierung am Fallbeispiel dreier Familien mit deutschen Wurzeln in Altofen

Die ungarische Hauptstadt *Budapest* entstand 1873 durch die Vereinigung der Städte *Pest*, *Buda* (Ofen) und *Óbuda* (Altofen).¹ Die Bevölkerung der drei Teilstädte war über die Jahrhunderte hinweg *in sich* sehr heterogen. Neben Ungarn, Juden, Slowaken und Serben lebten auch viele Deutsche in der Region. Auf der südlichen Donauseite bildeten Deutsche lange Zeit sogar die Bevölkerungsmehrheit. Wie aus der ersten in Ungarn angefertigten amtlichen Nationalitätenstatistik aus dem Jahr 1851 hervorgeht, machten Deutsche in Ofen und Altofen zu dieser Zeit rund 65 Prozent der Gesamtbevölkerung aus.² Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts hatte sich die Zahl der Deutschen in der Region aber deutlich verringert.³ Zurückzuführen ist diese Entwicklung auf eine alle Lebensbereiche erfassende Magyarisierung, die eine Assimilation der deutschsprachigen Bevölkerung mit der ungarischen Mehrheitsbevölkerung bewirkte. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts kam es zu einem „großen Wandel“ (*József Takáts*)⁴, in dem die nationale Zugehörigkeit wichtiger als alle anderen Loyalitäten wurde. Dieser Wandel geschah zur selben Zeit, als die Gesellschaft alphabetisiert, die Maßstäbe im ganzen Land vereinheitlicht und die Lehrpläne und Lehrbücher für den Unterricht der ungarischen Literatur in den Schulen erstellt wurden.⁵ Es „wehten magyarische Winde im Lande und jeder, der vernünftig war, fing an, Ungarisch zu lernen“, wie der ungarische Pädagoge *Samu Zsengeri* (1940–1924).⁶

Zsengeris Bemerkung weist darauf hin, dass die Magyarisierung zunächst einen freiwilligen Charakter hatte. Insbesondere intellektuelle Milieus passten sich rasch an den gesellschaftlichen Wandel an, zumal ein beruflicher und sozialer Aufstieg in Ungarn nur mit dem Bekenntnis zu Ungarn und der ungarischen Sprache möglich wurde. Aber auch wenn die Magyarisierung schon bald politisch forciert wurde

¹ Der Beitrag wurde durch das Graduiertenkolleg der Fakultät Mitteleuropäische Studien der Andrassy Universität Budapest bzw. durch das Stipendium des Österreichischen Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung unterstützt.

² Fónagy 1999: 103.

³ Fónagy 1999: 104.

⁴ Zitiert in Fenyves 2010: 148–149.

⁵ Fenyves 2010: 148–149.

⁶ Zitiert in Fenyves 2010: 181.

(Schlagesetzgebung⁷, *Lex Apponyi*⁸) reagierte die Mehrheit der Bewohner im Raum *Budapest* erst allmählich auf die gesamtgesellschaftlichen Tendenzen, zumal die Notwendigkeit einer sprachlichen Hinwendung zum Ungarischen für sie im Umfeld der bestehenden deutschen Gemeinde schlichtweg nicht gegeben war.

Die hier skizzierten Entwicklungen der Magyarisierung in Ungarn werden im Folgenden mit Fokus auf die sprachliche Assimilation am Beispiel dreier Familien, die im 19. Jahrhundert in Altofen lebten und deutsche Wurzeln hatten, generationsübergreifend dargestellt. Die Mitglieder aller drei Familien haben sich im Laufe des 19. Jahrhunderts magyarisiert: Tempo, Verlauf und Beweggründe der Assimilation nahmen innerhalb der jeweiligen Familiengeschichte allerdings unterschiedliche Wege. Dies eröffnet vielerlei Fragen: Wann und warum ging eine sprachliche Assimilation vonstatten? Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten sind erkennbar? Wie nahmen sich die Ofener Bürger selbst wahr?

Die Darstellung beginnt mit der Vorstellung der Familie Benkert (später *Kertbeny*), die im Bereich Kunst und Literatur tätig war und internationale Kontakte pflegte. Anschließend wird die Geschichte der Familie Harrer dargestellt, deren Mitglieder im Verwaltungswesen und in der Politik arbeiteten. Die Magyarisierung wurde von ihnen rasch angenommen. Abschließend wird die Geschichte der Familie Lebhardt skizziert, die al Wein- bzw. Kleinbauern in Altofen lebten. Aufgrund der seit den 1870er-Jahren in Europa verbreiteten Reblausepidemie musste die Familie den Weinbau aufgeben und sich beruflich umorientieren. Einige von ihnen erlernten verschiedene Berufe, um in der neuen Industrie arbeiten zu können, andere betrieben eine Gastwirtschaft oder einen Kleinladen und bedienten dort die Gäste bzw. Kunden. Dies begünstigte die Magyarisierung der Familie.

Familie Benkert/ *Kertbeny* – Schriftsteller vor und nach 1848

Anton Benkert wurde 1794 in Ofen geboren. verdiente sein Geld als Kaufmann, Schriftsteller und Publizist. Er publizierte zahlreiche Bücher, die bei den *Pester* Verlagen *Landerer* (später *Landerer und Heckenast*) veröffentlicht wurden. Seine Werke adressierten insbesondere das lokale Lesepublikum. Interessant im Zusammenhang mit der Frage der Magyarisierungsentwicklung im Laufe des 19. Jahrhunderts ist,

⁷ Ab 1879 sollte die Amtssprache auch in den nicht ungarischsprachigen Volksschulen unterrichtet werden. Siehe dazu: Katus 2015. Online verfügbar unter: http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/a_lex_apponyi/ (Zugriff: 12.09.2015)

⁸ 1907 traten neue Regelungen im Bereich der Schulgesetzgebung in Kraft, darunter die sogenannte „Lex Apponyi“, die einen Bruch mit dem Nationalgesetz von 1868 darstellte, das für die Nationalitäten und Minderheiten Ungarns weitgehende Gleichbehandlung vorsah. Im Zuge „Lex Apponyi“ mussten Schüler am Ende des vierten Schuljahres ihre Gedanken auf Ungarisch in Wort und Schrift perfekt wiedergeben können. Siehe dazu Gottas 1980: 381.

dass Benkert noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in seinen in Ungarn veröffentlichten Werken stets auf Deutsch publizierte.⁹ Beispielfhaft sei an dieser Stelle Benkerts Arbeit „Wuth des Elements und Milde des Menschenherzens. Erinnerungsbuch an die verheerende Ueberschwemmung der Städte *Pesth* und *Ofen*“ aus dem Jahr 1838 angebracht. Hierin beschreibt Benkert den Verlauf der Hochwasserkatastrophe in *Buda*, die sich in demselben Jahr zugetragen hatte.¹⁰ Auffällig ist, dass ungarische Begriffe und Wendungen in der Arbeit nur sehr vereinzelt Anwendung finden. So werden von Benkert z.B. die Begriffe „*homok*“ („Sand“) und „*Budá*“ („Altofen“) wiederholt in ungarischer Sprache verwendet.¹¹ Diese ungarischen Begriffe stehen im Text meist in Klammern als Übersetzung für die deutschen Begriffe. Weiterhin interessant ist, dass die beiden in Benkerts Text verwendeten Sprachen typografisch voneinander getrennt werden. Der deutschsprachige Text ist in Frakturschrift gedruckt, die wenigen im Text verwendeten ungarischen Begriffe werden mit dem Schrifttyp Antiqua hervorgehoben, sodass diese für Leser auf den ersten Blick zu erkennen sind. Auch in dem von Benkert 1844 veröffentlichtem Buch „Erinnerungsblüten – Eine Sammlung Lebensbilder der Wirklichkeit entnommen“ ist diese Darstellungsform wiederzufinden.¹² In dem autobiografischen Werk schrieb Benkert Kurzgeschichten nieder, die er in seinen jungen Jahren erlebt haben soll. Im Zusammenhang mit der Frage der Magyarisierungsentwicklung ist weniger relevant, ob die geschilderten Ereignisse wirklich geschehen sind oder nicht, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Geschichten von Benkert auch zu diesem Zeitpunkt weiterhin auf Deutsch verfasst wurden. Mit Blick auf zeitgenössische Gruppenzuschreibungen findet sich in der Geschichte „Der Wiener Schuster“ ein weiterer interessanter Aspekt:

„Es war der gräßliche Winter des Jahres 1830, als ich in Ungvár, einem bedeutenden Markt flecken des gleichnamigen Comitats, Geschäfte zu verrichten hatte. Die Bewohner dieses Markt fleckens sind theils Slovaken, theils Rußniaten, nur wenige Ungarn; die Zahl der Deutschen ist die kleinste, und dies sind Beamte und Juden.“¹³

Dieser letzte Satz zeigt, dass Nation, Ethnizität und Sprache zu diesem Zeitpunkt eng miteinander verflochten waren. Juden z. B. wurden mal zu den Deutschen, mal zu den Ungarn gerechnet, je nach der von ihnen gesprochenen

⁹ Außer den in diesem Beitrag erwähnten Büchern sind noch drei Werke bis heute in der Bibliothek *Országos Széchenyi Könyvtár (OSZK)* zu finden: *Lebensbilder* (Pesth, 1829), *Bunte Bilder aus dem Leben* (Pesth, 1842), *Die Reise von Pesth bis Baja und die Braut auf der Donau* (Pesth, 1840).

¹⁰ Benkert 1838.

¹¹ Weitere Beispiele siehe: Benkert 1838: 2–3.

¹² Benkert 1844.

¹³ Der Wiener Schuster. Siehe: Benkert 1844.

Sprache. Jiddisch wurde dabei als eine Variante der deutschen Sprache angenommen.¹⁴

Schon in der Nachfolgegeneration finden sich die allgemeinen Magyarisierungstendenzen wieder. Die Identifikation mit der ungarischen Nation wuchs in den Reihen der deutschsprachigen Bewohner seit Mitte des 19. Jahrhundert, wenngleich die deutsche Sprache weiterhin Verwendung fand. Dies wird auch am Beispiel der Familie Benkert¹⁵ deutlich. Anton Benkerts Sohn etwa, der seinen Namen 1847 von Karl Benkert zu *Kertbeny Károly* magyarisierte,¹⁶ nutzte in seinen Korrespondenzen weiterhin die deutsche Sprache. In der Bibliothek *Országos Széchényi Könyvtár* (OSZK) sind Briefe zwischen *Kertbeny* und dessen Eltern zu finden: Mit beiden Elternteilen korrespondierte er auf Deutsch. Er unterschrieb als „Karl“ und verwendet kein einziges ungarisches Wort. In einem der Briefe zeichnete er seiner Mutter Charlotte Benkert, geborene Graf, ein Bild seiner Unterkunft in Ofen. In dem Brief sind sogar die Benennungen der Stadtteile und geografischer Fixpunkte („Donau“) in deutscher Sprache vermerkt.¹⁷

Kertbeny zog 1847 ins Ausland, wo er als Publizist und Übersetzer arbeitete. 1869 begann er eine Korrespondenz mit dem bekannten ungarischen Schriftsteller *Mór Jókai* (1825–1904). Seinen ersten Brief an *Jókai* vom 3. Juni 1869 verfasste *Kertbeny* in Berlin in ungarischer Sprache. In diesem Brief bittet er *Jókai* darum, ihm ungarischsprachige Bücher zukommen zu lassen. *Kertbeny* verweist an mehreren Stellen darauf, dass er ein Ungar sei und dass er für Ungarn arbeite. *Jókai* antwortete offenbar auf Deutsch, da die weitere Korrespondenz in deutscher Sprache weitergeführt wurde. Die Tatsache, dass eine Korrespondenz zwischen zwei „Ungarn“¹⁸ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in deutscher Sprache geführt wurde, ist aber keine Überraschung; noch zu diesem Zeitpunkt war Deutsch mehr Schriftsprache als Ungarisch. Die Autorin des vorliegenden Textes hat im Rahmen ihrer Recherchen mehrere Briefe von *Kertbeny* in der Hand halten dürfen, die vor 150 Jahren auch *Mór Jókai* in der Hand gehalten hatte: All diese Briefe sind auf Deutsch geschrieben.

Kertbeny verstand sich als Vermittler zwischen der ungarischen und der deutschen Kultur und übersetzte Werke nicht nur von *Jókai*, sondern auch von *Petőfi* und anderen. Er verfasste auch eine deutschsprachige Variante der ungarischen Hymne und des Gedichtes *Szózat* („Aufruf“), des ungarischen Dichters *Mihály Vörösmarty* (1800–1855). In seinen „*Erinnerungen an Graf Stefan Széchényi*“ aus dem Jahr 1860, sind die Übersetzung der ungarischen Hymne und eine deutsche

¹⁴ Fónagy 1999.

¹⁵ Vater: Anton Benkert (1794–1846), Sohn: Karl Maria Benkert/*Kertbenyi Károly* (1824–1882)

¹⁶ Takács 2008.

¹⁷ Brief an Charlotte Benkert. In *Károly Kertbeny hagyatéka*. OSZK Fond 22.

¹⁸ *Kertbeny* nannte sich selbst „Sohn ungarischer Eltern“. Siehe dazu: Takács 2008.

Version von *Szózat* angehängt.¹⁹ Darüber hinaus schrieb *Kertbeny* auch eigene Texte, wie z. B. das Werk „*Spiegelbilder der Erinnerung. Erlebtes, Erschautes, Erdachtes aus den Papieren eines Fünfzigers*“, das im Jahr 1868 erschien.²⁰ Das Buch beinhaltet kurze, unterhaltsame Geschichten. Der Text war an das Lesepublikum in Deutschland adressiert (*Kertbeny* lebte mittlerweile in Berlin). Auffällig ist, dass in dem Text häufig ungarische Wörter und Wendungen, insbesondere im Bezug auf die kulturellen Eigenheiten Ungarns und den in Ungarn vorhandenen Lebensstil Anwendung finden („*du alte Schärř*“, „*Gulyáschfleisch*“, „*Herr Ferř*“, „*Toldy Miklós*“, „*Zauber-Ilona*“, „*Debrecziner Schinken*“)²¹.

Neben Deutsch und Ungarisch sprach *Kertbeny* weitere Sprachen. In einem scherzhaften Brief an *Jókai* benutzte *Kertbeny* 1871 Sätze in fünf Sprachen: Neben Deutsch und Ungarisch kommen hier Englisch, Französisch und auch Niederländisch vor.²² Auf die Rückseite seiner Visitenkarte schrieb er einen französischsprachigen Text.²³ Diese Mehrsprachigkeit aber war nicht nur eine Eigenschaft der gebildeten Schicht, zu der *Kertbeny* gehörte, sondern ein allgemeines Phänomen der Zeit.

Kertbeny Károly und sein Bruder, der Maler *Kertbeny Imre*²⁴, der ebenfalls eine Namensmagyarisierung vorgenommen hatte, starben kinderlos. *Károly* starb 1882 in *Budapest*, wo er auch seine letzten Jahre verbracht hatte.

Familie Harrer – Karriere im Verwaltungswesen

Die Entwicklungslinien der Magyarisierung der deutschen Bevölkerung Altofens spiegeln sich auch in der Familiengeschichte der Familie Harrer, die hier ausgehend von *Pál Harrer* (1829–1914), der als Paul Harrer in Altofen geboren wurde, generationsübergreifend betrachtet wird. *Harrers* Eltern waren deutschsprechende Bauern, die seit Generationen in Altofen ansässig waren. Seine frühe Kindheit erlebte Harrer in einem gänzlich deutschsprachigen Umfeld. Erst im Alter von 10 Jahren begann er Ungarisch zu lernen, wie aus seinen Memoiren²⁵ hervorgeht, die im *Budapesti Levéltár* (dt.: Stadtarchiv *Budapest*) zu finden sind. Fortan nahm das Ungarische immer mehr Einfluss auf sein Leben. Nach Abschluss seiner schulischen Laufbahn begann Harrer zu Zeiten der Revolution ein Jurastudium in *Pest* und wurde nach seiner Ausbildung Notar in Altofen. Darauf folgte eine

¹⁹ *Kertbeny* 1860.

²⁰ *Kertbeny* 1868.

²¹ *Kertbeny* 1868: 86–87.

²² Brief an Mór *Jókai*, 1871. In *Károly Kertbeny hagyatéka, OSZK Fond 22*.

²³ Visitenkarte. In *Károly Kertbeny hagyatéka, OSZK Fond 22*.

²⁴ Geboren als Emeric Maria Benkert (1825–1855)

²⁵ *Harrer Ferenc iratai*, BFL XIV 31.

politische Karriere. 1872–73, kurz vor der Vereinigung der Teilstädte *Buda*, *Óbuda* und *Pest* zu *Budapest*, wurde er Bürgermeister in Altofen/*Óbuda*. Ohne ein absolutes Bekenntnis zur ungarischen Nation und der ungarischen Sprache wäre dieser Karriereweg nicht möglich gewesen.

Zwar herrschte im privaten Umfeld der Familie Harrer weiterhin die deutsche Sprache vor; Ungarisch wurde für sie dennoch immer mehr zur Sprache des Alltags, zumal nach dem Ausgleich von 1867 in Ungarn in vielen öffentlichen Bereichen neue Regelungen in Kraft traten, so etwa im Schulwesen. Ab 1868 bestand eine Schulpflicht und ab 1879 war Ungarisch obligatorischer Lehrgegenstand in allen Volksschulen. Im Stadtarchiv *Budapest* findet sich ein „Schreibbüchel“ aus dem Jahr 1879, das *Pál Harrers* Sohn, dem Erstklässler *Ferenc Harrer* (1874–1969) gehörte. Bemerkenswert ist, dass das Schreibheft deutsch und ungarisch beschriftet ist. *Ferenc Harrer* wuchs zweisprachig auf.

Wie sein Vater auch machte *Ferenc Harrer* nach Abschluss seiner schulischen Laufbahn Karriere im ungarischen Verwaltungswesen und in der Politik. In *Budapest* studierte er Jura. Als Beauftragter der Regierung hat er unter anderem den Wiederaufbau der durch eine Brandkatastrophe zerstörte, östlich von *Budapest* gelegenen Stadt *Gyöngyös* koordiniert. Um die Jahrhundertwende bekleidete er dann mehrere hohe Posten in der ungarischen Verwaltung und erhielt sogar einen Posten als Außenminister. Im sozialistischen Ungarn wurde *Ferenc Harrer* erneut Mitglied des Parlaments.

1968, nur wenige Monate vor seinem Tod, erschienen unter dem Titel „*Egy magyar polgár élete*“ (dt.: Das Leben eines ungarischen Bürgers) die Memoiren von *Ferenc Harrer*. Schon der Titel macht deutlich, dass sich *Ferenc Harrer* am Ende seines Lebens eindeutig als Ungar identifizierte. „Seine deutsche Seite“ wird in seinem Buch dementsprechend nur marginal behandelt. In seiner Autobiografie erscheinen vereinzelt deutsche Sätze. Allein im Kontext von Kindheits Erinnerung und nostalgisch-sentimentalen Kindheits- und Jugenderzählungen verwendete *Harrer* Wendungen in Altofen-Deutsch.

So zitierte er die frühere Haushälterin der Familie Frau Schuster in deutscher Sprache: „*Jessas, die Haberhauerschen Buam kumma!*“ Mit diesem Satz wurde oft der Besuch der wilden Söhne des Notars Haberhauer (er wurde später unter dem magyarisierten Namen *Halmos* Bürgermeister – erklärt *Harrer*) von der Haushälterin, die Angst um die Ordnung im Hause hatte, angekündigt.²⁶

Im Weiteren erinnert sich der Autor, der der Sohn eines Notars war, an einen Dialog zwischen ihm und einem Spielkameraden aus einer wohlhabenden Bauernfamilie: Er: „*Habst Saun?*“ Ich: „*Naa!*“ Er: „*Seits arm!*“²⁷

²⁶ Harrer 1968: 20.

²⁷ Harrer 1968: 22.

In Harrers Lebenswirklichkeit spielte das Ungarische spätestens seit der Jahrhundertwende immer mehr die tragende Rolle. Es ist sogar anzunehmen, dass sich *Ferenc Harrer* ab einem bestimmten Punkt für seine deutsche Herkunft geschämt hat, zumal die Verwendung der deutschen Sprache in der ungarischen Öffentlichkeit zunehmend herabschätzend beurteilt wurde. Deutsch galt im Budapest der Jahrhundertwende als nicht intellektuell und bäurisch – als Sprache der Ungebildeten. Wie aus Harrers Memoiren hervorgeht, hatte der Linguist *Gábor Szarvas* (1832–1895), der *Ferenc* ältere Schwester *Paula Harrer* (1852–1920) geheiratet hatte und die somit eine enge persönlich-verwandtschaftliche Beziehung verband, einen großen Einfluss auf die Selbstwahrnehmung von *Ferenc*.

„Der Sinn für Humor, den ich auch innehatte, und vielleicht noch mehr das, das ich mit meiner Braunhaxler²⁸-Originalität Stoff für seine Späße lieferte, waren der Grund dafür, dass ich seine Sympathie gewann.“ – schreibt *Ferenc Harrer* über den Linguisten.²⁹

Im Zuge der anhaltenden öffentlichen Stigmatisierung des Deutschen kam es auch bei *Harrer* zu einer freiwilligen (?) und begeisterten Magyarisierung. Eine anekdotische Erinnerung in seiner Autobiografie macht das deutlich. In der Zeitschrift „*Magyar Nyelvőr*“ (Ungarischer Sprachhüter), die von seinem Schwager *Szarvas* herausgegeben wurde, erschien 1891 eine Lesermeinung, in der es um die Aufschrift an einer Universität in *Budapest* ging. Nach Meinung *Ferenc Harrers*, der die Lesermeinung als junger Student geschrieben hatte, war die Anschrift in nicht ausreichend schönem Ungarisch verfasst worden. *Harrer* unterzeichnete den Leserbrief mit der Unterschrift *Ferenc Harmat*; er magyarisierte seinen Namen für diesen Artikel und verwendete ein ungarisches Pseudonym. Dieses Beispiel macht deutlich, was auch *Gerhard Seewann* über die Magyarisierungsentwicklung in Ungarn herausstellte: Identitätsverlust wird oft durch ungarisches Nationalismus kompensiert.³⁰

Familie Lehardt – von Weinbauern zu Gastwirten und Kleinhändlern

Die Autorin des vorliegenden Textes wuchs in Ungarn auf und besuchte ungarische Schulen. In der Familie wurde nicht viel über die Vergangenheit

²⁸ Die deutschsprachigen Bauern Altofens wurden umgangssprachlich als „Braunhaxler“ bezeichnet. Dies geht angeblich darauf zurück, dass diese von der vielen Arbeit unter der Sonne auf dem Weinberg braune Beine (Haxen) gehabt hätten.

²⁹ *Harrer* 1968: 26, übersetzt von *Anett Hajnal*.

³⁰ *Seewann* 1992: 154–155.

gesprochen. Umso größer war das Erstaunen, als ich im Archiv festgestellt habe, dass mein Urgroßvater *Károly Lehardt* (1851–1909), der in *Óbuda* geboren wurde und lebte, am Ende seines Lebens sein Testament genauso auf Deutsch erhielt, wie 10 Jahre zuvor seine Mutter Rosina Staller (182?–1902). Im Jahr 1898 schrieb sie ihr Testament, das sich im Stadtarchiv *Budapest* befindet.³¹ Die alte Bäuerin, die wahrscheinlich nie die Schule besucht und auch nie ungarisch gelernt hatte, war Analphabetin und unterschrieb die testamentarischen Ausführungen, die in ungarischer Sprache zusammengefasst sind, mit einem einfachen X. Der Vertrag beinhaltet abschließend den Satz, der in vielen Dokumenten der Region aus der Zeit der Jahrhundertwende häufig vorkommt: „auf Deutsch erklärt“. Wie bereits angedeutet, bekam auch ihr Sohn, der sein Testament 1909 zeichnete, die Inhalte des Testaments in deutscher Sprache erklärt. Zwar konnte *Károly*, der im privaten Umfeld aller Wahrscheinlichkeit nach Karl genannt wurde, mit seinem Namen unterschreiben – sogar einwandfrei in ungarischer Form als „*Lehardt Károly*“. Aber auch *Károly*, obwohl er wahrscheinlich Ungarisch in der Schule gelernt hatte, war es offenbar lieber, dass das Testament für ihn ins Deutsche übersetzt worden war, bevor er ihn unterzeichnete. So ist anzunehmen, dass im privaten Umfeld der Familie Lehardt noch nach der Jahrhundertwende die deutsche Sprache wesentlich die Alltagskommunikation bestimmte. Während *Károly Lehardt* bis an sein Lebensende kaum Ungarisch gesprochen hatte, konnte seine zweite Frau, die ebenfalls deutschstämmige *Károlyné Lehardt*, geborene *Erzsébet Gruber*, offenbar ohne Probleme in ungarischer Sprache mit den Behörden korrespondieren. Sie richtete im Jahr 1927 einen handgeschriebenen Antrag auf die Erlaubnis für die Eröffnung einer neuen Gaststätte. Der Antrag wurde auf Ungarisch verfasst und enthielt keine Fehler. Gruber kam in den 1870er-Jahren auf die Welt, gehörte also bereits zu einer Generation, welche die Schule besuchen musste und Ungarisch von klein auf gelernt hatte. Die Magyarisierungsentwicklung lässt sich am Beispiel der Geschichte Familie Lehardt anhand von Behördenbriefen und dem Umgang amtlichen Unterlagen deutlich nachvollziehen.

Mit der Magyarisierung ging eine berufliche Umorientierung der Familie einher. Mitte des 19. Jahrhunderts lebte die Familie Lehardt hauptsächlich von der Kleinbauernwirtschaft und dem Weinbau. Eine Veränderung dieser Lebenswelt bedeutete für die Lehardts (wie für viele andere Familien in Altofen) die Reblausepidemie (*Phylloxera*), die in den 1870er-Jahren in ganz Europa die Weinberge ruinierte und die Existenz der Weinbauern gefährdete. Die Reblaus hatte der Familie die traditionelle Lebensgrundlage geraubt. Im Zuge dessen musste sich die Familie beruflich umorientieren. Wie aus den Stammdaten der Familie Lehardt hervorgeht erlernten einige Familienmitglieder infolge der Epidemie

³¹ HU BFL - VII.152 - 1898 - 0779.

technische Berufe, um in der florierenden neuen Industrie arbeiten zu können. Andere, so etwa *Károly Lebbardt*, stiegen in das Gastgewerbe ein und betrieben Gastwirtschaften oder Kleinläden in *Óbuda*. Anfang des Jahrhunderts gründeten *Károly* und sein Sohn *Ferenc* das „*Vendéglő* Gasthaus *Lebbardt*“ in *Óbuda*. Auffällig scheint, dass die Aufschrift der Fassade des Hauses zweisprachig ist. Hierdurch sollten sowohl ein deutsches, als auch ein ungarisches Klientel erreicht werden. Gleichzeitig wurde die „schwäbische“ Tradition von den Betreibern als eine Art Aushängeschild hochgehalten. Es gehörte zur Außendarstellung des Gastwirts die spezifisch ungarndeutsche Tradition und Kultur zu pflegen. Wenngleich die Behörden schon in der Zwischenkriegszeit einen enormen Druck auf die deutsche Bevölkerung machten und in vielen Bereiche des öffentlichen Lebens „Deutschsein“ sanktionierten, war die „schwäbische“ Atmosphäre der *Óbudaer* Gastwirtschaften so prägend, dass darüber noch in den 1950er-Jahren in ungarischen Operetten gesungen wurde: „*Jöjjön ki Óbudára...*“³² („Kommen Sie nach *Óbuda*...“)

Es ist davon auszugehen, dass sich die Magyarisierung in *Óbuda* noch in den 1920er-Jahren nicht in allen Gesellschaftsschichten durchgesetzt hatte. Dies lässt sich an einem Vertrag über den Verkauf eines Obstgartens in *Óbuda* aus dem Jahr 1926 darstellen, der zwischen *Lorenz Haschek*, der während des Ersten Weltkrieg aus Österreich nach *Óbuda* siedelte und dort *Róza Lebbardt*, die Tochter *Károly Lebbardts* heiratete, und *Adél Jancsik* geschlossen wurde. Der Kaufvertrag³³ birgt mit Blick auf die Variabilität und Uneinigkeit der Sprachverwendung im Ungarn der 1920er-Jahre einige interessante Details. Die Verkäuferin, die in *Óbuda* aufgewachsen war und mit einem *Lajos Polgár* (magyarisiert von *Pollák*) verheiratet war, unterzeichnete den Vertrag als „*Jantschik*“ – mit ihrem Namen in deutscher Orthografie also. Wahrscheinlich auf Aufforderung eines Dritten wurde die Unterschrift anschließend zu „*Jancsik*“ korrigiert. Auch bei der Unterschrift *Lorenz Haschek* ist eine Ausbesserung zu sehen. Er versuchte seinen Vornamen auf die ungarische Schreibweise zu korrigieren und unterzeichnete – nicht ganz korrekt – mit „*Lörinz*“:

Homogenität durch Vergessen der Vielfältigkeit

Gerhard Seewann nennt vier Gruppen der heutigen ungarndeutschen Identitätsformen. Zu Gruppe A zählt er diejenigen, die ethnische Bräuche und

³² Es handelt sich hierbei um ein Lied aus einer Operette: „*Jöjjön ki Óbudára / egy jó tőrös csuszára / A kertbelyiségben sramli szől / És ott lebet csak inni jól.*“ (Übersetzt: „Kommen Sie nach *Óbuda* / Wir essen da Topfenfleckerl / Im Garten hört man Schrammel / Da kann man richtig saufen“).

³³ HU BFL - VII.162. - 1926 - 0074.

Muttersprachenkultur aufgrund eigener Überzeugung pflegen. Sie haben ein positiv-kritisches Verhältnis zur Vergangenheit und sind bewusste Träger einer Doppelidentität. Mitglieder der Gruppe B („völkisch“) zeigen sich romantisch-nostalgisch und mehr vergangenheitsorientiert. Der Gruppe C werden unbewusste Träger einer Doppelidentität zugeordnet und bei Gruppe D spricht er von Menschen, die völlig traditionsindifferent sind.³⁴ Diese Gruppierung untermauert die Behauptung, dass man die Magyarisierung zeitlich nicht unbedingt verorten muss. Es gab und gibt verschiedene Identitätsformen, wie wir auch an den Beispielen der Familien Benkert (*Kertbeny*), Harrer und Lehardt gesehen haben.

Ernest Renan, der französische Orientalist des 19. Jahrhunderts, sagte: „Das Wesen einer Nation ist, daß alle einzelnen vieles gemeinsam und daß sie alle vieles vergessen haben.“³⁵ Mit diesem Zitat soll nahegelegt werden, dass die Erfindung der Nation, wie einige technische Erfindungen, auch tragische Folgen hatte. Die Etikettierung verschiedener Gruppen von Menschen als Nationen birgt die Gefahr, diese (wertend) miteinander zu vergleichen, ihre Kultur als wertvoll oder eben als weniger wertvoll anzusehen.

Das heißt aber nicht, dass man vergessen sollte, dass die Bevölkerung Ungarns viele Jahrhunderte lang bunt und vielfältig war. Zu lange dachten wir, dass wir alles vergessen sollten, was nicht zum gemeinsamen Bild passte. Wir sollten endlich entdecken, dass wir trotz der Unterschiede auch viele Gemeinsamkeiten haben.

Literatur

- ANDERSON, Benedict
2005 *Die Erfindung der Nation*. Frankfurt/Main New York: Campus
- BENKERT, Anton
1838 *Wuth des Elements und Milde des Menschenherzens: Erinnerungsbuch an die verheerende Ueberschwemmung der Städte Pesth und Ofen*. Pesth: Druck Landerer
1844 *Erinnerungsblüten – Eine Sammlung Lebensbilder der Wirklichkeit entnommen*. Pesth: Druck Landerer Heckenast
- FENYVES Katalin
2010 *Képzelt asszimiláció? – Négy zsidó értelmiségi nemzedék önképe*. Budapest: Corvina
- FÓNAGY, Zoltán
1999 Einwohnerzahl der Deutschen im Budapest des 19. und 20. Jahrhunderts. In Wendelin, Hambuch (Hg): *Deutsche in Budapest*. 102–106. Budapest: Deutscher Kulturverein
- GÁLOSFAI Jenőné
2003 *Német földről gyalogszerrel, tutajjal... Braunhaxlerék 300 éve Óbudán. / Zu Wasser und zu Lande aus Deutschland... 300 Jahre der Braunhaxler in Altofen*. Budapest: Óbudai Múzeum

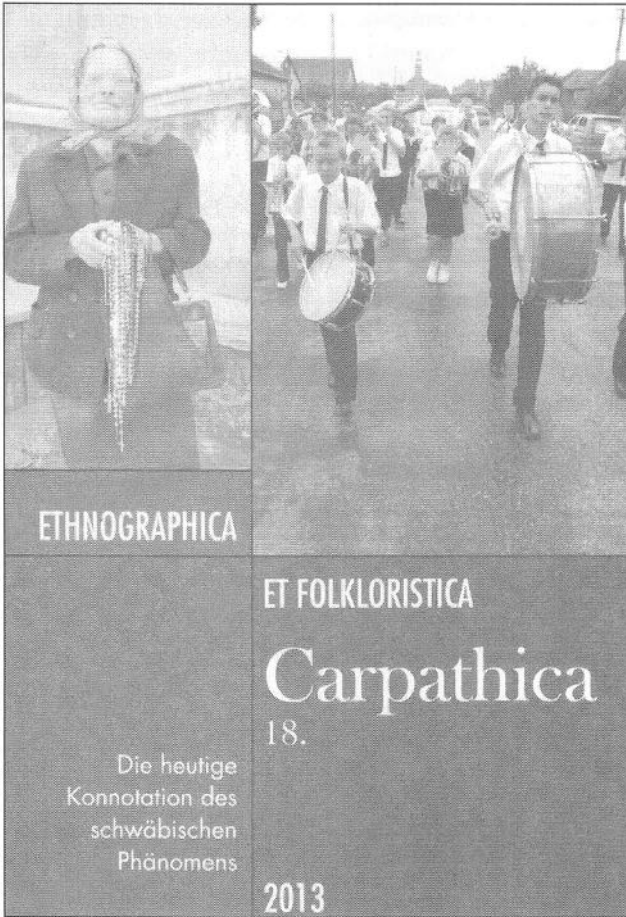
³⁴ Seewann 1992: 154–155.

³⁵ Anderson 2005: 16.

- GOTTAS, Friedrich
1980 Die Deutschen in Ungarn. In Wandruszka, Adam – Urbanitsch, Peter (Hg): *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*. Band III. 1. Teil. 340–410. Wien: Verlag der ÖAW
- HARRER Ferenc
1968 *Egy magyar polgár élete*. Budapest: Gondolat
- KATUS László
2015 A Lex Apponyi. *Rubicon Online* http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/a_lex_apponyi/ (Zugriff: 12.09.2015)
- KERTBENY Károly
1860 *Erinnerungen an Graf Stefan Széchenyi (Manuskript, mit Vorbehalt der Veröffentlichung und Uebersetzung)*. Geneve: Impr Fick
1868 *Spiegelbilder der Erinnerung. Erlebtes, Erschautes, Erdachtes aus den Papieren eines Fünfzigers, befürwortet von Alfred Meißner*. Leipzig: Verlag von Heinrich Matthes
- TAKÁCS Judit
2008 Kerbeny Károly és a magánélet szabadsága. *Holmi*. (A folyóirat online kiadása <http://www.holmi.org/2008/12/takacs-judit-kertbeny-karoly-es-a-maganelet-szabadsaga> Zugriff: 14.04.2015)
- SEEWANN, Gerhard
1992 Siebenbürger Sachse, Ungarndeutscher, Donauschwabe? Überlegungen zur Identitätsproblematik des Deutschtums in Südosteuropa. In Seewann, Gerhard (Hg): *Minderheitenfragen in Südosteuropa. Beiträge der Internationalen Konferenz: The Minority Question in Historical Perspective 1900-1990*. 139–155 München: Oldenbourg

Weitere Quellen

- HARRER Ferenc iratai
Harrer Ferenc iratai. Budapesti Fővárosi Levéltár (BFL), XIV. 31.
- KERTBENY Károly hagyatéka
Kertbeny Károly hagyatéka. Országos Széchenyi Könyvtár (OSZK), Fond 22.
<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:X27X-3HK> (Zugriff: 6.9.2015)
<http://lear3.bparchiv.hu/kozponti/viewrecord.html?id=5019507> (Zugriff: 6.9.2015)
- Testament von *Lebhardt Józsefné* geb. *Staller Rozsina* HU BFL - VII.152 - 1898 – 0779
- Kaufvertrag zwischen *Polgár Lajos*, *Polgár Lajosné* geb. *Jancsik Adél* und *Haschek Lőrinc* HU BFL - VII.162. - 1926 – 0074



*Der Band unserer früheren Konferenz erschien zur Zeit der gemeinsamen Tagung zwischen IVDE und Lehrstuhl für Volkskunde an der Universität Debrecen, 2013.
Das Jahrbuch ist erhältlich:*

*Lehrstuhl für Volkskunde
Universität Debrecen
4032 DEBRECEN
Egyetem tér 1.
UNGARN*