



ETHNOGRAPHICA



ET FOLKLORISTICA

Carpathica

18.

Die heutige
Konnotation des
schwäbischen
Phänomens

2013

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA
CARPATHICA 18.

2013

Ethnographica et Folkloristica Carpathica 18.

Edited by
Melinda Marinka
Róbert Keményfi



Debrecen, 2013

Ethnographica et Folkloristica Carpathica 18.
Műveltség és Hagyomány XXXVI.

Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens

Head of the Editorial Board
Elek Bartha (Debrecen)

Editorial Board
Veikko Anttonen (Turku)
Matthias Gorzolja (Würzburg)
Róbert Keményfi (Debrecen)
Gülray Mirzaoglu (Ankara)
Flavius Solomon (Iasi)

Publisher:
Gyöngyi Karácsony
Director General of University and National Library, University of Debrecen

Publication Sponsored by
OTKA AT 049349, OTKA T 046185, OTKA K 78207
Ethnology Research Group of the Hungarian Academy of Sciences, University of Debrecen

The work is supported by the TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 project.
The project is co-financed by the Social Fund and the European Regional



Development Fund.

ISSN 0139–0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica
ISSN 0580–3594 Műveltség és Hagyomány
ISSN 1219–5065 Collegium Hungaricum Series/Hefte
ISBN 978-963-473-625-7

© Author, 2013

© Department of Ethnology, University of Debrecen, 2013

© Debrecen University Press, University of Debrecen, 2013

Cover photos.

Robert Szűcs, 2006. Swabian Woman Taking Part in a Parish Festival in Căpleni (Romania), Local Festival in Petrești (Romania)

DEPARTMENT OF ETHNOLOGY
UNIVERSITY OF DEBRECEN
Egyetem tér 1.
H-4032 Debrecen
Hungary

DEBRECEN UNIVERSITY PRESS
DEBRECEN
UNIVERSITY OF DEBRECEN
Egyetem tér 1.
H-4032 Debrecen
Hungary

Printed in Debrecen by Kapitális Ltd.

Die heutige Konnotation des
schwäbischen Phänomens



Kirche von Kaplau (Rumänien) – Róbert Szűcs, 2006

Inhaltsverzeichnis

Einführung (<i>Melinda Marinka</i>)	9
---	---

ASSIMILATION – REPRÄSENTATION – IDENTITÄT

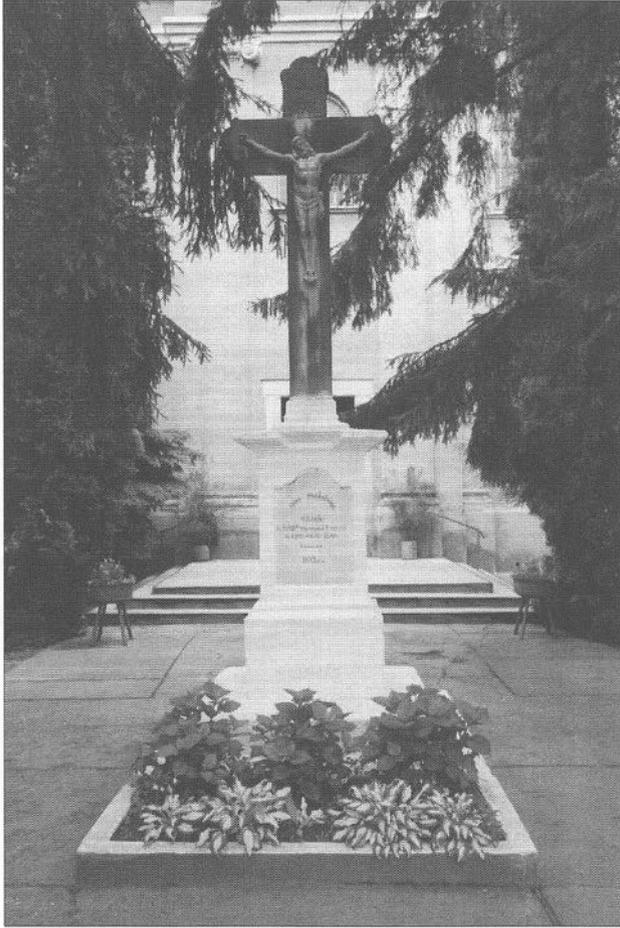
<i>Györgyi Bindorffer</i> : Assimilation und Dissimilation der Ungarndeutschen (Schwaben) in der Vergangenheit und in der Gegenwart	15
<i>Melinda Marinka</i> : Kommunikation und kulturelle Repräsentation der Sathmarer Schwaben in der Diaspora	28
<i>Erzsébet Bódi</i> : Lokale Identitätselemente unter den Szatmarer Schwaben	40
<i>Zoltán Ilyés</i> : Rekonstruktion und Repräsentation der ethnischen Vergangenheit in Metzenseifen	48

RAUM – WISSENSCHAFTSGESCHICHTE – ETHNIZITÄT

<i>Hans-Werner Retterath</i> : Schwäbische Diasporapflege mit Liedern. Hugo Moser und seine sathmarschwäbischen Liederbücher	63
<i>Róbert Keményfi</i> : Volkstumsforscher in Ungarn. <i>Die Erinnerung an die Rolle der SS in der Geschichte der Nationalitätenkartographie von Ungarndeutschen</i>	95
<i>Patrik Tátrai</i> : Between Hungarians and Romanians: Swabians in Sathmar County	116

BILDER – VISUELLE REPRÄSENTATION – RELIGIOSITÄT

Dreifaltigkeitsverehrung der Sathmarer Schwaben – Bilder der Fotoausstellung der Tagung „Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens“ (<i>Fotos: Róbert Szűcs, Text: Melinda Marinka</i>)	141
Fotos der Tagung	156



Sakrales Kleinobjekt vor der Kirche von Terebesch (Rumänien) – Róbert Szűcs, 2006

Einführung

Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens

Das internationale Symposium des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen und der Ethnographischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften an der Universität Debrecen fand vom 20. bis 23. Februar 2008 statt. Die Veranstaltung trug den Titel „*Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens – Theorien, Methoden und Feldforschung*“. Die internationale, dreisprachige Tagung (Deutsch, Ungarisch, Englisch) fasste nicht nur die bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen des Lehrstuhls im sathmarschwäbischen Forschungsfeld zusammen, sondern ermöglichte auch einen Ausblick und Orientierung über den Begriff „Diaspora“. Daneben bot die Konferenz die Möglichkeit zum Austausch über die Erforschung des Revitalisierungsprozesses schwäbischer ethnospezifischer Eigenschaften, zur Erläuterung der gegenwärtigen Tendenzen der Diasporapflege und zur Charakterisierung der Modifikationsfaktoren in der Identitätsbildung.

Referenten unserer Tagung waren zum einen wissenschaftliche Mitarbeiter des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde, Freiburg i. Br. (Deutschland). *Hans-Werner Retterath*, der stellvertretende Leiter des Instituts, interpretierte die Problematik der schwäbischen Diasporapflege im Spiegel der Volksliedersammlung von Hugo Moser. *Csilla Schell* berichtete über die heutigen Tendenzen der Identitätsstiftung mittels neuer und revitalisierter Feste und Bräuche der Ungarndeutschen.

Zum anderen nahmen am Symposium auch unter den Ungarndeutschen und Donauschwaben forschende, ungarische Wissenschaftler teil, die diesen Themenkreis nicht nur aus der klassischen, ethnographischen Perspektive betrachten, sondern auch kulturanthropologische, soziologische und geographische Zugänge benutzen. Nach der Eröffnungsrede von *Elek Bartha*, dem Leiter des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen, stellte *Erzsébet Bódi* die traditionellen Essgewohnheiten der „Schwaben“ dar. Gestützt auf empirische Forschungen und historische Quellen berichtete *Györgyi Bindorffer* über die Problematik von Assimilation und Dissimilation der Ungarndeutschen. Die kartographische Darstellung der Sathmarschwaben zwischen ungarischer und

rumänischer Mehrheit wurde von *Patrik Tátrai* vorgeführt. *Zoltán Ihyés* stellte die Rekonstruktion und Repräsentation der ethnischen Vergangenheit in Metzenseifen unter Bezug auf „donauschwäbische Eigenschaften“ vor. Räumliche Aspekte des ungarischen Nationalismus in der Zwischenkriegszeit und den Zusammenhang mit dem „Schwäbischen Raum“ referierte *Róbert Keményfi*. *Melinda Marinka* zeigte die Kommunikation und kulturelle Repräsentation der Sathmarer Schwaben in der Diaspora und stellte das zurzeit laufende sathmarschwäbische Forschungsprojekt des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Debrecen vor. Ein Teilergebnis dieser Forschungen ist die Fotoausstellung von *Róbert Szűcs*, die die Dreifaltigkeitsverehrung der Sathmarer Schwaben dokumentiert.

Im vorliegenden Band werden sowohl Beiträge zu dieser Tagung (von *Hans-Werner Retterath*, *Patrik Tátrai*, *Melinda Marinka*, *Györgyi Bindorffer* und *Zoltán Ihyés*) mitgeteilt, als auch Beiträge publiziert, die das Thema der Tagung ergänzen. Abgeschlossen wird der Band mit Bildern der schon erwähnten Fotoausstellung von *Róbert Szűcs*, die das sathmarschwäbische konfessionelle Milieu wiedergeben.

Im ersten Abschnitt *Assimilation – Repräsentation – Identität* behandelt *Györgyi Bindorffer* das Phänomen der Assimilierung. Sie gibt einen historischen und nationalpolitischen Überblick und behandelt das Zusammengehörigkeitsbewusstsein und die nationale Einstellung der Schwaben, die Ungarn nicht verlassen wollten. Dies führte zur Assimilation und zur doppelten Identitätsbindung. In diesem Zusammenhang geht die Autorin auf den heutigen Stand der schwäbischen Identitätskonstruktion ein und bespricht die strukturelle Assimilierung, den Mobilitätsboom, die eheliche Assimilierung durch Mischehen und eine Art der Assimilierung auf der Basis der Identifikation. Schließlich kommt die Autorin zu dem Schluss, dass man diesen Prozess auch aus emotionaler Hinsicht untersuchen sollte, und stellt fest, dass die Assimilierung der Schwaben nicht nur eine Brückenfunktion zwischen der ethnischen und der nationalen Identität erfüllt, sondern auch als Katalysator wirkt.

Melinda Marinka hat für ihre Sathmarer Forschungen den Ort Petrifeld (Rumänien) als Ausgangspunkt gewählt, da man hier noch mehrere Ausdrucksformen schwäbischer Eigenschaften antreffen kann. Ein Ergebnis der Untersuchung ist, dass die Sathmarer Schwaben von Generation zu Generation mehrmals in Identitätskrisen gerieten. Diese Krisen können mittels der Begriffe „Kommunikation“, „kulturelle Repräsentation“ und „Diaspora“ beschrieben werden, die sowohl das gruppeninterne als auch das nach außen gerichtete Verhalten charakterisieren. Diese Begriffe definiert die Autorin nicht, sondern beschreibt sie: die Forscherin zählt diejenigen Dilemmas auf, die diese Begriffe im

Rahmen der ethnographischen Forschungen unter den Sathmarer Schwaben bezeichnen. Außerdem stellt sie die ethnische Selbstrepräsentation der Sathmarer Schwaben dar.

Lokale Identitätselemente der Sathmarer Schwaben werden im Aufsatz von *Erzsébet Bódi* aufgeführt. Nach der Darstellung geografischer Wahrzeichen der Sathmarer Region, in der die schwäbischen Umsiedler Heimat gefunden haben, wird die Ansiedlung der Schwaben während der Umsiedlungsperiode 1712–1838 erläutert und die Zerstreuung der Ansiedler im oberen Theiß-Gebiet geschildert.

Zoltán Ilyés charakterisiert die Rekonstruktion und Repräsentation der ethnischen Vergangenheit in Metzenseifen. Hier kann man eine mehrseitige Bindung in ihrer historischen Einbettung recherchieren und in ihrer Auswirkung bis heute beobachten, die die ethnische Eigenschaft und Kultur dieser Gemeinschaft gegen den mehrheitlichen, staatsbildenden, gegen den politischen und nationalen ideologischen Konsens formiert. Diese Identität verändert sich den veränderten Rahmenbedingungen folgend und hat die unterschiedlichen Erfahrungen, Affinitäten und Loyalitätszwänge der Generationen charakteristisch zu integrieren. Man kann zu Recht fragen, wie die Metzenseifer trotz der belasteten Vergangenheit und der Aversion gegenüber Deutschen verbleiben und ihre ethnische Tradition annehmen und pflegen können.

Im Teil *Raum – Wissenschaftsgeschichte – Ethnizität* werden solche Beiträge vorgelegt, die forschungsgeschichtliche, geografische und ethnische Daten im Zusammenhang mit den Schwaben beinhalten. *Hans-Werner Retterath* geht der Frage nach, was es mit Hugo Mosers 1943 herausgegebener Liedsammlung „Volkslieder der Sathmarer Schwaben“ auf sich hat, und behandelt den Kontext, in dem diese Volksliedsammlung entstanden ist. Welche Zwecke wurden mit ihr verfolgt? Was für eine Wirkung hatte sie in der wissenschaftlichen Diskussion des Begriffs „Diaspora“? Der Autor kommt zu dem Schluss, dass die Volkslieder nicht nur Mittel der deutschen Sprachpflege waren, sondern „vielmehr wurden die Lieder als ein zentrales emotionales und kulturelles Bindeglied zur ‚Urheimat‘ instrumentalisiert.“

In seinem Beitrag schildert *Róbert Keményfi*, wie deutsche Volkskundler im Rahmen von der SS geförderter Forschung die geografische Position der Ungarndeutschen mittels ethnographischer Landkarten darstellten, und wie diese Tätigkeit der SS heute in der Erinnerung der Wissenschaftsgeschichte lebt.

Patrik Tátrai behandelt die Veränderung des ethnischen Raums und die Veränderung der Bevölkerungszahl der römisch-katholischen Schwaben im historischen Komitat Sathmar. Der erste Teil seines Beitrags gibt eine historische, ethnische Beschreibung der Schwaben seit ihrer Umsiedlung im 18. Jahrhundert und ihrer Emigration und Assimilation in diesen 300 Jahren bis heute. Der zweite Teil behandelt die Bevölkerungszahl der Schwaben, sowie ihre Assimilation und ihre

ethnischen Zugehörigkeitsprobleme. Die ethnische Identität änderte sich, als sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die ungarische Sprache immer mehr verbreitete; so entstand eine bilinguale Gesellschaft in den einzelnen schwäbischen Gemeinden. Der letzte Abschnitt stellt die historischen Aspekte der interethnischen Kontaktaufnahme zwischen den Schwaben und anderen Bevölkerungsgruppen der erforschten Gemeinden in den Mittelpunkt.

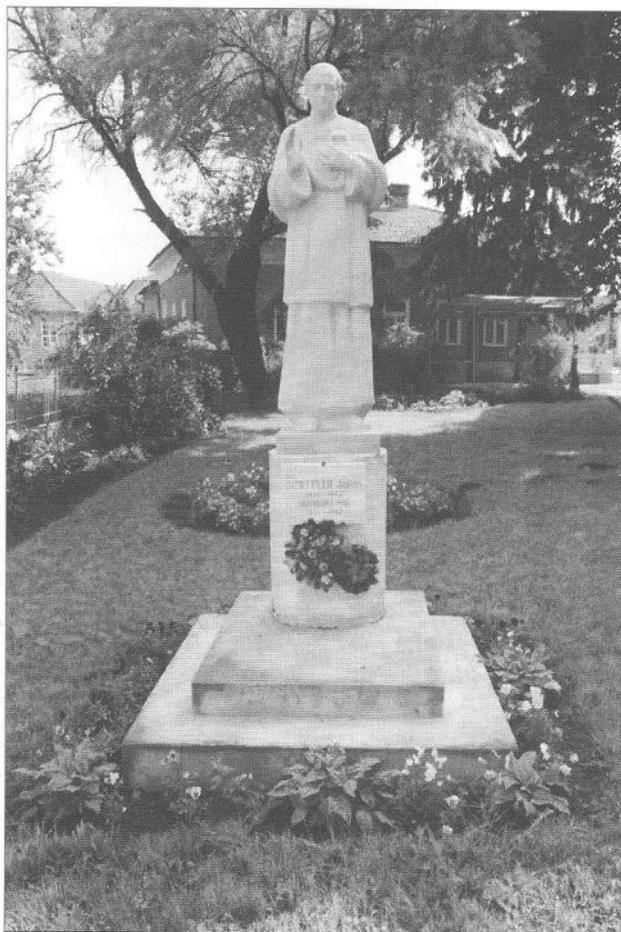
Im abschließenden Teil des Bandes *Bilder – Visuelle Repräsentation – Religiosität* wollen die Herausgeber mit den Bildern der oben schon erwähnten Fotoausstellung von *Róbert Szűcs* zum sathmarschwäbischen konfessionellen Milieu wenigstens zum Teil wiedergeben. Die Verehrung der Dreifaltigkeit kann man als eine neuartige Entwicklung im konfessionellen Leben der Schwaben ansehen. Es entstand eine neue Möglichkeit religiöse Identität darzustellen. Die häufigsten und gesellschaftlich wichtigen Ausdrucksformen der religiösen Identität sind das regelmäßige Gebet und der starke Glaube, was sich im regelmäßigen Besuch der Kirche und in lokalen und regionalen Wallfahrten ausdrückt. Die Sathmarer Schwaben nehmen an sakralen Veranstaltungen, an religiösen Festen gern teil; die in diesem Band dokumentierte Dreifaltigkeitsverehrung ist ein Beispiel, an dem man die mehrseitige Einstellung der Sathmarer Schwaben zu ihrer Religion und der dadurch ermöglichten Darstellung und Stärkung ihrer ethnischen Zugehörigkeit kennenlernen kann.¹

Melinda Marinka

¹ Unterstützung unserer Konferenz: Ethnographische Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften an der Universität Debrecen; Ethnographische Arbeitsgruppe der Akademischen Kommission Debrecen; Stiftung Pro Renovanda Cultura Hungariae; Stiftung Universitas Debrecen; Ungarischer Staatlicher Wissenschaftlicher Forschungsfonds: OTKA AT 049349, OTKA K78207.

Assimilation – Repräsentation –
Identität

GYÖRGYI BINDORFFER
MELINDA MARINKA
ERZSÉBET BÓDI
ZOLTÁN ILYÉS



Denkmal von János Scheffler in Kalmandi (Rumänien) – Róbert Szűcs, 2006

Assimilation und Dissimilation der Ungarndeutschen (Schwaben) in der Vergangenheit und in der Gegenwart

Der Titel meines Referats könnte auch heißen: Assimilierung oder Überleben. Ab Anfang der Reformzeit in Ungarn im ersten Teil des 19. Jahrhunderts, als die ungarische Sprache erneuert und sowohl als Staatsprache als auch als Nationalsprache angesehen wurde, wurde das Schicksal des Ungarndeutchtums durch diese Vorgänge bestimmt.

Während der Reformzeit Ungarns in den 1820er- und 1830er-Jahren war das Hauptziel der Nationalisierungspolitik, Ungarisch als eine Nationalsprache durchzusetzen; unter anderen konnten nur diejenigen der Nation angehören, deren Muttersprache ungarisch war.

Eric Hobsbawm hat darauf aufmerksam gemacht, dass die ethnische Zugehörigkeit und der Sprachgebrauch gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu zentralen Kriterien der Nationenbestimmung avancierten.¹

Die Kolonisation, d.h. die Migration der Deutschen nach der Türkenherrschaft nach Ungarn, dauerte während des ganzen 18. Jahrhunderts an. In dieser Zeit wanderten die Deutschen aus dem einen Teil nach dem anderen Teil des Deutsch-Römischen Reichs Josephs II., sprachen Deutsch und lebten ihr gewöhnliches Leben als Bauern weiter. Wie in ihrer ursprünglichen Heimat, in einem anderen Herzogtum oder Fürstentum, arbeiteten sie auf den Feldern vom Morgen bis zum Abend.

In Oberungarn und in Transsylvanien lebte aber bereits seit dem Altertum eine Schicht deutscher Bürger, die Sachsen genannt werden. Im 19. Jahrhundert wanderten aus den verschiedensten Teilen Deutschlands und Österreichs weitere Deutsche, unter anderen Bürger, Industrielle, Handwerker und Intellektuelle, nach Pest, Buda, Pressburg. Diese Städte konnten im 19. Jahrhundert als deutsche Städte angesehen werden.

Diese zwei Gruppen der Deutschen hatten keine Kontakte zueinander, so erfolgte ihre Assimilation in verschiedenem Tempo und in verschiedener Zeit, vom Grad der Assimilation nicht zu reden.

¹ Hobsbawm 2005: 122.

Das deutsche Bürgertum thematisierte bereits recht früh – nicht zuletzt beeinflusst durch die literarische Propaganda – die Frage des Heimatlands und der ihm gegenüber bestehenden Pflichten. Der Patriotismus äußert sich im loyalen Staatspatriotismus der Untertanen. Der Begriff der Heimat wird in diesem Zusammenhang mit dem Begriff des Staats gleichgesetzt, wobei „das Attribut ‚patriotisch‘ gleichbedeutend mit dem Wort ‚vaterländisch‘ ist”.² Das deutsche Bürgertum hält sich laut dem Recht des Heimatlands für „nationalisierte” Ungarn, und nennt sich selbst „Nationalungarn”. „Das in unsere Heimat eingesiedelte Deutschtum wurde nicht zum Mittel gegen das Ungarntum, sondern es passte sich innerlich und äußerlich dem Ungarntum an [...] da herrscht volle Eintracht zwischen beiden”.³

Während das deutsche Bürgertum seine Kontakte zu Österreich und Deutschland aufrechterhielt, wurden die Verbindungen der Schwaben zu ihrer ehemaligen Heimat nach ihrer Ansiedlung abgebrochen. Das Fehlen der gemeinsamen Grenze verhinderte die Aufrechterhaltung der Verbindungen. Das schwäbische Bauerntum war in der neuen Heimat sprachlich und kulturell isoliert und nahm an der nationalen Entwicklung des Deutschtums nicht teil. Um diese Mängel zu kompensieren, hatte es keine andere Wahl als die sich herausbildenden Institutionen des ungarischen Staates sowie später das Symbolsystem der ungarischen Staatlichkeit zu übernehmen.

Die traditionellen Anhaltspunkte der Schwaben zur Gruppenbildung und zur Selbstkategorisierung, die in ihrer ursprünglichen Heimat gegolten hatten, verloren in der neuen Umgebung naturgemäß ihre Gültigkeit. Sie wechselten die Heimat und mussten sich daher als sich von anderen abgrenzende Minderheit in einer Umgebung neu definieren, in der eine auf dem mythischen Abstammungsbewusstsein basierende, das Wesen der sprachlich-ethnischen Kulturnation betonende Ideologie vorherrschte. Diese Ideologie schloss die Minderheiten von Anfang an aus der Nation aus und registrierte sie als Nationalitäten, die sich gleichsam als „Fremdkörper“ festgesetzt hatten.

Die kulturelle und sprachliche Entwicklung der Deutschen in der Gegend war vielen, häufig einander widersprechenden Einflüssen ausgesetzt. Einmal wollte sie die ungarische Mehrheitspolitik madjarisieren, lehnten sie dies aber ab, so mussten sie sich als Fremdelement im Körper des Ungarntums, als aus der ungarischen Nation Ausgestoßene fühlen.

So war es bis zum 19. Jahrhundert nicht einmal theoretisch möglich – obwohl das ungarndeutsche Bürgertum bereits stark mit dem Ungarntum „verschmolzen“ war –, dass sich das schwäbische Bauerntum an dem Prozess der Herausbildung,

² Pukánszky 2000: 18.

³ Pukánszky 2000: 23–24. Über die Herausbildung des „Hungarus“-Bewusstseins siehe bei Seewann 2000.

Verbreitung und Festigung der ungarischen nationalen Identität beteiligte und dass es sich das ungarische Nationalbewusstsein aneignete. Die Herausbildung einer eigenen nationalen Identität der Schwaben wurde in dieser Zeit auch durch Faktoren wie die fehlende Kenntnis der ungarischen Hochsprache verhindert.

Im 19. Jahrhundert kam es zu einer entscheidenden Wende in der Frage der Nation und der nationalen Identität. Die ungarndeutsche bürgerliche Intelligenz „stellte in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts die geistigen Errungenschaften des Ungarntums in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungsweise“ und wurde so zum treuen Anhänger der ungarischen Nation und aus dem guten Patrioten ein begeisterter Landsmann.⁴ Wie die gebildeten Schichten des ungarndeutschen Bürgertums konnten auch die schwäbischen Bauern den nationalen Kategorien der Ungarn keine eigenen nationalen Kategorien entgegensetzen, mit denen sie sich hätten identifizieren können. Das ungarndeutsche Bürgertum und die schwäbischen Bauern glaubten deswegen die fehlende Staatlichkeit nicht durch eigene nationale Bestrebungen, sondern durch die Akzeptanz der ungarischen Staatlichkeit realisieren zu können. Während, mit Ausnahme der Schwaben, die Minderheiten Ungarns dem Weg der Dissimilation folgten, d.h. sie wollten eigene Staaten bilden, akzeptierten die Ungarndeutschen den ungarischen Staat.

Obwohl die „ortsgebundenen“ schwäbischen Bauern die Muster der in den 1840er Jahren begonnenen Assimilierung des mobilen ungarndeutschen Bürgertums nicht in großer Zahl übernommen hatten, stellten sie sich 1848 an die Seite der ungarischen Revolution. „Das Gefühl des ungarischen Patriotismus überschreitet die städtischen Grenzen und breitet sich auf die Massen der auf dem Lande lebenden Schwaben, so auch auf die im 18. Jh. angesiedelten, in Südungarn lebenden Bauern und Handwerker aus“.⁵ Der Patriotismus wurde auf diese Weise bei den Bauern mit der Akzeptanz der Staatlichkeit verknüpft. Bei den Schwaben, die die Assimilierung noch vor sich hatten, waren die auf gemeinsamer Heimatliebe beruhende Opferbereitschaft, der Patriotismus und der Kampf für die Freiheit die ersten Anzeichen dafür, dass sie nunmehr bereit waren, die ungarische nationale Identität als ihre eigene zu akzeptieren. Der Patriotismus war für die Ungarndeutschen moralische Motivation und Legitimation nationaler Gefühle. So wurde Patriotismus gemeinsam mit Heimatliebe zur zentralen Kategorie der nationalen Ideologie der ungarndeutschen Bürger und Bauern. Die Heimatliebe verband sich mit der nationalen Bewegung von 1848/49 und der Staatlichkeit, die die Verkörperung des nationalen Gedankens war.

Es ist notwendig zu betonen, dass die Schwaben keine homogene sprachlich-kulturelle Gruppe bildeten. Infolgedessen endete das ethnisch bestimmbare Zusammengehörigkeitsbewusstsein meistens an der Grenze des Geburtsorts. Jene

⁴ Pukánszky 2000: 32.

⁵ Bellér 1981: 95.

Verbindungen, „die die Grenzen des Geburtsdorfes überschritten“, waren ungarisch.⁶ Durch die Ausübung der katholischen Religion und auf der Grundlage des gemeinsamen historischen Schicksals entwickelten die Schwaben im Laufe des 19. Jahrhunderts tiefe Wurzeln im Donaubecken und erzielten einen breiten Konsens mit der Mehrheit der Bevölkerung in Bezug auf die politische Zugehörigkeit und die Loyalität zu Staat und Heimat.

Das sich wahrscheinlich am frühesten herausbildende Element der nationalen Identität ist die Loyalität gegenüber der Nation. Ihre Herausbildung hat eine gemeinschaftliche und nachvollziehbare Vorgeschichte. Das kollektive Erlebnis, das die Grundlage für die Loyalität gegenüber der ungarischen Nation war, bestand in der durch das Haus Habsburg erfolgten Unterdrückung, die sowohl die Ungarn als auch die ungarndeutschen Bürger und Bauern betraf.⁷ Das Ziel der Revolution und des Freiheitskampfes von 1848/49, die gemeinsamen Probleme zu lösen, führte zu einer Annäherung von Schwaben, Deutschen und Ungarn. Die Ungarn, die deutschen Handwerker und die schwäbischen Bauern hatten alle unter dem Scheitern des Freiheitskampfes zu leiden. Das geteilte historische Schicksal wirkte gleichzeitig als verbindende Kraft zwischen den verschiedenen Ethnien. In dieser Zeit verbreitete sich in Bogdan/Dunabogdány folgende Identitätsauffassung: „*Wir sind ungarische Schwaben.*“ Aufgrund der Einheit von Staat und Heimat, der Identifikation mit dem Attribut *ungarische Schwaben* und des Patriotismus verankerte sich das Gefühl der Loyalität gegenüber der ungarischen Nation im Bewusstsein der schwäbischen Minderheit.

Die Logik der Assimilierung sowie die Identifizierung mit dem Staat bzw. die Loyalität diesem gegenüber schränkt im Prozess der Nationenbildung die Wahlfreiheit der Minderheit bezüglich der Identität, d.h. die Identitätsfreiheit der ethnischen Minderheiten, ein. Die Akzeptanz der ungarischen Staatlichkeit an sich deutet noch nicht auf eventuell bestehende Assimilierungsabsichten der schwäbischen Bauern hin. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfügten die Schwaben noch über keine feststehende Formel im Hinblick auf die Konstruktion der doppelten Identität, obwohl erste Ansätze dazu vorhanden waren. Die ungarische Staatsbürgerschaft wurde, insbesondere vom ungarndeutschen Bürgertum, nicht als Zwang, sondern als Möglichkeit zur Assimilierung empfunden und so wurde die Beziehung zwischen Minderheit und Mehrheit seltener von Loyalitätskonflikten belastet.

Die ungarische Staatsbürgerschaft bedeutete für die Schwaben weder die Beseitigung der Unterschiede hinsichtlich Kultur und Abstammung, noch Konflikte bzw. Rivalität zwischen Staatsbürgerschaft und Nationalität. Für die Schwaben sind,

⁶ Seewann 1992: 304.

⁷ Für diese Loyalität gab es allerdings auch wirtschaftliche Gründe, da die Befreiung der Bauern von der Leibeigenschaft in der Mitte des 19. Jhs. auch die Schwaben betraf.

anders als bei anderen ostmitteleuropäischen Gruppen, die ungarische Staatsbürgerschaft und die Zugehörigkeit zur ungarischen Nation deckungsgleich. Die Legitimierung der Zugehörigkeit zur ungarischen Nation erfolgt bei der älteren Generation nicht durch die Abstammung oder durch die Beteiligung an der als homogen bezeichneten ungarischen Nationalkultur, sondern durch Staatsbürgerschaft und Heimatliebe. Die Staatsbürgerschaft und der Kontext der Heimatverbundenheit beheben die Mängel der Staaten- und Heimatlosigkeit. Dadurch wird die Integration in die ungarische Hochkultur, die emotionale Identifizierung mit ihr und letztlich die Assimilierung ermöglicht. Ungar zu sein bedeutet in Bogdan/Dunabogdány, neben der Erfüllung der Kriterien der Staatsbürgerschaft und der Heimatliebe, ein „fleißiger Staatsbürger der Heimat zu sein“, „immer für sein Land zu arbeiten“ und „nie dem eigenen Land Schaden zufügen zu wollen“. Die Schwaben wollten auch in der Zeit der Vertreibung ihr Heimatland Ungarn nicht verlassen. „Wir Schwaben waren immer gute Ungarn. Wir wurden hier geboren, wir haben für das Land gearbeitet und möchten hier am Fuße der Berge von Bogdan zur letzten Ruhe gebettet werden.“

Das Zusammenleben von Minderheit und Mehrheit brachte es also, wenn auch langsam, mit sich, dass die Minderheit die Kultur der Mehrheit allmählich immer besser kennenlernte. Der Prozess der Assimilierung wurde in Gang gesetzt, doppelte Identitätsbindungen entstanden und die bis dahin für selbstverständlich gehaltenen Schemata für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe verloren ihre Gültigkeit. Auf diese Weise erfolgte auch die Aneignung einer anderen Art von Wissen. Dieses Wissen ermöglichte, dass die zwischen den Gruppen bestehenden Konflikte entschärft wurden und dass sich die Minderheit unter den in ihrer neuen Heimat herrschenden Verhältnissen zurecht fand. Es handelte sich also um einen bewussten Lern- und Internalisierungsprozess. Es kam „zum Erwerb neuer Kenntnisse und neuen Orientierungswissens sowie zur Sinngebung“,⁸ was zur Verringerung der kulturellen Distanz zwischen den sich voneinander unterscheidenden Lebensstilen und Verhaltensweisen von Mehrheit und Minderheit führte. Im Zuge der mit der Mehrheit gemeinsam erlebten Geschichte und als Folge des Entstehens einer Schicksalsgemeinschaft wurden die Angehörigen der Minderheit Teilhaber an einem gemeinsamen wirtschaftlichen und kulturellen Universum. Sie wurden dadurch auch am Wissen der anderen Gruppe, an den Mustern ihrer Urteilsbildung und an den von ihr getroffenen Zuschreibungen beteiligt. Diesen Prozess fasst Gordon (1964) in einem siebenstufigen Assimilierungsschema zusammen, dessen erste 4 Stufen für uns wichtig sind.

Heute sind die Schwaben in Ungarn „eine Minderheit ohne eigenes Profil und ohne eigene Sprache [...] Sie befinden sich in einem fortgeschrittenen Stadium der

⁸ Heckman 1992: 167.

Assimilierung”.⁹ Aus eigener Erfahrung kann ich bestätigen, dass sich die Schwaben, besonders wegen des fortgeschrittenen Stadiums ihrer Assimilierung, in Bezug auf ihre Perspektiven für das Überleben als ethnische Minorität in einer Krisensituation befinden. „Die Assimilierung wurde vom Staat ganz bewusst gefördert. Ungarische Familiennamen sowie die Kenntnis der ungarischen Sprache brachten bei der Bewerbung für sämtliche staatlichen Stellen Vorteile”.¹⁰ Vor dem Zweiten Weltkrieg war der Druck der Mehrheit hauptverantwortlich für die Assimilierung. In der Nachkriegszeit wurde die schwäbische Minderheit aktiver. Trotz alledem ist der Prozess der vollständigen Assimilierung, durch Anwendung von Überlebensstrategien, bis zum heutigen Tag weder auf der individuellen noch auf der Gruppenebene abgeschlossen.

Was die Gegenstände ihrer Alltagskultur anbelangt, haben sich die Schwaben völlig assimiliert. Das typisch schwäbische Bauernhaus, die Tracht, die Haushaltsgeräte etc. – früher Symbole des Andersseins – haben ihren eigentlichen Bedeutungsgehalt eingebüßt. Ihre „bäuerlichen“ Kleider tragen die Schwaben heutzutage nicht mehr. Die traditionellen schwäbischen Häuser sind heute entweder Denkmäler einer längst vergangenen Epoche oder sie werden, dem veränderten Geschmack und der modernen Zeit entsprechend, umgebaut. Bauernmöbel werden nicht mehr hergestellt. Typisch schwäbische Beschäftigungen, Gerichte und Traditionen sind verschwunden. Schwäbische Redewendungen, Lieder und Sprüche sind in Vergessenheit geraten. Die Tracht, die Haushaltsgeräte, Einrichtungsgegenstände, Gerätschaften sowie andere Relikte der Vergangenheit wurden im Museum untergebracht. In ihrer Esskultur dominieren die ungarischen Speisen. Traditionelle schwäbische Gerichte kochen sie nur in den seltensten Fällen.

Für die Übernahme der geistigen Werte der Mehrheitsgesellschaft sowie zum Verständnis und zur Deutung der neuen, als selbstverständlich vorausgesetzten kulturellen Wissensbestände ist die Kenntnis der Sprache der Mehrheit unerlässlich. „Die Sprache erlaubt die kontinuierlich stattfindende, notwendige Objektivierung, innerhalb derer das alltägliche Dasein einen Sinn erhält”.¹¹ Der Zugang zu Informationen, Arbeitsplätzen und wirtschaftlichen Ressourcen ist von der Teilhabe am gemeinsamen kulturellen und sprachlichen Raum abhängig.

Die Schwaben haben der sprachlichen Assimilierung keinen Widerstand geleistet. Zum Widerstand hätte es nur dann kommen können, wenn die schwäbische Sprache in der Lage gewesen wäre, bei allen Generationen ihre muttersprachlichen Funktionen zu erfüllen. Im Prozess des Wechsels von einer Sprache zur anderen befinden sich die Schwaben derzeit in einem Zustand, der

⁹ Seewann 1992: 304.

¹⁰ Bonifert 1997: 10.

¹¹ Berger-Luckman 1966: 22.

durch Bilingualität bei Dominanz der zweiten, also der ungarischen, Sprache gekennzeichnet ist. Gleichzeitig bewegen sie sich auf die neue Einsprachigkeit zu.¹² Dieser für den Prozess charakteristische, sog. passive Bilingualismus wird als eindeutiges Indiz für die Annäherung an den Zustand der Einsprachigkeit gewertet.¹³ Nach 1945 waren für die sprachliche Assimilierung utilitaristische Gesichtspunkte ausschlaggebend.

Der Wechsel vom Schwäbischen zum Ungarischen bedeutet im Fall der ungarndeutschen Minderheit nichts anderes als die Befriedigung jenes legitimen Bedürfnisses nach Integration, das von den Angehörigen der Minderheit verlangt, sich so zu verhalten und auf dieselbe Art und Weise zu denken, wie die Mitglieder der Mehrheit. Der Sprachenwechsel ist eine Strategie der gesellschaftlichen Mobilität, die persönliche Interessen widerspiegelt und auch von praktischen Werten motiviert wird. Dieser Prozess wird durch zielstrebiges Verhalten, den Versuch sich wirtschaftlich, politisch und kulturell in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren sowie durch die Wichtigkeit und Notwendigkeit der Teilnahme am gesamtgesellschaftlichen Kommunikationsgeschehen determiniert. Auf der Gruppenebene bedeutet das, dass sich die Schwaben in der sprachlichen Dimension nicht mehr von der Outgroup unterscheiden können.

„Nach einer Weile wird sich das Identitätsbewusstsein nicht mehr auf sprachliche Kriterien stützen“.¹⁴ Der Verlust der Sprache bedeutet nicht zugleich den Verlust der Kultur, die tief in der Persönlichkeit verwurzelt ist und dadurch ihren eigenen Fortbestand sichert. Der Zerfall oder das Verschwinden der ethnischen Gruppe sowie die Zerstörung des gruppeninternen Zusammenhalts ergeben sich nicht zwangsläufig aus dem Verlust der ursprünglichen Muttersprache.¹⁵ Die ethnische Minderheit kann in ihrem Brauchtum, in ihrer Musik und in ihren Tänzen weiterleben. Neben diesen folkloristischen Aspekten besteht sie aber noch in ihrer Religion, in ihren Moralvorstellungen, in ihren Werten und Normen, in ihrem Lokalpatriotismus und in ihrem historischen Bewusstsein fort. Da die schwäbische Gemeinschaften sich, in sprachlicher Hinsicht, aufzulösen scheinen, gewinnen die zuletzt genannten kulturellen Elemente für den gruppeninternen Zusammenhalt an Bedeutung. Für die Akkulturation der Minderheit ist keine offene Haltung seitens der Mehrheitsgesellschaft notwendig. Konsequenterweise ist es für das Individuum nicht unbedingt erforderlich, sich von seiner alten Bezugsgruppe zu trennen und sich eine neue zu suchen. Auf der nächsten Stufe der Assimilierung im Modell von

¹² vgl. Kiss 1995.

¹³ vgl. Romaine 1989.

¹⁴ Herman-Imre 1987: 528.

¹⁵ Györi-Nagy 1985, Bindorffer 1997b, 1998.

Gordon spielen diese Offenheit und Akzeptanz seitens der Mehrheitsgesellschaft sehr wohl eine wichtige Rolle.

Strukturelle Assimilierung – Mobilität

Die zweite Stufe der Assimilierung kann nur auf individueller Ebene erforscht werden. Dabei geht es um die Aufnahme der Angehörigen der Minderheit in die Institutionen und Klubs der Mehrheitsgesellschaft. Hier kommt es zu einem Wechsel der Referenzgruppe. Die strukturelle Assimilierung lockt, im Hinblick auf das Individuum, mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Vorteilen. Die Akkulturation führt nicht zwangsläufig zur strukturellen Assimilierung. Sie erfolgt jedoch vor dieser und ebnet den Weg zur gesellschaftlichen Integration und Mobilität.

Diese Mobilisierung hat selbstverständlich ihren Preis. Der mit ihr einhergehende Wandel der Werte sowie die Neudefinierung des vermeintlich Selbstverständlichen können zur völligen Aufgabe des eigenen Selbst führen. Unter den Deutschen kam es zu einer derartigen Selbstaufgabe nur in jenen Fällen, in denen der Einzelne aus dem Dorf wegzog und seine Kontakte zur ursprünglichen Gemeinschaft aufgab.

Vor dem Zweiten Weltkrieg war die Mobilität aufgrund der Geschlossenheit der deutschen Dorfgemeinschaften äußerst gering. Das Fehlen der gesellschaftlichen Mobilität verhinderte jene zwangsläufig mit der Mobilität einhergehenden Einflüsse der Moderne, die die traditionellen Bindungen gelöst und die kohäsiven Kräfte der Gemeinschaft geschwächt hätten. Der andere Grund für diese Immobilität und Geschlossenheit dieser Gemeinden war die Chancenungleichheit und gesellschaftliche und politische Ausgrenzung in einem Umfeld, das fest entschlossen war die Schwaben zu madjarisieren und diesbezügliche Erwartungen hatte, denen wiederum die Dorfbewohner nicht immer entsprechen wollten. Eine wichtige Voraussetzung für die Mobilität war die Madjarisierung der Namen, was in Bogdan/Dunabogdány auf erbitterten Widerstand der Gemeinschaft stieß. Nur die wenigsten waren zu derartigen Namensänderungen bereit. Um mobil zu werden, musste man sich also zuerst assimilieren.

Nach der Neuregelung der politischen Verhältnisse in der Nachkriegszeit wurden die Hindernisse für die Mobilität beseitigt. Modernisierungsschübe und der beginnende Verfall traditioneller Gemeinschaften haben die Möglichkeiten zur Mobilität sowohl generationenübergreifend, als auch innerhalb einer Generation gesteigert. Die generationenübergreifende Mobilität kann bei den Vertretern der älteren und mittleren sowie der mittleren und jüngeren Generation beobachtet werden. Die generationeninterne Mobilität war am ehesten, ohne Rücksicht auf das

jeweilige Geschlecht, für die Angehörigen der mittleren Generation typisch. Bei der älteren Generation haben vor allem die Männer acht Klassen Grundschule oder sogar die Mittelschule absolviert. In den 1960er Jahren legten immer mehr Deutsche die Reifeprüfung ab und gingen sogar auf die Universität. Folglich nahmen sie auch Stellen in den benachbarten Städten an und pendelten fortan zwischen Wohnort und Arbeitsplatz hin und her. Man kann für diese Zeit von einem regelrechten Mobilitätsboom sprechen.

Die älteste Generation war von der strukturellen Assimilierung kaum betroffen. Der Grund dafür war, dass zwar viele acht Klassen Grundschule absolviert, aber nur sehr wenige die mittlere Reife, geschweige denn einen Hochschulabschluss erworben hatten. Bei der mittleren Generation war die strukturelle Assimilierung durch die Schulausbildung und die Wahl eines außerhalb des Dorfes gelegenen Arbeitsplatzes gleichsam vorgezeichnet. Da die Vertreter dieser Generation bewusst und jenseits der Grenzen ihres Heimatdorfs am Leben der Ungarn teilnahmen, wurden neben den Schwaben auch die Ungarn zu ihrer Bezugsgruppe. Ich habe mehrere Schwaben der mittleren Generation kennengelernt, die Firmenchefs, Ingenieure oder Ärzte waren oder an einer Universität unterrichteten.

Die eheliche Assimilierung – Mischehen

Die Frage der Mischehen kann nur auf der individuellen Ebene untersucht werden. Diese Stufe der Assimilierung bezieht sich nur auf emotionale Dimensionen. Vor dem Zweiten Weltkrieg duldete man aufgrund der strengen Normen der Gruppe, die die biologische Kontinuität der Dorfgemeinschaft sichern sollten, keine Fremden. Die Partnerwahl wurde von der Gemeinschaft ebenfalls streng reglementiert.

Vor 1945 waren Ungarn, die in schwäbische Dorfgemeinschaften eingeheiratet hatten, die Ausnahme. Zu der ersten schwäbisch-ungarischen Hochzeit im Dorf kam es Anfang der 1950er-Jahre.

Bei den Angehörigen der mittleren Generation kommen Mischehen öfters vor. Es tauchte ein neues Phänomen auf, das in vielen Fällen die Partnerwahl innerhalb der Dorfgemeinschaft unmöglich machte und vor allem die Frauen betraf. Die Rede ist von „Diplomierten, die sich in andere Diplomierte“ verliebten. In der jüngeren Generation richtet sich die Partnerwahl ausschließlich nach der Gefühlswelt der Jugendlichen. Die traditionellen Normen werden von ihnen überhaupt nicht mehr beachtet. Unterschiede bei Abstammung, Nationalität und Religion haben keine Auswirkungen auf die Paarbeziehungen.

Assimilierung auf der Basis der Identifikation

Die der Nation gegenüber empfundene Loyalität ist das früheste Element in der Entwicklung der nationalen Identität. Vorbedingungen dieser Entwicklung sind das Verhalten von Gemeinschaften sowie Prozesse des Bewusstwerdens. Der Beitritt zu einer Schicksalsgemeinschaft ist von assimilierender Kraft und fördert die auf der Identifikation beruhende Assimilierung. Im Zuge dieses Vorgangs entwickelt die Minderheit ein Gefühl der Zugehörigkeit zu und des Zusammenhalts mit der Mehrheit (*sense of peoplehood*).

Ihrem Wesen nach bedeutet diese Stufe der Assimilierung nichts anderes als den Erwerb nationaler Wissensbestände auf individueller Ebene. Dieser Wissenserwerb beruht zunächst auf emotionalen Motiven. Sind erst einmal die emotionalen Fundamente gefestigt, können die Elemente der nationalen Identität bewusst erworben und die kognitiven Bestandteile der nationalen Identität kennengelernt werden. Ein gebildeter Schwabe der mittleren Generation meinte dazu: *„Die unmittelbare Nachkriegszeit ausgenommen, wurden die Schwaben von den Ungarn immer akzeptiert. Damals ging es aber nicht um die Ungarn, sondern um Fragen der Politik [...]. Mit Ausnahme dieser Zeit habe ich nie das Gefühl gehabt, benachteiligt worden zu sein. Meine schwäbische Abstammung sieht man mir nicht an. Sie steht mir nicht gleichsam auf die Stirn geschrieben. Und wer sie nicht kennt, hält mich für einen Ungarn. Ich werde aber auch dann akzeptiert, wenn ich meine wahre Herkunft preisgebe.“*

Zusammenfassung

Williams (1991) stellt in seiner These fest, dass die Herausbildung des Nationalgefühls der ethnischen Minoritäten von der Logik des Assimilierungsprozesses, der Identifizierung mit dem Staat bzw. der Loyalität ihm gegenüber abhängt. In diesem Sinn kann die Assimilierung eine Brücke zwischen der ethnischen und der nationalen Identität bauen.

Bei eingehender Untersuchung dieser Frage stellte ich fest, dass diese Brückenfunktion zwar, abhängig von der jeweiligen historischen Epoche und der jeweiligen Gesellschaftsschicht, mit unterschiedlicher Intensität erfüllt werden konnte, die dadurch errichtete Brücke war jedoch nur dann stabil, wenn sie auf freiwilligen und emotional sicher verankerten Pfeilern stand. Hinsichtlich des deutschen städtischen Bürgertums, der Handwerker und der Bourgeoisie war dies auf jeden Fall erfüllt.

Der historische Rückblick und insbesondere die Teilnahme der Schwaben am Freiheitskampf bzw. an der Revolution von 1848/49 bezeugen, dass nicht einmal die Kenntnis der ungarischen Sprache unbedingt erforderlich war, um bei den

Schwaben das ungarische Nationalbewusstsein zu erwecken und ihnen in steigendem Maße das Gefühl der Zugehörigkeit zum ungarischen Volk zu vermitteln. Das Entstehen dieses ungarischen Nationalgefühls war vielmehr durch das Erleben des gemeinsamen historischen Schicksals, das für Handlungsbedarf sorgte, durch den Kampf um die gemeinsame Heimat und Patriotismus bedingt.

Das gemeinsame Schicksal und die Teilnahme an den nationalen Angelegenheiten bildeten im Falle des deutschen städtischen Bürgertums die emotionalen, die Dimension von Verlust und Gewinn die kognitiven Grundlagen der schnellen Assimilierung. Da diese Gewinn-Verlust-Rechnung im Wirtschaftsleben der schwäbischen Bauern nicht zum Ausdruck kam, war der Weg zur Assimilierung beschwerlich und alles andere als geradlinig. Die emotionale Identifizierung mit ihrer ungarischen Heimat jedoch ebnete gleichzeitig den Weg zur gefühlsmäßigen Internalisierung der Identifikation mit der ungarischen Nation. Daraus folgt, dass im Fall der Schwaben, die ihre geschlossene Dorfgemeinschaft praktisch bis zum Zweiten Weltkrieg aufrechterhalten hatten, die Aneignung des die nationale Identität betreffenden Wissens nicht von der Assimilierung abhing.

Als notwendige Strategie der Anpassung ist die Assimilierung am Beginn stets ein bewusst ablaufender Prozess. Dieser Prozess kann, neben wirtschaftlichen Interessen, auch noch durch die emotionale Identifizierung mit dem kollektiven Gedächtnis der Mehrheit sowie mit ihren Werten und Einstellungen beschleunigt werden. Bei der Herausbildung der nationalen Identität geht die Entwicklung der emotionalen Dimension aber immer jener der kognitiven Dimension voraus. Im Zuge der Entwicklung der emotionalen Dimension entsteht bei der Minderheit das Gefühl, dass sie aufgrund der mit der Mehrheit gemeinsamen historischen Erfahrungen und aufgrund eines mit ihr gemeinsamen Schicksals Mitglied eines gemeinsamen „gesellschaftlichen und politischen Universums“ geworden ist. Die Assimilierung der Schwaben, ihre „Orientierung und Sinngebung“ vollzog sich vor allem auf dieser emotionalen Basis. Erst in weiterer Folge konnten sie auch am „wirtschaftlichen Universum“ teilhaben. Während für die Assimilierung bewusst ablaufende Prozesse und bestimmte Interessen ausschlaggebend sind, gibt es für die Entwicklung der nationalen Identität in erster Linie emotionale Motive. Das im Laufe der Assimilierung erworbene Wissen kann für die Entstehung der nationalen Identität eine Identifikationsbasis schaffen, jedoch nur dann, wenn neben der Aneignung dieses Wissens auch die emotionale Identifikation möglich ist. Die Absicht, eine nationale Identität zu entwickeln, kann dazu führen, dass Assimilierungsprozesse begrüßt und, falls schon im Gange, beschleunigt werden. Diese Absicht ist aber keine Voraussetzung für den Beginn der Assimilierung. Die sprachliche Assimilierung zur Befriedigung des Kommunikationsbedarfs, sowie die Übernahme der materiellen Kultur können auch ohne die Elemente der nationalen Identität erfolgen. Bestimmte Elemente der nationalen Identität können, falls der

Mangel an ihnen akut sein sollte, auch trotz Isolierung und fehlender Mobilität übernommen werden. Nach dem Ende der Isolierung und mit zunehmender Mobilität kann sich der Prozess der Assimilierung indes vollends entfalten.

Die Angehörigen der älteren Generation waren der Überzeugung, dass sie sich in ihren alltäglichen Angelegenheiten und in ihrer Lebensführung weitestgehend assimiliert, d.h. an die Ungarn angepasst hatten. Könnte der Prozess der Assimilierung in eine emotionale und eine materielle Dimension aufgeteilt werden, wäre möglich „ein emotional bedingtes Schwabentum und ein materiell bedingtes Ungarntum“ zu unterscheiden.¹⁶ Die Vertreter der mittleren Generation, die hinsichtlich ihrer Schulausbildung einer höheren Gesellschaftsschicht angehören und über einen höheren gesellschaftlichen Status verfügen als ihre Eltern, berichteten, dass ihr schwäbischer Charakter an ihrer Arbeitsmoral und ihrer Liebe zu den kulturellen Traditionen deutlich wird. Darüber hinaus empfanden sie sich in ihrer Lebensführung nicht als von den Ungarn verschieden. Die Angehörigen der jüngeren Generation wissen ganz genau, wo die Grenzen ihrer ethnischen Gruppe verlaufen, sie berücksichtigen diese jedoch nur, sofern es nicht ihren Interessen schadet. Die Grenzen zwischen dem „Wir“ und dem „Sie“ verschwimmen bei ihnen völlig. Es ist eine nicht zu verleugnende Tatsache, dass von der jüngeren Generation die Gepflogenheiten ihrer Großeltern im Bezug auf die Regelung der interethnischen Beziehungen und der Partnerwahl bzw. die streng reglementierte Lebensführung nicht übernommen wurden. Die Assimilierung in der mittleren und der jüngeren Generation wird ebenfalls durch die Kreuzkategorisierung gefördert. Für das ungarische Nationalbewusstsein der Schwaben sind neben einer gefühlsmäßigen Bestimmtheit auch pragmatische Gesichtspunkte charakteristisch, d.h. Ungar zu sein, schafft Aufstiegsmöglichkeiten in der gesellschaftlichen Hierarchie.

Was die Assimilierung im Hinblick auf das Verhältnis zwischen ethnischer und nationaler Identität anbelangt, ist festzustellen, dass die Entwicklung eines nationalen Selbstbewusstseins und die Internalisierung der einzelnen Elemente dieses Selbstbewusstseins den Assimilierungsprozess fördern kann, ohne dass gleichzeitig die ethnische Identität zwangsläufig aufgegeben werden muss. Der Wunsch der Minderheit nach Partizipation und Mitspracherechten in einer Mehrheitsgesellschaft verdrängt nicht notwendigerweise das Bewusstsein der ethnischen Herkunft oder das Gefühl der Zugehörigkeit zur eigenen ethnischen Gruppe.

Auf meine ursprüngliche Hypothese bezogen muss ich feststellen, dass die Assimilierung im Falle der Schwaben nicht nur lediglich eine Brückenfunktion zwischen der ethnischen und der nationalen Identität erfüllt, sondern auch wie eine Art Katalysator wirkt.

¹⁶ Bindorffer 1997a: 406.

Quellen

- BELLÉR Béla
1981 *A magyarországi németek rövid története*. Budapest: Magvető Kiadó
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas
1966 *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday
- BINDORFFER Györgyi
1997a Double identity being German and Hungarian at the same time. *New Community*. 23.(3). 399–411.
1997b Nyelvében él az etnikum. Identitás, nyelvi és kulturális reprezentáció egy magyarországi sváb faluban. *Szociológiai Szemle*. 2. 125–141.
1998 No Language, no Ethnicity? *Review of Sociology. Special Issue*. 143–157.
- BONIFERT Márai (szerk.)
1997 *Kitelepítettek és hazatérők. (A dunabogdányi svábok kálváriája)*. Dunabogdány: Polgármesteri Hivatal
- GORDON, Milton M.
1964 *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin*. New York: Oxford University Press
- GYŐRI-NAGY Sándor
1985 Nyelvállapot és nemzeti tudat Brennbergbánya németajkú lakossága körében. In Verseghi György (szerk.): *A magyarországi nemzetiségek kulturális, tudati jellemzői*. 113–205. Budapest: Allami Gorkij Könyvtár / Művelődéskutató Intézet
- HECKMANN, Friedrich
1992 *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag
- HOBBSAWM, Eric
2005 *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main
- KISS Jenő
1995 *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
- PUKÁNSZKY Béla
2000 *Német polgárság magyar földön*. Budapest: Lucidus Kiadó
- ROMAINE, Susan
1989 *Bilingualism*. New York: Blackwell
- SEEWANN, Gerhard
1992 Die nationalen Minderheiten in Ungarn. *Südost-Europa*. 41.(5). 293–325.

Kommunikation und kulturelle Repräsentation der Sathmarer Schwaben in der Diaspora

Die Existenz einzelner ethnischer Minderheiten hängt von dem Wissen über die Einheit, dem Bewusstsein der gemeinsamen Herkunft, von der „geschichtlichen Vergangenheit“ ab, die mittels Stammesmythen und historischer Legenden erkannt wird.¹ In der älteren interethnischen Forschung bedeutet Herkunft den ersten Ausgangspunkt eines Volkes, die Grundlage des ethnischen und kulturellen Bewusstseins. Aber wie stand es mit denjenigen Volksgruppen, die als Diaspora einer nationalen oder ethnischen Gruppe in den Wirkungsbereich einer fremden Nation und/oder einer unbekannteren ethnischen Einheit gelangt waren? Was passierte mit den umgesiedelten Gemeinschaften, deren Verschmelzung oder Segregation ethnographisch mit den Begriffen Assimilation oder Dissimilation beschrieben wird? Kann man diese ethnische Ansammlungen, früher „Sprachinseln“ genannt, als Diaspora bezeichnen? Bis wann können wir – quantifizierend und zeitlich gemeint – über Diaspora sprechen, und wie kann man diesen Begriff im Zusammenhang mit kulturellen Repräsentationen verwenden? Kann man heute über Zugehörigkeitsabsicht sprechen, wenn eine ethnische Gruppe, die sich mit einer bestimmten Bezeichnung definieren lässt, ihre ethnische Zugehörigkeit Tag für Tag nachweisen soll? Streben diese Gruppen nach nationaler Identität, wenn sie Sehnsucht nach der Heimat haben? Liegt die Wiederherstellung ethnischen Bewußtseins im Interesse des Erhalts lokaler Identität? Streben ähnliche Gruppen nach Assimilierung oder Dissimilierung untereinander? Kann man die Äußerungen ethnischer Identität als Kommunikation verstehen? Unterstützt kulturelle Repräsentation diese Kommunikationen?

Diese Fragen stellten sich, als ich die Erforschung der Sathmarschwaben² begann. Meine Hypothesen waren, dass die Einwohner der sarthmarschwäbischen

¹ Die Forschung der Verfasserin wurde vom Johannes-Künzig-Institut, Freiburg, der Ethnographischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften an der Universität Debrecen und dem ungarischen Staatlichen Wissenschaftlichen Forschungsfonds OTKA AT 49349 unterstützt.

² Nach dem Ende des Freiheitskampfes von Ferenc Rákóczi II. (1711) standen die Dörfer des Komitats Sathmar entvölkert und leer, und so erlangte Graf *Sándor Károlyi* – der größte Landbesitzer im Komitat Sathmar – die Erlaubnis des Kaisers Schwaben anzusiedeln. Die Ansiedler aus dem Gebiet des heutigen Baden-Württemberg kamen ab 1712 in die Umgebung von Großkarol. Es entstanden 31 schwäbische Siedlungen, deren Mehrheit in Rumänien liegt, drei

Dörfer wegen ihrer Lage an der ungarisch-rumänischen Grenze schwäbische und ungarische Elemente aus dem ehemaligen traditionellen Kulturzusammenhang der Umsiedler in Spuren erhalten haben. Innerhalb meines Forschungsgebiets habe ich Petrifeld³ (Rumänien) ausgewählt, da man hier mehrere Ausdrucksformen schwäbischer Eigenschaften finden kann. So sprechen einige Bewohner des Dorfes noch heute schwäbisch, aber die Mehrheit der Sathmarschwaben benutzt die ungarische Sprache, und einige, die eine stärkere nationale Loyalität zu Deutschland haben, erlernten das Deutsche. Ein Ergebnis meiner Feldforschung ist, dass „die Schwaben“ von Generationen zu Generationen mehrmals in Identitätskrisen gerieten. Bei der Erforschung dieser Krisen waren die Begriffe „Kommunikation“, „kulturelle Repräsentation“ und „Diaspora“ sinnvoll, um sowohl interne als auch nach außen gerichtete Prozesse zu beschreiben. Diese Begriffe möchte ich nicht definieren, sondern eher nur diejenigen Dilemmata aufzählen, die diese Begriffe im Rahmen der ethnographischen Forschungen unter den Sathmarer Schwaben betreffen. Außerdem werde ich die ethnische Selbstrepräsentation der Sathmarer Schwaben – genauer: der Bewohner von Petrifeld –, die nach Rehabilitation ihrer ethnischen Identität streben, darstellen.

Wenn man über die Sathmarer Schwaben als ethnische Minderheit spricht, muss man fragen, ob sie statt Minderheit eher als Diaspora bezeichnet werden können, wenn wir die engen Beziehungen zu Deutschland in Betracht ziehen und die folgenden Gedanken von Alois Moosmüller aufnehmen: „Im Unterschied zur multikulturellen Gesellschaft pflegen die ethnischen Gruppen in einer diasporischen Gesellschaft auch weiterhin enge Beziehungen mit ihren Herkunftsländern und fühlen diesen gegenüber weiterhin Loyalität.“⁴ Aufgrund der Loyalität zur alten Heimat strebt die Diaspora die Verbindung mit dem Herkunftsland an und will die Kontakte auf mehreren Ebenen ausbauen. Durch verschiedene Treffen werden Kontaktaufnahmen erleichtert. Aber über welche

befinden sich im heutigen Ungarn. Neben der vermischten ungarischen und rumänischen Kultursphäre der schon ansässigen Bevölkerung wirkten sich geschichtliche Veränderungen auf die Lebensumstände aus. Die Bewohner sind heutzutage zwei- oder dreisprachig. Mit dem Namen „Sathmarer Schwaben“ bezeichne ich die ehemaligen Umsiedler und die Nachkommen der Siedler, die bis heute in dem Sathmargebiet leben, und diejenigen Sathmarer, die eine schwäbische Herkunft haben, aber wieder in Deutschland oder anderswo in der Welt leben. Synonym verwende ich folgende Wörter: Sathmarschwaben, Sathmarer Schwaben, Nachkommen der Schwaben in Sathmar, Nachkommen der Sathmarer Schwaben.

³ Die Gemeinde Petrifeld liegt im nordwestlichen Teil Rumäniens, im westlichen Teil des Komitats Sathmar, 13 km entfernt von der Stadt Großkarol. In den historischen Quellen wird sie zuerst im 14. Jahrhundert erwähnt. Als Folge der türkischen Herrschaft in Ungarn und der Epidemien wurde die Gemeinde bis 1692 entvölkert. Kurz nach einer mäßigen Besiedlung durch Ungarn wurde Petrifeld von württembergischen Schwaben besiedelt. Heute liegt die Bevölkerungszahl bei etwa 1600 Einwohnern. Im Jahr 2002 stellten die Nachkommen der ehemaligen schwäbischen Siedler laut der Volkszählung die Mehrheit.

⁴ Moosmüller 2002: 14.

Diaspora sprechen wir nun? Ein Teil der schwäbischen Bewohner des Sathmargebiets bildet ebenfalls eine Diaspora hinsichtlich ihrer Loyalität zu Deutschland. Als Nachkommen der ehemaligen schwäbischen Umsiedler bildeten sie als Sathmarer Schwaben die schwäbische Diaspora von Deutschland. Die Migranten aber, die nach Deutschland umzogen, bildeten ebenfalls eine Diaspora in Deutschland, weil sie ihre Loyalität zu Petrifeld beibehielten. Sie sind also eine Dispora von Sathmarschwaben. Beide Gruppe können wir als Diaspora bezeichnen, wenn wir die Begriffserklärung von Waltraud Kokot in Betracht ziehen: „Der Begriff ‚Diaspora‘ findet sich vorwiegend dort in der Selbstdefinition sozialer Gruppen, wo diese – sei es durch Kommunikationstechnologien, ökonomischen Austausch oder verkürzte Reisewege – auf ihr Herkunftsland, wie auf weltweit zerstreute Gemeinden derselben Herkunft Einfluß anstreben.“⁵

Wenn wir über die Interaktion zwischen Migranten und daheimgebliebenen Sathmarern sprechen, müssen wir auf das Phänomen der Kommunikation reflektieren, um die sathmarschwäbische Ethnizität besser erklären zu können. Die Veränderung des Begriffs „Diaspora“ und die bedeutende Rolle der Kommunikation bei den Sathmarer Schwaben hängen also stark mit ihren Migrationsformen zusammen. Seit der Ansiedlung der Schwaben in Petrifeld vor 300 Jahren traten verschiedene Formen der Migration auf. Die Umsiedlung der württembergischen Schwaben ins Sathmargebiet trug schon zur Modifikation der Identität bei, führte jedoch nicht zu einer völligen Veränderung des ethnischen Bewusstseins. Die kognitive Orientierung der Schwaben auf die neuen Verhältnisse wurde durch die freie Migration, die ausschließlich innerhalb des Komitats Sathmar stattfindet, noch verstärkt. Eine bedeutende Veränderung brachte aber ausgerechnet die Migrationsform, die an keine Bewegung geknüpft und ethnisch motiviert war, als die Grenzen nach dem ersten Weltkrieg verändert wurden. Diese Modifikation wurde wegen der Deportation nach dem zweiten Weltkrieg verstärkt, deren Folge war, dass sich die Bindungsmuster der ungarischen und deutschen Nation gegenüber modifizierten. Die Magyarisierung der Namen reflektiert das Problem der ethnischen Migration, als deren Ergebnis man heute Menschen mit schwäbischer Abstammung in Petrifeld antrifft, von denen einige eine deutsche und andere eine ungarische Nationalidentität haben. Das Set der Migrationsformen wurde durch die Möglichkeit der Annahme der rumänischen Staatsbürgerschaft und durch den EU-Beitritt noch komplexer, da die Landesgrenzen an Bedeutung verloren.⁶

Hinsichtlich der Migrationsformen der Petrifelder Schwaben muss ich den Zeitraum der letzten 20 Jahre besonders hervorheben, in dem sich nicht nur eine Migrationswelle nach Deutschland, sondern auch ein Remigrationsprozess zurück

⁵ Kokot 2002: 31.

⁶ Marinka 2008.

zum Heimatort in Rumänien entwickelte. Die Migrationsmöglichkeiten der Petrifelder nach Deutschland eröffneten sich in der Zeit der politischen Wende. Ein Drittel der Bevölkerung Petrifelds siedelte nach Deutschland um. Die Petrifelder Schwaben hatten ein sehr positives Bild vom Westen und glaubten, aufgrund ihrer deutschen Ethnizität in Deutschland leicht ihren Lebensstandard verbessern zu können. Sie wollten aber ihren Geburtsort Petrifeld dennoch nicht vergessen und so entstand die sogenannte „Sommer-Remigration“ aus Deutschland nach Rumänien. Die Migration aus Rumänien nach Deutschland und die Remigration kann man noch heute beobachten.

Im Zusammenhang mit dieser Migration entstand die Erscheinung des sogenannten Heimwehtourismus und der Identitätsstiftung, was sich in der lokalen Bindung der in Deutschland lebenden Sathmarschwaben zum ehemaligen Heimatort oder in dem Ausbau von Erinnerungsräumen äußert. Es entstand der Bedarf an Reisen nach Rumänien und man kann beobachten, dass die Rekonstruktion ethnischer Zugehörigkeit versucht wird. Mehrere Reisende fuhren Anfang der 1990er-Jahre mit dem Bus in Gruppen „nach Hause“, heutzutage ist es häufiger, dass sie mit ihren eigenen Familien mit dem Auto reisen. Die Reisenden stimulieren nicht nur den eigenen, sondern auch den Erinnerungshorizont der Daheimgebliebenen. Bei den in Rumänien Gebliebenen spielt die Identitätsstiftung oder das Streben nach der Revitalisierung ihrer ehemaligen ethnischen Eigenschaften in den letzten 20 Jahren eine neue, sehr wichtige Rolle. Die in Deutschland lebenden Sathmarer und die daheimgebliebenen Schwaben fingen an, solche Ausdrucksformen zusammen auszugestalten, die ihre ethnische Zugehörigkeit repräsentieren können. In diesen Bestrebungen nach Repräsentation spielen Kommunikation und ihre Mittel eine wichtige Rolle.

1. Räume der Repräsentation

Die ethnische Zugehörigkeit kann man durch verschiedene Stufen der Kommunikation ausdrücken. Die visuellen Erscheinungen bedeuten auch eine Repräsentationsmöglichkeit, deshalb sind wichtige Elemente der Identitätsstiftung diejenigen Räume, die als Symbol des Schwabentums das Erleben des Zusammengehörigkeitsgefühls ermöglichen. Zu diesen Symbolen gehören Geräte und Kleinobjekte im sakralen Raum, Grabdenkmäler, die Denkmäler der Umsiedlung, einzelne Kapellen und Kirchen. Hier muss man die Museen und Heimatmuseen erwähnen, die nicht nur als Repräsentationsmittel erscheinen, sondern die mit ihren Gastbüchern u.a. die Kontaktaufnahme zwischen Daheimgebliebenen und den ehemaligen Bewohnern eines Dorfs ermöglichen und statistisch beweisen.

Eine besondere Kategorie sind die Denkmäler für Deportierte, die als symbolische Räume des Gedächtnisses fungieren. Diese Denkmäler oder Marmorschilder wurden häufig aus den Spenden der ehemaligen Einwohner, die schon nach Deutschland migriert waren, finanziert und oft auf dem Friedhof oder im Kirchhof aufgestellt. Ihre Funktion besteht nicht nur in der Erinnerung, sondern auch in der Darstellung der ethnischen und lokalen Bindung der Sathmarschwaben. Diese Objekte sind auch für die Daheimgebliebenen sehr bedeutend und stellen eine symbolische Expansion der Schwaben in der Äußerung der ethnischen Identität dar.⁷ Aufgrund der Veränderung der Staatsgrenzen nach dem Zweiten Weltkrieg modifizierte sich das kollektive historische Bewusstsein der Minderheiten, und der Mangel an stabiler historischer Kontinuität beeinflusste die Entwicklung der Identität.⁸ Solche instabilen historischen Situationen – deren verbalen Ausdrucksformen sind: „...als wir zu Ungarn gehörten...“ oder „...als wir Ungarn sein sollten, waren wir Ungarn, als wir Schwabe sein sollten, dann waren wir Schwaben...“ – erschüttern die zuvor festen Orientierungspunkte und werden als Ungewissheitsgefühl erlebt. So stellt sich die Frage: „Wohin gehören wir?“. So kann man den Anspruch an die Bestimmung des eigenen spezifischen Charakters und der Unterschiede beobachten. Um es mit den Worten von Zoltán Fejős zu formulieren: die Benennung der Tatsache der Deportation ist zum Einen eine symbolische Genugtuung für die Unschuldigen, und ist zum Zweiten eine Meinungsäußerung, in der die Denkmäler als Memento dienen, und uns erinnern, dass solch ein tragisches Geschehen nie mehr vorkommen dürfe.⁹

2. Gesellschaftliche Motivationen in der Repräsentation

Die Erinnerung hat aber nicht nur historische Motivationen, sondern kann auch gesellschaftliche, kommunale, kollektive und konfessionelle Indikatoren haben. In dieser Hinsicht muss man das größte Fest der Sathmarschwaben, das Kirchweihfest „*kirbáj*“ erwähnen. Das Kirchweihfest ist in der sathmarschwäbischen Frömmigkeit die bedeutendste Zusammenkunft der Familie und des gesellschaftlichen Lebens. So ähnelt sich funktionell die „*kirbáj*“ den Kirmessen, die in anderen donauschwäbischen Gebieten vorkommen. Formen und Ablauf des Kirchweihfests der Sathmarschwaben unterscheiden sich aber von denen anderer donauschwäbischer Feste. Eine Besonderheit der „*kirbáj*“ ist, dass das Fest von den Sathmarer Schwaben immer genau an demselben Tag veranstaltet wird, an dem die Einweihung der Kirche erfolgte, also an dem Namenstag des Schutzpatrons. Hier

⁷ Vgl. Fejős 1996: 133.

⁸ Fejős 1996: 128.

⁹ Fejős 1996: 133.

entwickelten sich weniger profane Sitten als in mehreren anderen donauschwäbischen Gebieten.¹⁰ In diesem Sinn sprechen wir über einen konservierten Brauch, der die Möglichkeit bietet, die lokale, regionale und kollektive ethnische Identität zu repräsentieren. Die festlichen Liturgien sind ein Raum des kollektiven Gedächtnisses, in dem die Historie der Sathmarschwaben von der Umsiedlung bis zur näheren Vergangenheit vorgeführt wird. Das Fest ist nicht nur den Daheimgebliebenen, sondern auch den in Deutschland lebenden Sathmerer Schwaben wichtig. Diejenigen, die die Möglichkeit haben zum Fest des Heimatortes zu fahren, nehmen immer am Kirchweihfest teil. Daneben feiern die in Deutschland lebenden Sathmarschwaben das Fest ihrer Heimatorte jedes Jahr in Deutschland auch. Diese Veranstaltungen sind die sogenannten *Schwabentreffen*, die immer am nach der „*kirbáj*“ folgenden Wochenende der jeweiligen Heimgemeinde stattfinden. Es kommt öfters vor, dass einige Leute beide Veranstaltungen besuchen. Die Sathmarschwaben, die aus Petrifeld nach Deutschland umsiedelten, treffen sich jedes Jahr im Kolpinghaus in München. An diesem Treffen nehmen fast alle ehemaligen Petrifelder aus allen Gebieten Deutschlands teil, um sich gemeinsam zu erinnern und ihre Zusammengehörigkeit als Sathmarer Schwaben auszudrücken. Manchmal kommt es vor, dass eine Gruppe der Daheimgebliebenen an dieser Veranstaltung teilnimmt. So bleibt der Kontakt zwischen den Daheimgebliebenen und den schon in Deutschland lebenden Sathmarschwaben dauerhaft.

Die Kommunikation zwischen den Daheimgebliebenen und ehemaligen Petrifeldern ist eine wichtige Ausdrucksmöglichkeit des Zusammengehörigkeitsgefühls, das sich in Festen verkörpert. In dieser Situation entsteht der Bedarf nach Kommunikation. So entwickelt sich die Basis für einen interkulturellen Dialog¹¹ zwischen den ehemaligen und daheimgebliebenen Petrifeldern, die an unterschiedlichen Kultursphären teilhaben. Die Nachkommengenerationen der Ehemaligen und Daheimgebliebenen können wir schon als „Fremde“ bezeichnen, da zwischen ihnen kulturelle Unterschiede erscheinen. Diese Kommunikation zwischen den „Fremden“, die beide aber eine schwäbische Herkunft haben, kann man als interkulturell bezeichnen. Dieser Kontakt ermöglichte den Ausbau der Städtepartnerschaft zwischen Grafrath¹² (Deutschland) und Petrifeld. An dieser

¹⁰ Vgl. Gehl 2005: 518.

¹¹ „Interkultureller Dialog“ kann zwischen zwei Kulturen, zwischen Vertretern verschiedener Länder, Nationen und ethnischer Gruppen stattfinden. Die gegenwärtige Kommunikationsform zwischen beiden Kultursphären beinhaltet durchaus eine wechselseitige Beeinflussung. Die wechselseitige Wahrnehmung beider Kulturregionen setzt den Austausch von Ideen, Kenntnissen und Erfahrungen übereinander voraus.

¹² Die Gemeinde Grafrath liegt im oberbayerischen Landkreis Fürstentfeldbruck, etwa 30 km westlich von München. Im Jahr 1972 wurde die heutige Gemeinde aus den vormals eigenständigen Gemeinden Unteralling und Wildenroth gebildet. Die Kleinstadt Grafrath umfasst ca. 4000

Kommunikation nehmen natürlich nicht nur die Nachkommen der ehemaligen Petrifelder, sondern auch diejenigen Grafrather teil, die keine Sathmarschwaben sind.¹³ Diese Partnerschaft verkörpert die „Orientierungsfunktion und grenzüberschreitende Funktion“¹⁴ der interkulturellen Kommunikation. Die Orientierungsfunktion bedeutet hier die ethnische Migration, auf deren Basis schließlich die Kontaktaufnahme durch die Remigranten aufgebaut werden konnte. Die deutsche Loyalität motivierte die daheimgebliebenen Petrifelder, Kontakte zu einer deutschen Kleinstadt aufzubauen. Die grenzüberschreitende Funktion der interkulturellen Kommunikation manifestiert sich in gemeinsamen Programmen der Partner. Zum Beispiel treten beim Fußballwettbewerb ehemalige Petrifelder gegen Petrifeld an.

3. Nonverbales/deskriptives Mittel der Repräsentation

Neben den gesellschaftlichen Veranstaltungen und Räumen gehören die deskriptiven Narrative und Schriften zu den Erinnerungsräumen. Die Autoren dieser Schriften schreiben in ihren eigenen Sprachen über ihre Gesellschaft. So stellen auch Publikationen und Bücher Gedächtnisräume dar. Ähnliche Funktion erfüllen virtuelle Räume im Internet. Sie präsentieren die Bindung zum gegebenen Ort, den man persönlich nicht erreichen kann. Wenn die zwischen-menschlichen Kontakte verloren gehen, kann der Text die Hindernisse der verbalen Kommunikation beseitigen, da der geschriebene Text Zeit und Raum überwindet.¹⁵

Zu den Äußerungen kollektiver Identität und lokaler Bindung der Sathmarschwaben gehören die sogenannten *Heimatbücher*. Diese dokumentieren den Heimatort in dem Zustand, in dem er verlassen wurde. Der Leser bekommt das Bild vermittelt, das der Autor als letztes erlebt hat, und an das er sich erinnert. Die Heimatbücher beinhalten Landkarten, Hausnummern, Namen der Eigentümer der Häuser und die Namenliste der ehemaligen Siedler. Die Bücher haben eine feste

Einwohner. Berühmt sind ihre Wallfahrtskirche St. Rasso, ihr forstwissenschaftlicher Versuchsgarten und verschiedene Persönlichkeiten wie zum Beispiel der Historiker Heinrich Rubner oder der Komponist Carl Orff. Die Feuerwehr von Grafrath hat zwar eine lange Tradition, sie wurde aber als Freiwillige Feuerwehr erst 1983 gegründet. Städtepartnerschaften pflegt die Gemeinde neben anderen europäischen Städten auch mit Petrifeld und Polgárdi (Ungarn).

¹³ Man kann den Kontakt zwischen Petrifeld und Grafrath folgendermaßen charakterisieren: Beide Gemeinden möchten ihren Horizont erweitern, indem sie bestimmte Elemente der anderen Kultur in ihr eigenes Sozialgefüge integrieren. Von interkulturellem Dialog kann man erst dann sprechen, wenn er nicht nur auf den einfachen Austausch von Informationen beschränkt ist, „sondern die eigene[n] Interesse[n] und Bedürfnisse für die Wahrnehmung des Anderen mit zu thematisieren bereit ist.“ Hippler 1996: 38.

¹⁴ Ronneberger 1989: 22.

¹⁵ Keszeg 1998: 622.

thematische Ordnung, in der die Geschichte des Dorfes und der Schule, das gesellschaftliche Leben, der Glaube und das konfessionelle Leben, Feste und Bräuche dargestellt werden.¹⁶ Die Sathmarer Heimatbücher beschreiben auch die negativen Erlebnisse der Deportation. Die Autoren dieser Werke stammen meistens aus Sathmar oder haben eine schwäbische Herkunft und stellen die Weichen für die weitere ethnographische Erforschung der Sathmarer Schwaben. Meistens sind die Autoren unter den schon in Deutschland lebenden Sathmarer Schwaben zu finden, die das Schreiben aus Sehnsucht nach dem Heimatort begonnen haben. Diese Schriftsteller sind „Spezialisten der schriftlichen Kultur“¹⁷. Der Schriftsteller stellt den Text aus seinem Gedächtnis her und bietet dem Leser einen Gedankengang dar, der sich aus den Erlebnissen und der Kultursphäre des Autors speist, mit denen sich der aus dem gleichen ethnischen Umfeld/Atmosphäre stammende Leser identifizieren kann. Für die „Fremden“ ist es eine neue Erfahrung. Durch die Heimatbücher kann man aber nicht nur die kulturelle Beeinflussung des Autors erfahren. Unter anderem lernen wir durch die intertextuellen Verhältnisse der Schrift die früher herausgegebenen Publikationen und Quellen kennen. Deshalb dienen diese Bücher, neben ihrer Repräsentationsfunktion, auch als Quellen über den Schwaben.

Diese Texte sind meist einfache, deskriptive Mitteilungen, die von den eigenen ethnischen Organen, Spezialitäten, gesellschaftlichen Eigenschaften, religiösen Einstellungen und Bräuchen/Festen handeln. Sie beweisen die Existenz einer Ethnie. Innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe haben sie eine respektierte Rolle und drücken die ethnische/nationale Loyalität aus. Einige Heimatbücher von den Sathmarschwaben als Beispiel: *Die Geschichte von Scheindorf* (Rumänien) schildert die Geschichte des Dorfs zwischen 1780–1970, bearbeitet von Stefan Schmied.¹⁸ 1973 wurde das historische Werk über Unterhamroth (Rumänien) von Stefan Berndli herausgegeben.¹⁹ Josef Czumbil beschrieb das Dorf Fienen (Rumänien).²⁰ Ernst Hauler teilte seinen Beitrag über Großmaitingen (Rumänien) 1994 mit. Ein Jahr später beschrieb er Terebesch und 1997 hat Hauler das Heimatbuch von Darotz (Rumänien) vorgestellt.²¹ Die Tätigkeit von Rudolf Merli sollen wir nicht außer Acht lassen, da er über Petrifeld und über Fienen (Rumänien) ein Heimatbuch zusammengestellt hat.²²

Es gibt noch weitere Publikationen, die meistens von Autoren sathmarschwäbischer Herkunft stammen und wissenschaftliche Anerkennung gefunden haben.

¹⁶ Ilyés 2003.

¹⁷ Siehe mehrere Werke von Vilmos Keszeg. Vgl. Keszeg 1999, 2002, 2005.

¹⁸ Schmied 1970.

¹⁹ Brendli 1973.

²⁰ Czumbil 1975.

²¹ Hauler 1994, 1995, 1997.

²² Merli 1999, 2000.

Sie sind meist Historiker, Linguisten und Germanisten. Ihre Mitteilungen wurden zu Grundlagenwerken der sathmarschwäbischen ethnographischen Forschungen, die bis zur Jahrtausendwende mehrmals bearbeitet und gedruckt wurden. Ihre Werke kann man oft auf dem Regal der Sathmarschwaben finden. Einige Beispiele sind: 1927 wurde von Johannes Straubinger das Schicksal der oberschwäbischen Siedler im Südosten Europas unter dem Titel *Die Schwaben in Sathmar* zusammenfassend dargestellt.²³ Carl Müller berichtete 1932 über die Wirtschaftsgeschichte der deutschen Siedlungen bei Sathmar in Rumänien.²⁴ 225 Jahre nach der Umsiedlung der Schwaben erschien 1937 der Aufsatz von Otto Schwab.²⁵ Das Problem der Assimilation und des Magyarisierungszwangs wurden von Sepp Pfeiffer 1940 beschreiben.²⁶ Die *Schicksalgeschichte* der Sathmarschwaben beschrieb Stefan Schmied. Er stammt aus Belting und er hat die Schulgeschichte der Schwaben dargestellt; er skizzierte 1976 die Geschichte des schwäbischen Lebensstandards in der Zwischenkriegszeit. Diese Beschreibung wurde von ihm zwei Jahre später auf die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg ausgedehnt.²⁷ Unter der Leitung von Helmut Berner wurde 1984 die Rundbriefsammlung von Ferdinand Flesch herausgegeben. Diese Rundbriefe berichteten über den sozialpolitischen Stand in den Dörfern, über die Migration nach Deutschland, über die Verschleppung nach Russland, die Geschichte der Kirche und des Schulwesens in den Dörfern und über ausgezeichnete Persönlichkeiten der Sathmarer Schwaben. Zur gründlichen geschichtlichen Fachliteratur der Sathmarer Schwaben zählt auch das Werk von Stephan Vönház: Die Deutsche Ansiedlung im Komitat Sathmar von 1931. Die deutschsprachige Ausgabe des Werkes 1987 ist mit dem Namen von Stefan Koch verbunden.²⁸ Die Mehrheit der hier aufgezählten Werke wurde ein Teil der kulturellen Repräsentation der Sathmarer Schwaben. Hierher gehören, aber thematisch vielfältiger, die sogenannten *Heimatbriefe*. Diese periodischen Schriften behandeln alle Themen, die bei den Heimatbüchern vorkommen, und geben dazu Familiennachrichten über die Daheimgebliebenen und allgemeine staatliche und politische Kurzmeldungen. So sind neben den klassischen Bräuchen und Festen des Lebenslaufs – wie Geburt, Heirat, Beerdigung – häufigste Themen der Heimatbriefe nationale Fragen, die Zugehörigkeits- und Identitätsprobleme der in Deutschland lebenden Sathmarschwaben. Der *Sathmarer Heimatbrief* erscheint ab 1962, Stefan Schmied war lange Jahre der verantwortliche Herausgeber. Der heutige Herausgeber Helmut Berner hat mit seinen Aufsätzen die Palette der „Identitätsbildung“ und „-stiftung“ bereichert. Alle Artikel und Beiträge dieses

²³ Straubinger 1927.

²⁴ Müller 1932.

²⁵ Schwab 1937.

²⁶ Pfeiffer 1940.

²⁷ Schmied 1962, 1972, 1976, 1978.

²⁸ Vönház 1931, 1987.

Heimatbriefs erscheinen in eigenem Kontext, da sie die verschiedenen Lebensräume parallel darstellen. Objektivierte Texte stehen neben Erinnerungstexten, die den Anspruch auf Erinnerung befriedigen.²⁹ Die Selbstrepräsentation des Autors wandelt sich, das Individuum wird zum Wortführer seiner ethnischen Gesellschaft.

Es entstanden weitere Möglichkeiten zur Darstellung ethnischer Eigenschaften. Neben den Museen, gesellschaftlichen Organisationen, Volkstanzgruppen erscheinen Webseiten (www.ssoz.de) und andere Zeitungen der Donauschwaben als „Kulturträger“.

Anstelle einer Zusammenfassung

Die schwäbischen Nachkommen haben eine bewusste ethnische Zusammengehörigkeit und dadurch eine lokale Identität in den einzelnen Dörfern. Für diese Menschen ist diese lokale Identität wichtiger als die ethnische. So spricht man besser von einer Gruppe von 31 schwäbischen Dörfern in Sathmar, in denen die bekannte ähnliche Stammesgeschichte ein Verbindungsmittel ist. Kulturelle Repräsentation und Kommunikation verwirklichen sich in den Dörfern jeweils einzeln, bleiben voneinander unabhängig: Die Kommunikation mit Deutschland entstand durch lokale Kontaktaufnahmen. Ein aus Petrifeld stammender und jetzt in Deutschland lebender Schwabe besucht ebenfalls das Kirchweihfest in Petrifeld. Was Kommunikation und kulturelle Repräsentation angeht, so zeichnen sich die Petrifelder von den anderen Dörfern aus. Seit der politischen Wende übernahm die Dorfleitung die Kulturpflege für alle Sathmarschwaben. Sie sammelten ihre traditionellen Handwerkszeuge, um ein repräsentatives Dorfmuseum zu bestücken. Sie bauten die Partnerschaft mit einem deutschen Dorf aus, um die Kommunikation mit den ehemaligen Petrifeldern weiter zu ermöglichen. Zum visuellen und repräsentativen Diskurs der Petrifelder gehören auch die dreisprachige Beschilderung der Straßen, die Sportveranstaltungen, die Dorftage und das Kirchweihfest.

Man kann aber bezüglich der Beziehungen zwischen den Dörfern nicht behaupten, dass keine Kontaktaufnahmen vorkämen. Während gemeinsamer profaner und sakraler Feste treffen sie zusammen, wie zum Beispiel anlässlich des Fests der Heiligen Dreifaltigkeit bei der Kapelle in der Nähe von Großkarol³⁰ oder auf dem Strudelfest in Wahlei und Merk. Hier präsentieren sich die Sathmarer Schwaben so, als ob sie noch heute eine geschlossene ethnische Gruppe wären. Kommunikation und kulturelle Repräsentation in der Diaspora sind Begriffe, die eng miteinander verbunden sind. Das Beispiel von Petrifeld illustriert diese Fachbegriffe anhand bewusster ethnischer Ausdrucksformen. Die Gemeinde nennt

²⁹ Keszeg 2004: 401.

³⁰ Marinka 2007.

sich selbst „Diaspora von Deutschland“. Sie hat eine bedeutende Funktion für die interkulturelle Kommunikation. Alle Formen, die die ethnische Differenz ausdrücken, verdeutlichen auch die ethnische Zugehörigkeit. Man kann nicht von einem in sich geschlossenen „Block“ der Sathmarschwaben sprechen, aber man kann feststellen, dass die Einzeldörfer nach Rekonstruktion ihrer ethnischen Identität streben. Auf regionalen Treffen vergrößern sie die wiederentdeckten ethnischen Unterschiede zu anderen Minderheiten. Es liegt nahe, den Begriff „Diaspora“ in verschiedenen Kontaktaufnahmen umzudeuten.

Quellen

BRENDLI, Stefan

1973 *Unsere Heimat: anderer und eigene Gedanken von unserer engeren und weiteren Heimat auf Erden; Geschichtliches über Hamroth (Sathmar, Rumänien) und die Hamrother in aller Welt.* Kanzach: Eigenverl. d. Verf.

CZUMBIL, Josef

1975 *Fienen: meine unvergessliche Heimat im Gebiete Sathmar, Karol; ein Beitrag zur Geschichte der Sitten und Gebräuche ehrlicher, arbeitsamer Menschen.* Cleveland

FEJŐS Zoltán

1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. *Magyarágkutatás.* 1995–1996. 125–142.

GEHL, Hans

2005 *Wörterbuch der Donauschwäbischen Lebensformen.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag

HAULER, Ernst

1994 *A 900 éves Nagymajtény és 200 éves temploma: adalékok a szatmári svábok történetéhez. Das 900 Jahre alte Großmaitingen und seine 200jährige Kirche: Beitrag zur Geschichte der Sathmarer Schwaben.* Passau

1995 *Die sathmarschwäbische Gemeinschaft Terebesch: ihr Leben mit Rumänen.* (Donauschwäbisches Archiv: Reihe 3, [62]) Passau

1997 *Sathmarschwaben in Darotz = Svábok Királydarócon.* (Donauschwäbisches Archiv: Reihe 4, Heimatbücher donauschwäbischer Lehrer) Passau

HIPPLER, Jochen

1996 Anmerkungen zu einem interkulturellen Dialog zwischen dem Westen und dem Nahen und Mittleren Osten. *Interkulturell. Forum für Interkulturelle Kommunikation, Erziehung und Beratung.* 4. 25–43.

ILYÉS Zoltán

2003 Az emlékezés és az újratanulás terei – a „hónvágyturizmus” mint tér- és identitás-szervezés. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Hebye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata.* 51–58. Budapest: Néprajzi Múzeum

KESZEG Vilmos (szerk.)

1999 *Írás, írott kultúra, folklór.* Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve. 7. Kolozsvár

2005 *Specialisták. Életpályák és élettörténetek. I–II.* Kolozsvár: Scientia Kiadó

KESZEG Vilmos

1998 Írott szövegek egy személy életében. *Ethnographia* 109. évf. 2. 589–628.

2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* Kolozsvár: Komp-press, Korunk Baráti Társaság

2004 *Aranyösszék népköltészet I. Népi szövegek, kontextusok.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó

- KOKOT, Waltraud
2002 Diaspora – Ethnologische Forschungsansätze. In Alois Moosmüller (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora: die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde*. 29–39. Münster–New York–München–Berlin: Waxmann
- MARINKA Melinda
2007 A Szentháromság tiszteletének kialakulása a szatmári sváboknál a táj szakralizációjának következtében. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Az Alföld vonzásában. Tanulmányok a 60 esztendőös Novák László tiszteletére. (Az Arany János Múzeum Közleményei, XII)*. 407–416. Nagykőrös–Debrecen
2008 Migrációs formák a mezőpetri sváboknál. In Novák László Ferenc (szerk.): *Tradicionális kereskedelem és migráció az Alföldön. (Az Arany János Múzeum Közleményei, XI)*. 447–461. Nagykőrös
- MERLI Rudolf
1999 *Mezőpetri története*. Bubesheim – Mezőpetri
2000 *Mezőfény története*. Bubesheim
- MOOSMÜLLER, Alois
2002 Diaspora – zwischen Reproduktion von „Heimat“, Assimilation und transnationaler Identität. In Alois Moosmüller (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora: die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde*. 11–28. Münster – New York – München – Berlin: Waxmann
- MÜLLER, Carl
1932 *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der deutschen Siedlungen bei Sathmar in Rumänien*. (Schriften des Deutschen Ausland-Instituts Stuttgart: E, Wirtschafts-wissenschaftliche Reihe, 8) Stuttgart: Ausland u. Heimat Verlags–Aktienges
- PFEIFFER, Sepp
1940 *Zur Geschichte der Madjarisierung des Sathmarer Deutschthums*. (Beiträge zur Kenntnis des Deutschthums in Rumänien, 5) Hermannstadt: Krafft & Drotleff. + Kt.-Beil.
- RONNEBERGER, Franz
1989 Stand der interkulturellen Kommunikationsforschung mit besonderer Berücksichtigung Südosteuropas. In: Franz Ronneberger (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation in Südosteuropa. Möglichkeiten und Probleme*. S. 13–25. (Südosteuropa Aktuell 7.) (Ergebnisse einer Fachtagung der Südosteuropa – Gesellschaft in Mainz am 2.-3. November 1988.) München: Südosteuropa – Gesellschaft
- SCHMIED, Stefan
1962 *Die Sathmarer Schwaben: kurzgefaßte Geschichte der Volksgruppe zur 250-Jahrfeier; 1712-1962*. Leubas/Kempton: Selbstverl. d. Verf.
1970 *Scheindorf: 1780-1970; Geschichte einer sathmarschwäbischen Siedlung*. Leubas/Kempton: Selbstverl. d. Verf.
1972 *Geschichte des sathmardeutschen Schulwesens: von den Anfängen bis 1971*. Leubas/Kempton: Selbstverl. d. Verf.
1976 *Die deutsch-schwäbische Volksgemeinschaft Sathmar: ein Beitrag zur Geschichte der Sathmarer Schwaben von 1918 bis 1940*. Leubas /Kempton: Selbstverl. d. Verf.
1978 *Das Schicksal der Sathmardeutschen nach dem Wiener Schiedspruch von 1940*. Leubas/Kempton: Selbstverl. d. Verf.
- SCHWAB, Otto
1937 225 Jahre schwäbische Siedlungen im Sathmargebiet. *Deutsche Arbeit*. 37. 8. 332–341.
- STRAUBINGER, Johannes
1927 *Die Schwaben in Sathmar: Schicksale oberschwäbischer Siedler im Südosten Europas*. Stuttgart: Verlage Kepplerhaus
- VONHÁZ István
1931 *A szatmármegyei német telepítés*. Pécs
1987 *Die deutsche Ansiedlung im Komitat Sathmar*. Laupheim: Selbstverlag Koch

Lokale Identitätselemente unter den Szatmarer Schwaben

1. Einführung

Die lokale Identität ist ein Produkt des Bewusstseins. Als solche ist sie aus Gedanken und Gefühlen aufgebaut. Sie entspringt der Vergangenheit und verändert sich dauernd. Jeder Mensch fühlt sich an eine Umgebung gebunden, die geografisch konkret bezeichnet werden kann, aber die Art der Gebundenheit kann nur umschrieben werden. Solche universalen Formulierungen sind mit den Themenkreisen *Vaterland, Zuhause, Heimat der Urahren usw.* verbunden. Die individuell lokale Identität berührt auch die Künstler, die imponierend Bleibendes schaffen, so dass nach dem Tod des Urhebers die Werke ihr eigenes Leben fortführen. In den vergangenen Jahren zeigten die Gesellschaftswissenschaften reges Interesse an der lokalen Identität von Gemeinschaften. Gerade in unseren Tagen möchten viele Menschen ihre Identität bestimmen. Dies ist für niemanden eine leichte Aufgabe, denn Identität wird aus vielen subjektiven Elementen aufgebaut und hängt immer von der eben aktuellen Macht-, Kultur-, Wirtschafts- und Bildungslage, der Religion, der Sozialstruktur der gesellschaftlichen Schichten und vielen anderen Faktoren ab.

Die lokale Identität einer Gemeinschaft (Volk, Nation, Nationalität, Glaube, Altersgruppe usw.) wird meistens mit wissenschaftlichen Methoden untersucht. Die der Volkskunde nahestehende Kultur- und Sozialanthropologie hält das Kennenlernen der Völker für eine zu erforschende Aufgabe, was auch die Erforschung der Identität beinhaltet.¹ Ich glaube*, dass ein formierendes und inhaltliches Element der lokalen Identität die Bindung der gegebenen Völker an eine geografische Umgebung ist. Die Verbindung von Region und Volkstum kann von vielen Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Für Außenstehende (Forscher) ist es schwierig zu erkennen, wie sich das zu untersuchende Volk über das Heimatland, die geografische, gesellschaftliche und kulturelle Umgebung äußert. Der Forscher begegnet Schwierigkeiten sowohl bei der empirischen als auch bei der theoretischen Fragestellung.

* Die Autorin führte ab 2003 volkswissenschaftliche Forschungen in den von Schwaben bewohnten *Judetul-Satu-Mare-Dörfern* durch. Die Studie wurde mit Unterstützung der Ungarischen und Rumänischen Wissenschaftlichen Akademie und der Ausschreibung OTKA AT 049349 angefertigt.

¹ Vgl. Paládi-Kovács 2005: 136.

2. Die historischen und geografischen Tatsachen der Region *Szatmár*

Szatmár ist in erster Linie der Name eines Komitats und einer Stadt.² Es ist seit langem ein bekannter geografischer Name. Zuerst hat die am Fluss „*Szamos*“ entstandene Siedlung und Erdverschanzung den Namen *Szatmár* getragen. In der Fachliteratur kann man über den Ursprung des geografischen Namens *Szatmár* drei verschiedene Erklärungen finden: Die Herkunft des Namens wird sowohl als deutsch, als neulateinisch und innerhalb dessen rumänisch oder drittens als türkisch erklärt.

Es ist eine historische Tatsache, dass es vor dem Einzug der Ungarn, vor dem IX. Jahrhundert, schon auf dem linken Ufer der Szamos, dem jetzigen *Szatmár-németi*-Gebiet, Erdverschanzungen (*Erdburgen*) und Wohnhäuser gab. Die dort Lebenden hatten Handel betrieben und sich hauptsächlich mit Salzhandel befasst. Im X. Jahrhundert, in der Zeit der Gründung des ungarischen Staates, war es ein anerkanntes Zentrum für Salzhandel. Zur Staatsgründung und zur Ausgestaltung des Komitatsystems hat König István der Erste Deutsche zu den schon vorhandenen Bewohnern angesiedelt. Diese Deutschen stammten wahrscheinlich aus den Niederlanden und kamen möglicherweise aus dem jetzigen Gebiet Hollands. Die Fremden bekamen auf der rechten Seite der Szamos Platz und sie benannten die ihnen gegenüberliegende Siedlung nach den dort fortgeführten Arbeiten *Szatmarket* (sat= Salz, markt= Markt). Aus diesen Wortformen entstand dann *Zontmarkt*, *Zotmárk*, *Szakmár* usw. Die Siedlung der Fremdsprachigen bekam den Namen *Németi* und blieb sehr lange selbstständig. Die nun zusammengewachsenen, verwaltungsmäßig aber noch zwei Teile der Siedlung wurden 1715 zu einer Stadt vereinigt. In diesem Zusammenhang ist *Szatmár* als geografischer Name deutscher Herkunft.³

Die zweite mögliche Erklärung für diese Herkunft des geografischen Namens *Szatmár* ist, dass die Bezeichnung aus der rumänischen Sprache kommt: *satú mare*⁴ bedeutet „aus dem großen Dorf“. Die ungarische Sprachwissenschaft hält noch einen dritten Standpunkt für möglich. Demnach war *Szatmár* zuerst ein Personennamen und wurde erst später zum geografischen Namen. Der Personennamen mag auf Türkisch *sat'*= verkaufen, handeln bedeutet haben.⁵ Die erste urkundliche Erwähnung stammt aus dem Jahr 1150 vom *Váradí Regestrum*. Hier bezeichnet es schon einen Ortsnamen.⁶

² Borovszky 1908; Dankó 1984: 9–33; Gunda 1984: 35–137; Kósa 1998: 153–156.

³ Borovszky 1908: 161–162.

⁴ Kiss 1980.

⁵ Kiss 1980.

⁶ Kiss 1980.

Der geografische Name *Szatmár* trat im Mittelalter als Name einer Siedlung auf, ab 1224 als Name einer Stadt und eines Komitats und umfasste ein verhältnismässig großes Gebiet. Auch kirchliche Verwaltungseinheiten wurden danach benannt, so erscheint schon im XI. Jahrhundert der römisch-katholische *Szatmári Archidiakon*. Im XV. Jahrhundert wurde dann für den reformierten Glauben die *Reformierte Superintendentur Szatmár* eingerichtet und seit 1804 gibt es die *Römisch-Katholische Diözese*.⁷

Geografisch ist das Komitat *Szatmár* in zwei Teile geteilt. Der westliche Teil ist Flachland, der Fluss *Szamos* fließt am Rande der Landschaft der Großen Ungarischen Tiefebene. Die östlichen und südlichen Teile des Komitats werden von Ausläufern der Berglandschaft bedeckt. Sie werden vom *Avas*-, *Köhat*-, *Guttin*-, *Lápos*- und *Illosvai*-Gebirge und den westlichen Ausläufer des *Bükk*-Gebirges umrandet.

Die Flüsse *Kraszna*, *Szamos* und *Túr* fließen durch das Komitat und teilen das Gebiet in Kleinlandschaften. Die Flüsse teilen das Gebiet des Komitats aber nicht nur, sondern sie verbinden es auch mit anderen Komitaten.⁸ Das *Szatmárer* Flachland und die Berglandschaft des Komitats bilden eine natürliche Einheit.

Auf dem Gebiet von *Szatmár* befinden sich das „*Ecsedi-Moor*“ und im Südwesten das „*Érmelléke*“. Nach der Trockenlegung wurden aus beiden Landschaften üppige Weiden, fruchtbare Gebiete für reichen Maisanbau. Westlich grenzt das Komitat *Szatmár* an dem südöstlichen Teil des *Nyírségi*-Sandrückens. Diese sandige Erde ist ausgezeichnet zum Weinanbau, für Obstplantagen und Melonenanbau geeignet.

3. Die Ansiedlung der Schwaben im Komitat *Szatmár* (1712–1838)

In diesem geografischen Gebiet gibt es 31 Siedlungen, Niederlassungen,⁹ in denen Schwaben angesiedelt wurden. Die Ansiedlung wurde nach einem Plan organisiert und zielbewusst durchgeführt.¹⁰ Der Magnat *Sándor Károlyi* (1669–1743) begann dieses Unternehmen und seine direkten Nachkommen führten es weiter. Der größte Teil des Komitats war zu dieser Zeit im Besitz der Familie *Károlyi*.

Von den 31 Siedlungen der Schwaben gehörten zur Zeit der Ansiedlungen 28 zu dem damaligen Komitat *Szatmár*: *Mérk*, *Vállaj*, *Urziceni*, *Fioeni*, *Ciumești*, *Sanisláu*, *Petrești*, *Tiream*, *Dindești*, *Carei*, *Căpleni*, *Cămin*, *Terebești*, *Chilvaci*, *Muștinu Mare*, *Ardud*,

⁷ Borovszky 1908: 423–443.

⁸ Gunda 1984: 35–137.

⁹ Bódi 2006a: 32–36.

¹⁰ Vönház 1997.

Craidorlf, Rătești, Socond, Sandra, Belting, Hurezu Mare, Hornorodu de Jos, Sâi, Borlesti, Iojib, Mădăras und Zajta. Santău und Tăsnad gehörten zum Komitat *Szilágy*, *Turulung* zum Komitat *Ugocea*. Nach dem 1. Weltkrieg blieben *Mérk, Vállaj* und *Zajta* unter der Oberherrschaft von Ungarn. In Rumänien wurde das Komitatsystem umorganisiert und durch „*Rojanok*“ (Regionen) ersetzt. 1968 wurden die Komitate erneut organisiert. Die ehemaligen 28 Schwaben-Niederlassungen in *Szatmár* gehören in Rumänien erneut zu einem Komitat: *Satu Mare judetul*. Die in Ungarn verbliebenen 3 Dörfer liegen im Komitat *Szabolcs-Szatmár Bereg*.

Nach ihrer geografischen Lage werden die Schwaben im Allgemeinen *Szatmarer, szatmarische Schwaben* genannt. Dieser Name hat sich auch in Geschichtswissenschaft, Völkerkunde und Sprachwissenschaft eingebürgert.¹¹ Sie bezeichnen sich selbst auch als *Szatmarer Schwaben*. Im Komitat leben sie zusammen oder nebeneinander mit Ungarn, Rumänen, Zigeunern, in der kleinen nordöstlichen Region mit Russen. Vor dem 2. Weltkrieg lebten sie mit den Juden zusammen. Jede ethnische Gruppe hat ihre eigene Sprache, ihr kulturelles Spezifikum und das mit ihrem Schicksal verbundene geschichtliche Bewusstsein.

Die Geschichte, Sprache und traditionelle Kultur der *Szatmarer Schwaben* haben in vielerlei Hinsicht ihre Besonderheiten entwickelt. Diese Eigenheiten sind nur zum Teil bewusst in ihrer ethnischen Identität vorhanden. Ein wichtiges Element der Identität ist die Verbundenheit der *Szatmarer Schwaben* zu ihrem Wohnsitz, ihrem Heimatland, im weiten oder engem Sinne ihr Verhältnis, ihre Bindung zur Heimat.

4. Die Ausbreitung der Szatmarer Schwaben

Die Ansiedlung der Schwaben im Komitat *Szatmár* geschah nach den Ansprüchen der hochadligen Familie *Károlyi*. In drei hochadligen Zentren und den dazugehörigen Nachbardörfern wurden die Schwaben aufgenommen.

Die meisten Ankömmlinge haben sich zuerst in *Carei*, das von 11 Dörfern umgeben war, niedergelassen. Ein Blick auf die Landkarte zeigt uns, dass zu der Region um *Carei* 13 Dörfer gehören. In zwei der 13 Dörfer, *Ghenci* und *Moftinu Mic*, wurden keine Schwaben angesiedelt. Ein Dorf wurde nach dem 1. Weltkrieg gegründet, dort wurden rumänische Bewohner angesiedelt. Die Schwaben erhielten also im XVIII. Jahrhundert in der Umgebung von *Carei* ein geschlossenes

¹¹ Über die *Szatmarer Schwaben* erscheinen immer mehr Studien in ungarischer Sprache. In *Mátészalka* und *Nyiregyháza* gibt es Museen, neuerdings studieren die Forscher und Studenten der Debrecener Universität, Lehrstuhl für Volkskunde, die Gesellschaft und Kultur der Region *Szatmár*. Neben den Ungarn forschen auch die Deutschen sehr ernsthaft in dieser Provinz: Marinka 2007: 43–53; große Anerkennung verdient auch die Arbeit des in *Nagykároly* lebenden Publizisten, Ernő Boros: Boros 2002, 2005.

geografisches Gebiet. Diese ethnische Einheit hat sich im Laufe der Jahre verstärkt, obwohl der kleinländlich-ethnische Zusammenhalt durch staatliche Maßnahmen öfters geschwächt wurde. Das Zentrum dieses kleinen Schwabengebiets ist *Carei*. Aus den Dörfern in der Umgebung kamen die Bewohner hierher, um ihre Angelegenheiten zu erledigen; die Kinder der Schwaben wurden hierher geschickt, um weiterzulernen, zu den Piaristen in das seit 1887 bestehende Hauptgymnasium. In *Carei* gab es ein Krankenhaus, eine Apotheke. Der Markt von *Carei* zog die Schwaben immer an. Die Schwaben hatten sich immer darum bemüht, von den besten landwirtschaftlichen Produkten und Tieren – neben dem Selbstverbrauch – noch genug zum Verkauf übrig bleibt, so dass sie ihre Wirtschaft von Jahr zu Jahr erweitern konnten. Sie hatten sich zu Kleinwaren-Bauern entwickelt. Sie stellten immer die Mehrzahl der Verkäufer auf dem Milch-, Geflügel-, Gemüse-, Melonen-Markt. Der Markt von *Carei* war ein wichtiger Treffpunkt. Hier lud man sich gegenseitig ein, in erster Linie zu „*kirbály*“ (zum Kirchweihfest), denn „*kirbály*“ ohne Gäste ist kein richtiges „*kirbály*“. *Carei* ist nicht weit von allen 11 schwäbischen Dörfern entfernt, mit der Pferdekutsche ist auch das abgelegenste Dorf in 2 Stunden zu erreichen. Nach dem 2. Weltkrieg entstanden in der Stadt zahlreiche Arbeitsplätze, so dass die Schwaben aus den Dörfern öfters neben den Autobussen mit dem Fahrrad zur Arbeit pendelten.

Nach dem Friedensdiktat von Trianon wurden *Vállaj* und *Mérk* aus diesem geschlossenen Gebiet herausgerissen. Diese Bauern und Handwerker durften nicht mehr in *Carei* handeln und arbeiten, *Mátészalka* wurde zum Zentrum, was Verwaltung und Markthandel betrifft. Obwohl *Mátészalka* zu der szatmarischen Landschaft gehörte, wurde es von den Schwaben immer als eine fremde Stadt angesehen. Dort war der Marktverkehr anders, sie trafen auf anderen Menschen; sie fühlten sich in *Mátészalka* nicht zu Hause und durften ihre Muttersprache nicht benutzen.

Zwischen den beiden Weltkriegen erlangten in dieser *Carei-Schwaben-Kleinregion* zwei Schwabendörfer Bekanntheit: *Urziceni* und *Foieni*. Sie wurden bekannt, weil dort ungewöhnlich viele Familienhäuser umgebaut und vergrößert wurden. Blumengärten wurden auf den Höfen angelegt, auf den Straßen Fußwege gebaut, der Erdrand der Straße mit Blumen und Bäumen bepflanzt. So nannte man diese Siedlungen dann *wohlhabende Häuser*. Die Schwaben aus den Nachbardörfern kannten den Grund, warum die 2 Dörfer „verschönert“ wurden: Die Landwirte hatten nämlich zu dieser Zeit Geld angehäuft. Viele wollten lieber ein Landstück kaufen und wo es möglich war, kauften sie es auch. Aber in diesen zwei Dörfern gab es keine Möglichkeit mehr, Landstücke zu kaufen. So wurde das gesparte Geld zur Verschönerung der Wohnhäuser und der intensiven Entwicklung der Innenhöfe verwendet. Diese zwei Dörfer sind noch heute ein Vorbild mit ihrer ordentlichen und sauberen Wohnumgebung. Als der Landbesitz seine wirtschaftliche Bedeutung,

seinen Zweck verlor, folgten im damaligen sozialistischen System mehrere schwäbische Dörfer dem Beispiel von *Urziceni* und *Foieni*.

In der Mikroregion der Umgebung von *Carei* strebt jetzt *Petrești* danach, die traditionelle Kultur der Schwaben zu übernehmen und sie öffentlich zu zeigen. So wurde ein Heimatmuseum eingerichtet, im Park neben der Hauptstraße wurde zu Ehren von *István Vonbáz* ein Obelisk aufgestellt. *István Vonbáz* (1881–1945) schrieb am ausführlichsten über die Ansiedlung der Schwaben auf dem Szatmarer Besitztum der Familie *Károlyi*.

Județul Satu Mare entstand als zweite Kleinregion der Schwaben in der Umgebung von *Ardud*. Die schwäbischen Bewohner von *Craidorolt*, *Madaras*, *Homorodu de Jos*, *Sâi* schufen aus ihrem ethnischen Spezifikum eine eigene Kultur. Lange Jahre lebten die hiesigen Schwaben nicht nur mit reformierten und katholischen Ungarn zusammen, auch orthodoxe Rumänen hatten Einfluss auf ihre Traditionen.

Das dritte kleine Gebiet ist um den Herrschaftskreis des ehemaligen *Belting* entstanden. Hierzu gehören folgende Siedlungen: *Hurezu Mare*, *Șandra*. Heute wissen wir noch sehr wenig über die hier lebenden Schwaben. Abgesehen von der Bewahrung ihrer Religionszugehörigkeit ist die Integrierung in die rumänische Kultur größer als woanders.

Die vierte Gruppe der Schwaben bilden die sogenannten „*Diasporen*“ in der östlichen Gegend von *Județul Satu Mare*. Diese schwäbischen Siedlungen liegen weit voneinander entfernt. *Zajta* befindet sich in Ungarn. *Turulung* hat nicht zum Besitz der Familie *Károly* gehört. Unter Vermittlung der Russen kamen in dieser Gegend die Schwaben mit der ost-slawischen Kultur in Berührung.

Der Glaube stärkte die ethnische Identität der Szatmarer Schwaben. Nach ihrer Ansiedlung wurden bald ihre römisch-katholischen Kirchen gebaut. Diese sakralen Bauwerke sind die schönsten Sehenswürdigkeiten der Szatmarer Gegend. Die zwei Türme der monumentalen Kirchen im Dorf *Căpleni* und *Muștinu Mare* kann man schon aus weiter Ferne sehen.

Die Szatmarer Schwaben sind Katholiker. Selbstlos helfen sie ihrer Kirche. Die Kirche mit ihrer schön angelegten Umgebung und der ästhetisch schönen Inneneinrichtung ist der Platz, wo jeder am Sonntag hingeht. Die Treue zum Glauben, was auch anhand der Teilnahme an den kirchlichen Zeremonien ersichtlich ist, macht sie zu einer starken Gemeinde und hält die Schwaben, ihre Siedlung, das Dorf zusammen. Die Erinnerung an die Kirche ist durchweg positiv, besonders bei denjenigen, die woanders Arbeit gesucht haben. Meistens fanden sie im Ausland ihre Existenz und haben sich dort niedergelassen, aber trotzdem kommen sie in ihre Heimat zurück.¹²

¹² „*Szülőföldünk*“ – Bilderbuch mit Versen, das ohne Jahreszahl erschienen ist.

Name der Orte			Beginn der Ansiedlung
Ungarisch	Rumänisch	Deutsch	
Alsóhomoród	Homorodu de Jos	Hamroth	1781
Barlafalu	Borlești	Burlescht	1784
Csanálos	Urziceni	Schinal	1712
Csomaköz	Ciumești	Schamagosch	1795
Erdőd	Arduđ	Erdeed	1726/36
Gilvács	Chilvaci	Gilwatsch	1751
Józsefháza	Iojob	Josefhausen	1794
Kaplony	Căpleni	Kaplau	1712/33
Kálmánd	Cămin	Kalmandi	1752
Királydáróc	Craidorolț	Darotz	1743
Kisdengeled	Dindeștiu-Mic	Beschened	1800
Krasznabélték	Belting	Bildegg	1730
Krasznaterebes	Terbești	Terebesch	1772
Mérk		Merk	1772
Mezőfény	Foeni	Fienen	1712/20
Mezőpetri	Petrești	Petrifeld	1742
Mezőterem	Tîream	Terem	1810
Nagykároly	Carei	Großkarol	1712/40
Nagymadarász	Mădăras	Madras	1800
Nagymajtény	Moftinu Mare	Groß Maitinge	1722
Nagyszakond	Socond	Sukunden	1779
Nántú	Hurezu Mare	Nanten	1795
Sándorfalu	Șandra	Schandra	1765
Szakasz	Rătești	Sagas	1747
Szaniszló	Sanislău	Stanislau	1786
Szinfalu	Săi	Scheindorf	1779
Tasnád	Tășnad	Trestenberg	1750
Tasnádszántó	Santău	Santen	1815
Túrterebes	Turulung	Turterebesch	1745
Vállaj		Wahlei	1747
Zajta		Saiten	1790

Quellen

BENEDEK Zoltán

1973 Módos házak táján. *Korunk*. 32.7. 1096–1101.

BOROS Ernő

2002 „Mindennap eljött a balál.” *Otthonom Szatmár megye. 15. Szatmárnémeti: A Szentgyörgyi Albert Társaság és az EMKE Szatmár Megyei Szervezete*

2005 „Volt minékünk jó éltünk, van most nekünk jaj”. I-II. Szemtanú könyvek. Csíkszereda: Státus Kiadó

BÓDI Erzsébet

2005 Stadiul actual al cercetării etnografice a svabilor sătmăreni. In Peter Hügel – Elena Rodica (Hg.): *Dilema Europei Centrale: conviețuire sau coexistență*. 390–406. Arad: Complexul Muzeal Arad

BÓDI Erzsébet

- 2006a Néprajzi kutatások a szatmári svábok között. In Dankó Imre (szerk.): *Rálátás VII/1*. 32–36. Debrecen
- 2006b A szatmári svábok sajátosságai a táplálkozaskultúra terén. *Agria. XLII. Az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve*. 29–44. Eger: Dobó István Vármúzeum
- DANKÓ Imre
- 1984 A szatmári népélet kutatásáról. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Tanulmányok Szatmár néprajzához. Folklor és Etnográfia*. 16. 9–33. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- GUNDA Béla
- 1984 A szatmári hagyományos népi műveltség etnogeográfiai helyzete. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Tanulmányok Szatmár néprajzához. Folklor és Etnográfia* 16. 35–137. Debrecen
- KISS Lajos
- 1980 *Földrajzi nevek etimológiai szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- KÓSA László
- 1998 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Budapest. Planétás
- MAGYARORSZÁG
- 1908 *Magyarország vármegyéi és városai. Szatmár vármegye*. Borovszky Sámuel (Hg.) Budapest: Országos Monografia Társaság
- MARINKA Melinda
- 2007 A szatmári svábok néprajzi kutatásának eredményei a freiburgi Johannes Künzig Intézet gyűjteményének tükrében. In Kiri Edit – Kovács László Erik – Szilágyi Judit (szerk.): *Notitiae Juvenum. Tanulmányok Ujváry Zoltán 75. születésnapjának tiszteletére*. 43–53. Debrecen: DE-BTK HÖK
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
- 2005 Merre tart az európai néprajztudomány? *Székefoglalók a Magyar Tudományos Akadémián*. 119–144. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia
- TANULMÁNYOK
- 1984 Tanulmányok Szatmár néprajzához. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Folklor és Etnográfia* 16. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- SZÜLŐFÖLDÜNK
- é. n. *Szülföldünk*. Praszler János versei, fotók: Franz Ritzmann. Carei
- VONHÁZ István
- 1997 *A szatmármegyei német telepítés*. Bubesheim: Merli Rudolf
- WOHNHAS, Josef
- 2005 *Petrem, Kharoub, Finamr, Khaploanr, Schinalr, Khalmandr, Bescheneedr und andre G'schichta – Petri, károlyi, fényi, kaplonyi, csanálasi, kálmándi, csárdai és más történetek*. Satu Mare

Rekonstruktion und Repräsentation der ethnischen Vergangenheit in Metzenseifen

Einleitung

Metzenseifen (Unter-, Obermetzenseifen; *Nížny-, Vyšny-Medzev; Alsó-, Felső-Mecenzéf*)¹ im oberen Bodwatal ist die größte deutsche Gemeinschaft in der heutigen Slowakei. Kulturelle und sprachliche Vilefältigkeit innerhalb der Gemeinde; die ungarische und slowakische ethnische Umgebung; die traditionelle Herstellung und Vermarktung von Eisengeräten; die Mobilität, die auf den Niedergang der Hammerwerke folgte; das Deutschtum der Zips mit ungarischem Bewusstsein und das Streben zur Ungarisierung nach dem Ausgleich von 1867 – all diese Faktoren veranlassten oder zwangen die Metzenseifner „Mantaken“² zur Aneignung der Sprachen und Kulturmuster ihrer Nachbarn.³

Unserer Auffassung nach kann man im Fall von Metzenseifen mehrseitige, historisch verankerte Bindungen recherchieren, die jedenfalls teilweise bis heute wirksam sind, auf deren Basis die Gemeinschaft ihre ethnische Eigenschaften und ihre Kultur formuliert – im Gegensatz zu den mehrheitlichen, staatsbildenden, gegen den politischen und nationalen Konsens. Diese Identität verändert sich aufgrund der veränderten Rahmenbedingungen und bildet die unterschiedlichen Erfahrungen, Affinitäten und Loyalitätszwänge der verschiedenen Generationen charakteristisch ab. Man kann zu Recht die Frage stellen, wie die deutschen Einwohner trotz der belasteten Vergangenheit und trotz der Aversion seitens der Tschechen gegenüber den Deutschen – als gewissermaßen konstitutives Identitätselement der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg – verbleiben und die ethnische Tradition annehmen und pflegen können.

Unsere früheren Forschungen gingen der Frage nach, wie sich die Beziehung der deutschen Bewohner zur mehrheitlich ungarischen, dann slowakischen beziehungsweise deutschen Nation und zu nationalen Ideologien historisch formierte; welche Akkommodationsmodi ihre Mehrsprachigkeit ermöglichten und

¹ Diese zwei Siedlungen gehörten von 1960 bis 1990 verwaltungsmäßig zusammen (Medzev).

² Nach der örtlichen Überlieferung stammt diese Bezeichnung von der Frage, die Metzenseifner, die Eisenwaren auf ungarischen Märkten verkauften, oft stellten: „Bos maant aa? (Was meint er?)“.

³ Über die Siedlung siehe die Monographien von Guzsak 1983; Kauer-Schürger-Wagner o. J. und den Aufsatz von Pariková 1998.

welche Konservierungsmechanismen und Derivate in Lebensgeschichten und Narrationen der lokalen Gemeinschaft überleben.⁴ In diesem Beitrag widmen wir uns zwei Aspekten der öffentlichen Darstellung des „Hungarus-Bewusstseins“, des Vorzeigens deutscher ethnischer und kultureller Identität und deutscher Tradition, nämlich der Heimatdichtung und dem Vereinsleben.

Heimatdichtung

„Wir Metzenseifner sind alle Dichter.“⁵ – Man kann diese Aussage als übertrieben ansehen, aber die Dialektdichtung findet innerhalb des slowakei-deutschen Siedlungsgebiets breiten Anklang und wird weit rezipiert.

Ein regelmäßig wiederkehrendes Element dieser Dichtung ist die Heimat: ein begrenzter, erlebter, zugleich ersehnter, aus dem Gedächtnis hervorgerufener, re-oder neukonstruierter, imaginiertes Raum und die dazugehörige Lebenswelt von deutschem Charakter.⁶ Die Entstehungs-, Gebrauchs- und Rezeptionsgeschichte der Verse erhellen die Vergangenheitsauslegungen, die ethnische/nationale Affinität und die räumliche Identität der lokalen Bewohner. Man kann verfolgen, wie die Metzenseifner ihre mit Vergangenheit bestückten, erlebten oder erträumten Räume, Topoi und Berufssymbole in ihre Identität und in ihre persönlichen oder kollektiven Routinen der Grenzkonstruktionen einbauen. Weiterer Gegenstand unserer Untersuchung ist, wie die Gemeinschaft und der Spezialist (Dichter, Traditionspfleger) ihre eigene Vergangenheit vermitteln und welche Medien, Rezeptionssituationen, und Rezeptionsgelegenheiten dazu ausgewählt werden.

Am häufigsten behandelt die Mundartdichtung von Metzenseifen die Kulissen der Kindheit und der idyllischen Welt vergangener Zeiten; die Eisenhämmer; die Handwerksarbeit der Vorfahren; das Lob der Natur und der umliegenden Wälder und Berge, die mit Sagen und Historien verwoben sind. In diesen Texten verbindet sich für die lokalen Empfänger nachgerade das Anheimelnde und Vertraute mit dem Exotischen.⁷ Wegen der großen ethnischen Wandelprozesse des 20. Jahrhunderts und der radikalen Umwandlung der Wirtschaft und des Wirtschaftens wird

⁴ Ilyés 2002, 2003a, 2003b.

⁵ Camman–Karasek 1981: 19.

⁶ Über Heimatphänomen siehe die bahnbrechende literatur-anthropologische Zusammenfassung von Ina-Maria Greverus. – Greverus 1972. Zu Verwendung und Missbrauch des Heimatbegriffs in der NS-Zeit siehe: „Heimat“ in Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden, 20., neubearbeitete Auflage, Leipzig, Mannheim, F.A. Brockhaus 1996-99. <http://www.transodra-online.net/-de/node/1380> (abgerufen am 22.07.2013). Wir verwenden den Heimatbegriff als eine ausschließlich „empirische“ Kategorie aus der Sicht der Metzenseifner und wir widmen uns nicht der Kritik des Begriffs.

⁷ Vgl. Bausinger 2005: 76–85.

das einstmals Nahe und Gutbekannte zum Ferneren und Exotischen stilisiert. Die Traditionspfleger, die Mitglieder des Gesangsvereins und der Tanzgruppe, die auf heimischen und deutschen Folklorefestivals regelmäßig mit Erfolg auftreten, wirken exotisch mit ihrem schwer zu verstehenden Dialekt und in ihrer Volkstracht, die nach dem Muster von Heimatmagazinen hergestellt wurde und uns an die frühere Rákóczi-Tracht erinnert.⁸

Von den ehemals 140 Hämmern sind heute noch zwei betriebsbereit. Trotzdem reproduziert die Gemeinschaft regelmäßig in ihrer Mundartdichtung und Traditionsstiftung den „Archetyp“ und die Identität des spezialisierten Handwerkers, des Metzenseifner Hammerschmieds. Erinnerungen und Geschichten über das charakteristische Gehämmer der mit Wasserkraft funktionierenden Hammerwerke, über die Großväter mit aderigen Händen, die an den Feuerstellen der Hämmer arbeiteten, sind weit verbreitet. Diese Tradition fungierte und fungiert auch als „*differentia specifica*“ gegenüber den umliegenden deutschen – heute schon größtenteils völlig verschwundenen – Gemeinschaften. Bei der Volkszählung in der Slowakei im Jahr 2001 zeigten die von den Aktivisten des Karpatendeutschen Vereins geklebten Plakate einen alten Eisenhammer beziehungsweise das Bild eines Paares in prunkvollen Rákóczi-Tracht über der Aufforderung „*Bekenne dich zu deiner Identität!*“ Von lokalen Organisatoren der Gemeinschaft und Traditionsstiftern kann man erfahren, dass die Vergangenheit noch in aktuellen Fragen die größte Bewegungskraft besitze.

So sollte durch die Abbildung das Heimische und Vertraute fortbestehen, das durch Zwangsmigration nach dem Zweiten Weltkrieg und durch gesellschaftliche Mobilität verändert oder zerstört worden ist, beziehungsweise sowohl bei den in der neuen Heimat Integrierten, als auch bei den Daheimgebliebenen immer wieder rekonstruiert werden.

Die Kanonisation des Vaterlandbilds betreiben nicht nur die Flüchtlinge und Vertriebenen, die sich in Deutschland in Landsmannschaften und Heimatortsgemeinschaften organisiert haben. Die Konstruktion der Topoi von Tradition und Heimat vollzog sich in den letzten Jahrzehnten ohne Unterlass auch im Heimatland: lokale Anthologien, mittels Kohlepapier vervielfältigt, erreichten ein

⁸ Laut der lokalen Überlieferung stammt die Metzenseifner Männertracht von den Uniformen einer Husarentruppe ab, die diese Stücke nach dem Freiheitskampf von Franz II. Rákóczi (1703–1711) hier hinterlassen habe und die schließlich zum Eigentum des lokalen Veteranenvereins wurden. Diese Tracht wurde zu den wichtigsten festlichen Anlässen von denen getragen, die ihrer würdig waren. Diejenigen Bürger, die es sich finanziell erlauben konnten, liehen diese Tracht an anderen Festen aus (Begräbnis, Hochzeit). Erhaltene Fotografien des 19. Jahrhunderts zeigen Männer aus den beiden Metzenseifen in dieser magyrischen Uniform, und die echte deutsche Männertracht wurde vergessen.

breites aufnehmendes und zugleich gestaltendes Publikum.⁹ In den Versen und Liedern des Heimatlands vermischt sich die ambivalente Gesinnung des Fernwehs (nach der Vergangenheit) mit der des Heimwehs. Der imaginierte Raum des Heimatlands, der in Versen gezeichnet und in Liedern besungen wird, ist gerade so ein Asyl für die älteren Daheimgebliebenen wie für ihre ehemaligen Landsleute, die nun 1000 km westlich leben.

Das lokale Vereinsleben, das nach 1990 wieder erwachte, bot Möglichkeit, Rahmen und ein dankbares, aufnehmendes Publikum zum Vortragen und Vorsingen der Gelegenheitsbegrüßungen und Verse. Die durch Vereine organisierten Heimattreffen, die Folklorefestivals der Minderheiten in Käsmark, Pressburg und im ungarischen Ratkau (Rátka), das Treffen der regionalen deutschen Organisationen (z. B. Bodwatreffen), die Schulabschlussfeiern des Schuljahrs, die wichtigsten Sportveranstaltungen – all diese Veranstaltungen boten die Möglichkeit zum Vortragen von Dichtungen und Begrüßungen, zum Vorsingen des klassischen Repertoires der Mundartdichtung. Das seit 1992 erschienene Monatsblatt des Karpatendeutschen Vereins und der Slowakeideutschen, das „Karpatenblatt“, teilt regelmäßig ältere und moderne Mundartdichtung mit. Dies ist heute das wirksamste Mittel der Verbreitung von Dialekt-, beziehungsweise Heimatdichtung neben der Publikation von karpatendeutscher Literatur (Versanthologien, Novellenbände), die nach der politischen Wende begann.

Es folgen einige Beispiele aus der reichen Fundgrube der Metzenseifner Lokal- und Dialektdichtung, die die veränderten historischen Identitätssituationen und umstände reflektieren. Der bekannteste Mundartdichter von Metzenseifen war der römisch-katholische Priester Peter Gallus (1868–1927). Diese bis heute berühmte Figur der Metzenseifner Mundartdichtung absolvierte als Sohn eines Hammer-schmieds das Gymnasium und das römisch-katholische Seminar in Rosenau (Rožnava, Rozsnyó). Ab 1904 bis zu seinem Tod war er in Rapovce (Rapp) bei Lizen (Lučenec, Losonc) römisch-katholischer Priester. In seiner Freizeit schrieb er Verse im Metzenseifner Dialekt, von denen 14 Gedichte erhalten geblieben sind und mehrere noch heute vorgetragen werden.¹⁰ Um die Jahrtausendwende wurde sein symbolisches Grab auf dem Hauptfriedhof von Unter-Metzenseifen eingeweiht. Eine Gruppe von Metzenseifnern aus der lokalen Gruppe des Karpatendeutschen Vereins reist mit einem Sonderbus regelmäßig vor Allerheiligen zu dem in Rapovce liegenden Grabdenkmal ihres Dichters, widmet ihm einen Nachruf mit einem kleinen Programm und legt einen Kranz nieder. Die Pflege der

⁹ Die aktivste Pflegerin dieser Art war Edith Gedeon (1919–1993), die neben ihren dreisprachigen, mit den Händen vervielfältigten katholischen Liederheften auch die Kopien ihrer Kompilation von heimatkundlichen Texten und Mundartdichtungen unter dem Titel *Historisches und Gedichte* herausgab, die ihre eigenen und von anderen Metzenseifnern stammenden Verse beinhaltet.

¹⁰ Roob 1993: 111–112.

Erinnerung an diese weit von der Geburtsgemeinde begrabene Persönlichkeit, die sich für die Erhaltung des Dialekts so bedeutend eingesetzt hat, erfordert von der lokalen Gesellschaft die Pflege der mantakischen Mundarttradition als Teil der Identitätsproduktion und -bestätigung und damit der deutschen ethnischen Tradition.

Aus dem reichen Repertoire des Heimatlobs zitieren wir eine festliche, pathetische Denkmalaufschrift im Stil der klassischen Heimatdichtung. Nach lokaler Tradition handelt es sich um das einzige Denkmal für die historischen Ungarn mit deutschsprachiger Aufschrift; es ist nordwestlich der Siedlung in der Flur „Dörfl“ errichtet¹¹:

Millenarisches Denkmal 896–1896 / In dem mit dem Schwert erworbenen / durch das Kreuz erhaltenen / und durch Arbeit zur Blüte gebrachten / Vaterlande, herrschte Gottes Segen.

Nach der Tradition stand hier die Wiege des Städtchens Metzenseifen. Aus Pietät gegen die Ahnen. Die Dankschuldigen Nachkommen. (original auf Ungarisch)¹²

Zur Erinnerung an den tausendjährigen Bestand unseres geliebten Vaterlandes Ungarn. Im Jahre 1896 gewidmet von den Bürgern der königlich-privilegierten Bergstadt Untermetzenseifen.

Wir weihen dies Monument dem Boden, / wo unsre Ahnen, kleine Schar, / einst Gottes Gnad' erhielt von Oben, / fromm zu leben viele Jahr. Ach lasst uns diesen Platz jetzt küssen, / wo unsrer Väter Dörfchen stand! / Den Grundstein legten sie, wir wissen, zu unserer Stadt mit eigener and. (original auf Deutsch)

Man kann den folgenden ungarischen Vers von 1939 als Beispiel für politische Aktionsdichtung zitieren, die nach dem Ersten Wiener Schiedsspruch in der Euphorie über die neuen Grenzen und während der Grenzkorrektur geboren wurde, und das „Hungarus-Bewusstsein“, das die Hoffnung der lokalen Bewohner auf eine Interessenvertretung durch die Ungarische Partei in der Slowakei ausdrückt.¹³ Die Metzenseifner Mantaken wollten sich hauptsächlich aus wirtschaftlichen Gründen Ungarn anschließen. Doch neben der wirtschaftlichen Motivation für das Verhalten der Bodwataler Deutschen standen auch ausgesprochen historische und kulturelle Routinen. Einerseits sahen die Mantaken den adaptiven Konsens, der mit dem ungarischen Nationalstaat und mit dem ungarischen Patriotismus geschlossen wurde, als akzeptabel an und betrachteten

¹¹ Das Denkmal, das ursprünglich entfernt von der Siedlung stand, wurde vor einigen Jahren aus Angst vor Eisensammlern in den Hof des Museums verbracht, das im Geburtshaus des ehemaligen slowakischen Staatspräsidenten Rudolf Schuster untergebracht ist.

¹² Die Übersetzung der ungarischen Aufschrift wurde von Guzsak mitgeteilt: Guzsak 1983: 392.

¹³ Ilyés 2002: 285–287.

dies von ihrem Standpunkt aus als praktisch. Zweitens trauten sie dem slowakischen Staat und der karpatendeutschen Interessenvertretung (Karpatendeutsche bzw. Deutsche Partei) nicht zu, dass diese ihre dringenden wirtschaftlichen Probleme lösen können. In dem holpernden Vers, der mehrere Rechtschreibfehler beinhaltet, kann man die erhöhte Rhetorik und die aus Ungarn herrührende Haltung des nationalen und irredentistischen Diskurses aufgrund der nur teilweise verwirklichten Revision bemerken:

Jänner 1939¹⁴

Gyertek ide Meczenzéfi Mántak,
fujatok dalolyatok egy szép magyar notat.
Nem lesz több gumibot, megszűnt arulástok.
Eszterházi el megy majd, mond az igazságod,
kiszakitot Karmasintol,
magyar lett most a mántábol.
Szegény Mánta megérdemli,
hogy az Isten megsegíti.
Kiszzenvedet, de kitartot,
mert a magyar Istenébe bizot.
Eszterházi soká élyen,
fölvidéki büszke népnél.
Eszet kiáltja most a Mánta,
fölvidéki magyarságra.

“Das Mantakenlied”, das 1977 entstand, hat eine andere grammatische und rhetorische Kompetenz. Aus 40-jähriger historischer Erfahrung heraus reflektiert es in hochdeutscher Sprache die lokale Identität und die breite nationale/kulturelle Bindung der Mantaken. Neben der starken lokalen Identifikation (mantakische Kindheit, Zips) betont es auch den kulturell-historischen Referenzrahmen der mitteleuropäischen Schicksalsgemeinschaft.

¹⁴ Wir teilen die ungarische Variante texttreu und mit originaler Rechtschreibung mit und danken herzlich Herrn Walter Bistika. In deutscher Rohübersetzung: Jänner 1939 / Kommt her Metzenseifner Mantaken, / Singet ein schönes ungarisches Lied. / Es droht kein Schlagstock mehr, / ihr Verrat wird eingestellt. / Eszterházy geht hinauf, um die Wahrheit zu sagen, / er reisst euch aus Karmasin, / der Mantake wird jetzt Ungarisch. / Der arme Mantake verdient, / dass Gott ihm hilft. / Er leidet viel, aber er harret aus, / weil er an seinen ungarischen Gott glaubte. / Lang lebe Herr Eszterházy, / bei stolzern oberländischen Volke. / Das ruft jetzt der Mantake, / nach dem oberländischen Ungarntum.

Paul Tischler: Das Mantakenlied¹⁵

Was bin ich
Wohin gehöre ich?

Für die Deutschen nur ein weit verwehter Staub,
für die Slowaken nur ein Dorn im Aug.

Als ich den Mutterleib verliess
wurde ich das mantakische Volk hineingeboren.

Mein Vater, ein echter Germane,
war eben ein deutscher Mantake.

Meine Kindheit – nicht deutsch, nicht slowakisch,
war also mantakisch.

Meine Heimat Mitteleuropa,
mein Vaterland die Zips.

Das Ländchen der Mantaken – mein Zuhause,
da bin ich erst richtig zu Hause.

In meine Vaterstadt – Metzenseifen,
dahin gehöre ich. Ich bin eben ein Mantake,

Nur hier klingt richtig dieses Lied:

DAS LIED DER MANTAKEN.

Pressburg, 12. April 1977

Als Beispiel von Grußversen und Grußertexten bei festlichen Gelegenheiten steht J(ohann) Sch(midt) „Belkomm bei ons! Grüss Dich Gott“, das in der Sprache der Mantaken geschrieben wurde.¹⁶ Neben dem Lob der Natur und der schönen Hammerteiche wird die idealisierte Figur des fleißigen, starken und treuen Hammerschmieds hervorgehoben. Anlässlich des Heimattreffens der Zipser und des Besuches von Auswanderern und

¹⁵ Siehe: Gedeon o. J.

¹⁶ Zitiert: Gedeon o. J.: 1.

Vertriebenen entstand ein neuer Grußtext, der sich nachdrücklich auf die Zerstreuung nach 1945 bezieht.¹⁷

Heimot treffen

Ich dank allen Lieben Gesten Gróss ont Klán die sein kommen of onsa treffen Hám, von nont ont beit, von öntan ont oban zepsa táhl. Ich glab die zeit diba hom zeháf faprócht, fulfilpa sich alle wohl. Da sein ka künstla ach ka diplomáten, de hauptsach es da sein noch a büfól mantáken. Ben ach schon met gemischten Plút, doj je gesundheitlich gut. Ich bel non noch erwénen, fagespa nech pei allen andan flichten sich a pesel ze pemühn, alles schützen bode noch grünt ont Plüht. Bode da liebe Gott za frát ons hot gemacht, nemba sich alles gut en acht. Jedes hoba a ando loss, lém ont bohnen andaboh, halba en ejn onsa motasproch. Ont banba sich meinchmol noch treffen oda pegegen ejlich sich pekenen, mein ahnen bojn ach nantáken, die de sein ausgebandat en de beite grosse belt fadienen mäh gelt fageringan sich es lém. Ich sei noch a somen von döng stam, dej de bel beitra grún ont blühm.

Heimattreffen

Ich danke allen lieben Gästen groß und klein, die zu unserem Treffen von fern und nah, vom unteren und oberen Zipser Tal nach Hause kommen sind. Ich glaube, während der Zeit, die wir zusammen verbracht haben, fühlten sich alle wohl. Wir sind keine Künstler und keine Diplomaten, Hauptsache ist, da sind noch einige Mantaken. Wenn auch schon mit gemischtem Blut, das ist gesundheitlich gut. Darum verstehen wir uns mit allen Nationen gut. Ich will nur noch erwähnen, vergessen wir nicht, bei allen anderen Pflichten, uns ein bisschen darum zu bemühen, alles zu schützen, was noch grünt und blüht. Was uns der liebe Gott zur Freude gemacht hat, nehmen wir gut in acht. Jeder von uns hat ein anderes Los, lebt und wohnt anderswo, wir sollen unsere Muttersprache in Ehren halten. Und wenn wir uns manchmal noch treffen und begegnen, sollen wir ehrlich bekennen: Meine Ahnen waren auch Mantaken, die in die weite große Welt ausgewandert sind. Ich bin von diesem Stamm noch ein Samen, der weiter grünen und blühen will.

Durch seine festliche Diktion betont der Text, der auch im Mantakendialekt vorgetragen wurde, nicht nur das starke regionale Zugehörigkeitsbewusstsein, sondern auch den Bewahrungswillen der Mantaker, die Bewahrung der Muttersprache beziehungsweise das gute Verhältnis zu den anderen Nationalitäten, das sich aus der eigenartigen Interferenz und aus der mehrsprachigen Situation begründet.

¹⁷ Der Begrüßungstext von M. G. wurde von Zita Petrán in originaler Rechtschreibung und in hochdeutscher Umschreibung mitgeteilt. Petrán 2000: 16–17.

Karpatendeutscher Verein

Der Karpatendeutsche Verein wurde – nach einem kurzen Vorspiel 1970 – mit der tatkräftigen Unterstützung der Karpatendeutschen Landsmannschaft am 30. September 1990 im Metzenseifner Dombochtal gegründet. Das Selbstverständnis der Vereinigung gemäß der Satzung lautet: *„Der Karpatendeutsche Verein in der Slowakei ist eine gesellschaftliche und kulturelle bürgerliche Vereinigung von Bürgern der Slowakischen Republik, die deutscher Volkszugehörigkeit, deutscher Abstammung oder Muttersprache sind, sowie von Bürgern, die sich zum deutschen Kulturkreis bekennen. Dieser Verein ist überparteilich und überkonfessionell“*¹⁸ Die lokale Gruppe des Vereins ist gut organisiert: In Metzenseifen hatte der Verein 1992 276, 1999 518, 2002 530 Mitglieder, diese Zahlen übersteigen die Anzahl derjenigen, die Deutsch als ihre Nationalität registrieren lassen. Die Arbeit des Karpatendeutschen Vereins beinhaltet mannigfache Traditionspflege, Kontaktausbau mit Deutschland, wirtschaftliche Aktivität, Publikationstätigkeit und „Identitätsmanagement“.

Von den Gruppen, die im Rahmen des Vereins existieren, ist der Chor „Goldseifen“¹⁹ am spektakulärsten und bekanntesten. Dieser Chor hält seine Proben im lokalen „deutschen Haus“, „Begegnungshaus“, das mit Unterstützung der deutschen Landsmannschaft und des Bundesinnenministeriums gekauft und umgebaut wurde und vom Verein instand gehalten wird. Das Repertoire umfasst neben lokalen Mantakerliedern auch deutsche Kunstlieder und gelegentlich ungarische und slowakische Lieder. Der Leiter des Chors war ein ausgebildeter Dirigent aus Stoss (Štós, Stósz), der den Chor auf der Ziehharmonika begleitete. (Neben dem deutschen Chor existiert noch ein Kirchenchor, der slowakische Lieder vorträgt.) Vorwiegend werden deutsche Lieder aufgeführt und das mantakische Repertoire zurückgedrängt. Das Erlernen der häufig mehrstimmigen Lieder erfordert große Hingabe nicht nur vom Chorleiter, sondern auch von den meist älteren Mitgliedern.²⁰

Die vom Verein organisierten Heimattreffen, die Folklorefestivals der Minderheiten in Käsmark, Pressburg und im ungarischen Ratkau (Rátka); das Treffen der regionalen deutschen Organisationen (z. B. Bodwa-Treffen); die Schulabschlussfeiern, die wichtigsten Sportveranstaltungen boten die Möglichkeit zum Vortragen des Repertoires und der vertonten „Mundartdichtung“. An diesen lokalen Festen und Rezitationswettbewerben stellen Schüler die Verse und

¹⁸ http://www.schmiedshau.de/Schm_Heute/kdv.htm (Abgerufen am 20.10.2009.)

¹⁹ Name vom Bach, durch den einst mehrere Hammerwerke betätigt wurden.

²⁰ Die älteren Sänger kannten mehrere ungarische Volkslieder, die früher mit deutschem Text, aber mit ungarischer Melodie gesungen wurden. Auf Wunsch der Bewohner, die die deutschsprachige Übersetzung der ungarischen Lieder bewahrt hatten und die den originalen Titel und Anfangsstrophen der ungarischen Liedern kannten, beschaffte der Autor mithilfe des musikwissenschaftlichen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften dem Chor Noten.

Prosatexte vor, die sie während des Schuljahrs gelernt haben. Auf Vorschlag des Karpatendeutschen Vereins spielen sie nicht nur hochdeutsche, sondern auch in Mundart verfasste Werke, wie zum Beispiel die Dialektdichtung von Peter Gallus.

Diese Traditionsstiftung durch den Chor und die Musikkapelle innerhalb des Karpatendeutschen Vereins bietet den Jüngeren einen Zugang zur Pflege der Mundart. Deutschlehrer organisieren als Mitglieder des Karpatendeutschen Vereins in der Schule Tanzgruppen, die nach Altersklassen geteilt werden und die traditionelle Tanzkultur wieder aufleben lassen. Die Tanzgruppe der kleinen Schulkinder heißt „Wilde Buben“, die Jugendlichen bilden die Tanzgruppe „Schadiradtam“²¹ und innerhalb dieser führen 30 Jugendliche die älteren Tänze von Metzenseifen auf Bällen und Heimattreffen auf. „Schadiradtam“ hat eine eigene Musikkapelle, „Die Ameisen“. Bei dieser Tanzgruppe haben seit der Gründung 1991 ungefähr 100 Jugendliche mitgemacht.

Der Chor „Goldseifen“ nimmt regelmäßig in Ungarn am Treffen der Minderheiten teil, das von der Selbstverwaltung der schwäbischen Siedlung Ratkau (*Rátka*) in *Tokajbegyalja* organisiert wird. Während die ähnlichen deutschen Gruppen des Tokajer-Gebirges mit aus Liederbüchern wiedererlernten schwäbischen Volksliedern auftreten, tragen die Metzenseifner ernstere Chorwerke vor. Dies spricht für eine feine gesellschaftliche Distanz zu den lokalen Schwaben, die ihre Muttersprache vergessen haben. Das Aufgeben der eigenen Sprache bei den Ungarndeutschen wird von den Metzenseifnern negativ bewertet und dient zugleich der Verstärkung ihres eigenen deutschen Kultur(selbst)verständnisses: sie machen keine sprachlichen Zugeständnisse und keinen zwei- oder dreisprachigen Auftritt aus didaktischen Gründen. Am Festzug, der den eigentlichen Gesangsvorstellungen vorausgeht, ertönt ein deutsch-ungarischer Metzenseifner Gesang – dessen Refrain auf Deutsch und auf Ungarisch abwechselnd gesungen wird – mit dem sie auf die traditionelle Mehrsprachigkeit verweisen.²² Es ist eine beachtenswerte sprachliche und emotionale Geste, dass die ungarische Hymne, die am Ende des offiziellen Eröffnungsfests erklingt, auch von mehreren Metzenseifnern mitgesungen wird. Am Abend kommen Zigeunermusiker und von den mehreren Gruppen, die Auftritte hatten, amüsieren sich allein die Mantaken. Während des Abendessens entsteht eine ungezwungene Sprachkavalkade, die von laut vorgesungenen slowakischen und ungarischen Kunstliedern bestimmt ist. Auf der Heimreise im Sonderbus spricht der Gruppenleiter auf Slowakisch, um den slowakischen Chauffeur und die wenigen einsprachigen Mitreisenden nicht zu beleidigen. Der sangeslustige „harte Kern“ der Mitglieder, die im hinteren Teil des Busses sitzen, singen deutsche Soldatenlieder, und die (nüchternen) Frauen im vorderen Teil des

²¹ „Schadiradtam“ heißt der Rhythmus eines alten Tanzes aus Metzenseifen.

²² „...Alle tók físoln, alle tók físoln, da teöbl soll di schbigamotta húoln.// Minden nap csak bap, minden nap csak bap, a frász fogya meg az anyossomat.“ – Siehe: Urbancova 1997: 54.

Busses blicken besorgt nach hinten, ob ihre Männer oder männlichen Verwandten die Grenze, die für Deutsche immer einzuhalten ist, nicht überschreiten. Der sangeslustige Kreis singt dann auch ungarische Soldatenlieder und deren lokale deutschsprachige Varianten, und endlich, wenn die Slowakei erreicht wird, werden slowakische Volkslieder zum Besten gegeben.

Bei dem Auftritt des Chores in Ratkau (2001) war es möglich sprachlich-sprachgebräuchliche Gesten zu beobachten, die eine feine Sprachdistanz herstellten und mit situativen Codewechsel, mit bewussten Strategien des Sprachgebrauchs, des Wechsels des Sprachrepertoires und Sprachregisters, die ebenso dem Inneren (der Gemeinschaft) wie dem Äußeren (der Zuhörerschaft, den Ungarn) galten, und die man als kulturelle Praxis einer mehrsprachigen Gemeinschaft und als ein eigenartiges Spiel verstehen kann, in dem die Metzenseifner ihre eigene Ethnizität ausdrücken und herstellen, des Weiteren sich zugleich in der Ethnizität vor dem Anderen verstecken.

Zusammenfassung

Die Untersuchung der Metzenseifner Heimatdichtung zeigt, dass das natürliche, architektonische und industriehistorische Milieu des ganzen oberen Bodwatal („*das Ländchen der Mantaken*“) als Mittel des kulturellen Gedächtnisses dient, und gleichzeitig als Ganzes zu einem semiotisierten Zeichen wurde.²³ Weiterhin sind die ehemaligen Hämmer, Gebäude, einzelne Denkmäler und Grabdenkmäler für die lokale Gemeinschaft und die ehemaligen Bewohner bedeutungsvoll. Sie illustrieren die Semiotisierung des Heimatlandes, das ständige deutungsstiftende Wiederlesen und Wiederverfassen des „Heimat-Palimpsests“.

Die Metzenseifner deutsche Gemeinschaft, die sprachlich-kulturell traditionell offen war und sich in einer kulturellen Interferenzsituation befand, wurde – auch im Vergleich zur Zips – früh mehrsprachig und „ungarnbewusst“. Das Erbe, die Strategie und Praxis der Mehrsprachigkeit, ist heutzutage unter den älteren Mitgliedern vorhanden. Auch pflegt die ältere Generation der Deutschen die mantakische Mundart bewusst, die Mundartdichtung hat große Tradition: die Gemeinschaft ist wichtig für die Pflege der deutschen Identität. Neben der Repräsentation der deutschen Identität ist nach außen die Mehrsprachigkeit und die historisch entwickelte Interkulturalität – mit denen sie sich nicht immer kollektiv, eher situativ identifizieren – deutlich wahrnehmbar.

²³ Vgl. Assmann 1999: 60.

Quellen

- ASSMANN, Jan
1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: Verlag C. H. Beck
- BAUSINGER, Hermann
2005 *Volkskultur in der technischen Welt.* Frankfurt a. M.: Campus Verlag
- CAMMAN, Alfred – KARASEK, Alfred
1981 *Volks Erzählungen der Karpatendeutschen – Slowakei – Teil 1.* Marburg: N. G. Ellwert Verlag
- GEDEON, Edith
o. J. [1980er] *Historisches und Gedichte.* o. O. [Nižny-Medzev]
- GREVERUS, Ina-Maria
1972 *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen.* Frankfurt am Main: Athäneum
- GUZSAK, Ladislav (Hrsg.)
1983 *Bergstädte der Unterzips.* Stuttgart: Arbeitskreis Unterzips
- ILYÉS Zoltán
2002 Az 1938-as határváltozás és a Felső-Bódva-völgyi németiség (Mecenzéf, Stósz). In Pásztor Cecília (szerk.): „...*ahol a határ elválaszt*” Trianon és következményei a Kárpát-medencében. 275–288. Balassagyarmat–Várpalota: Nógrád Megyei Levéltár [Nagy Iván Könyvek]
2003a A meghittség narratívái: a költészet mint a múltközvetítés és a lokális identifikáció eszköze egy szlovákiai német közösségben. In Biczó Gábor – Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom.* 297–308. Debrecen: Csokonai Könyvkiadó [Antropos]
2003b A nemzeti identitás és az etnikus tradíciók változásai és ezek szimbolikus megjelenítése egy szlovákiai német közösségben. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.): *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből II.* 61–75. Budapest: Akadémiai Kiadó [Az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézetének Évkönyve II.]
- KAUER, Josef – SCHÜRGER, Johannes – WAGNER, Klement (Hrsg.)
o. J. *Unter- und Ober-Metzenseifen, Stoß. Unterzips - Ostslowakei. Drei Selbstständige deutsche Gemeinden bis zur Vertreibung nach 1945.* o. O.: Arbeitskreis Bodwatal
- PARIKOVÁ, Magdaléna
1998 Die Identität der Karpatendeutschen in der Slowakei. Anhand des Beispiels eines Ostslowakischen Dorfes. In Eperjessy Ernő – Grin Igor – Krupa András (szerk.): *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében (A Duna-medence népei együttélésének tükröződése a néphagyományban – A VI. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai.)* 471–476. Békéscsaba–Debrecen: Magyar Néprajzi Társaság
- PETRÁN Zita
2000 *Mecenzéf. Az etnikus identitás alakulása, a nyelvhasználat sajátosságai és a szakmai hagyományörzés egy heterogén népességösszetételű felvidéki közösségben.* Egyetemi szemináriumi dolgozat. Miskolc: Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék
- ROOB, Josef
1993 *Novellen und Gedichte eines Karpatendeutschen.* Martin: Neografia
- URBANCOVÁ, Hana
1997 Piesňová tradícia nemcov v Medzeve. *Slovenski Narodopis* 45. 1. 45–61.



Kirche von Burlescht (Rumänien) – Róbert Szűcs, 2006

Raum – Wissenschaftsgeschichte –
Ethnizität

HANS-WERNER RETTERATH
RÓBERT KEMÉNYFI
PATRIK TÁTRAI



Kirche von Gilwatsch (Rumänien) – Róbert Szűcs, 2006

Schwäbische Diasporapflege mit Liedern. Hugo Moser und seine sathmarschwäbischen Liederbücher

1. Zur Einführung

„Ihr Hirta gebet acht, was isch heut Mitternacht?“ So lautet der Eingangsvers eines Weihnachtsliedes in der Dezemberausgabe 2007 des bundesdeutschen Sathmarer Heimatbriefes.¹ Dieses Lied enthält auch die von Hugo Moser 1943 herausgegebene Liedsammlung „Volkslieder der Sathmarer Schwaben“. Was hat es mit dieser Volksliedsammlung auf sich? In welchem Kontext ist sie entstanden? Welche Zwecke wurden mit ihr verfolgt? Und: Was hat sie mit der Diskussion um den Diaspora-Begriff zu tun?

Diese Volksliedsammlung war ein Ergebnis des ethnischen Revivals der Sathmardeutschen in den 1920er-Jahren. Hatte das „Sathmarer Deutschtum“ bis zum Ersten Weltkrieg fast keine Aufmerksamkeit gefunden², so änderte sich dies schlagartig ab 1919. Nun widmeten sich zunächst die Siebenbürger Sachsen Rudolf Spek³ und Karl Egon Gundhart⁴, dann auch Banater Schwaben wie Karl von Möller⁵ den Sathmarer Deutschen. Aus Sathmar war es vor allem István Vónház (Petrifeld/Mezőpetri/Petrestî), der nach einer Studie im Jahre 1908 zur Mundart 1931 eine umfangreiche Arbeit über die Ansiedlung im Komitat Sathmar publizierte.⁶ Im Deutschen Reich hatte vor allem der Stuttgarter Caritasdirektor Johannes Straubinger⁷ die Befassung mit dem Sathmardeutschtum angestoßen. Wohl angeregt durch die Deutschland-Reise des späteren Sathmarer Gauobmanns

¹ Sathmarer Heimatbrief 2007: 284.

² Eine Ausnahme stellt folgender Aufsatz dar: Fischer 1911: 32–48. Der Tübinger Germanist Fischer hatte Sathmar nie bereist. Gleichwohl hatte er in Ungarn Sprachproben von einer Sathmarer Schwäbin genommen und stand in Kontakt mit István Vónház.

³ Spek 1923: 21–23. Für die reichsdeutschen Leser war besonders folgender Aufsatz interessant: Spek 1922: 224–226.

⁴ Gundhart 1927.

⁵ von Möller 1924.

⁶ Vónház 1908, 1931. Eine 41-seitige Kurzfassung des Werkes von 1931 war bereits 1914 in Budapest erschienen. Vónház' Arbeit wird auch heute noch von vielen als grundlegendes Werk angesehen. 1987 wurde das Werk im Selbstverlag von Stefan Koch, Laupheim, in deutscher Sprache herausgegeben.

⁷ Straubinger 1927.

Fritz Winter-Hofen im Jahre 1925 und das madjarisch geprägte Verhalten des katholischen Klerus' in Sathmar, hatte Straubinger im Herbst 1926 die fast gänzlich katholischen Sathmarer Dörfer bereist. Als Resultat seiner Fahrt hatte er ein Büchlein über die Sathmardeutschen verfasst. Seine Intention ergibt sich aus dem Geleit: „Es will ein Volksbüchlein sein, will in der Heimat Liebe wecken zu den Brüdern in der Ferne und bei diesen die Sehnsucht wachrufen nach der teuren Stätte, wo die Wiege der Ahnen stand.“⁸ Straubinger hatte kein wissenschaftliches Werk schreiben wollen und nahm nicht für sich in Anspruch die Sathmarer Schwaben „für die große Welt erst entdeckt“ zu haben. Wohl aber sah „er sich als erster [, der sich] aus der Urheimat Oberschwaben mit ihnen in Verbindung“ gesetzt „und enge persönliche Fühlung“ aufgenommen hatte.

Nach Straubingers Reise und dem Erscheinen seines Büchleins nahmen sich im Deutschen Reich vor allem katholische Kreise der Sathmarer an.⁹ Dies lag erstens daran, dass die deutschstämmigen Sathmarer bis auf das Dorf Hadad (Kriegsdorf) katholischer Konfession waren, während die andersethnische Bevölkerung meist anderen christlichen Konfessionen angehörte: römisch-katholisch war weitgehend identisch mit schwäbisch, reformiert mit ungarisch und griechisch-katholisch mit rumänisch. Da die katholische Geistlichkeit im Sathmarer Raum mehrheitlich ungarisch orientiert war, wollte die katholische Deutschtumsarbeit deren „Madjarisierungsbestrebungen“ Kontra bieten. Es wurde argumentiert, man wolle verhindern, dass die Deutschgesinnten wegen der madjarisch gesinnten Geistlichkeit vom katholischen Glauben abfielen. Zweitens konnten sich katholische Organisationen mit dieser Arbeit im Deutschen Reich als „gute Deutsche“ präsentieren. Damit sollte der vielfach noch aus den Zeiten des Kulturkampfes der Bismarck-Ära herrührenden Kritik an der nationalen Zuverlässigkeit des deutschen Katholizismus' begegnet werden. Straubingers Besuch und das gestiegene ethnische Interesse bewirkten im folgenden Sommer eine Besuchsfahrt von Sathmarer Jugendlichen nach Württemberg, wo sie sich laut Bericht trotz der 1000 km Entfernung wie Zuhause fühlten.¹⁰ Ab 1928 reisten dann schwäbische Mitglieder des katholischen Jugendbundes „Neudeutschland“, zu denen auch Hugo Moser gehörte, regelmäßig nach Sathmar.

Die Sathmardeutschen zählten zu den „Auslanddeutschen“. In der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre war im Deutschen Reich die Beschäftigung mit den

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. den Bericht zum ersten deutschen Lehrerkurs im Sathmarer Gebiet: Tagungen und Feste 1926: 127f.; Rundschau 1928: 87; Wanger 1928: 33–36; Grentrup 1930. Schließlich ist noch der dezidierte Datenüberblick des Geschäftsführers des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen (1927–1930) zu nennen: Sch[ade] 1931: 300–312.

¹⁰ Heidelbacher 1972: unpag.

„Auslanddeutschen“ geradezu zu einer „Mode“ geworden.¹¹ Nach dem verlorenen Weltkrieg war der internationale Einfluss der deutschen Wirtschaft, Politik usw. stark zurückgegangen und im Inneren entfachten die soziale Frage und der Kampf um die demokratische Republik erheblichen Streit. Zudem hatte das Deutsche Reich große Gebiete abtreten müssen; Millionen Reichsdeutsche waren jetzt zu „Auslanddeutschen“ geworden und hatten deren Anzahl stark vergrößert. In dieser Lage sollten die „Auslanddeutschen“ als Multiplikatoren in ihren Ländern an der Wiedererringung „deutscher Weltgeltung“ und an Grenzrevisionen mitwirken. Hierzu trat man selbst zu kleinsten auslanddeutschen Gruppen in Kontakt und versuchte, sie wieder enger an das Deutsche Reich, die „Urheimat“, zu binden. Im Reich sollten mit dem grenzüberschreitenden „Deutschtumsgedanken“ die politischen und sozialen Gräben zugedeckt und mit Blick auf die vermeintlichen und tatsächlichen Probleme der „Auslanddeutschen“ von innerdeutschen Streitfragen abgelenkt werden. Mit Begriffen wie „Sprachinsel“ oder gar „Volkstumskampf“ wurde eine Abwehrhaltung gegen andere Staaten und Ethnien erzeugt, die in der NS-Zeit für den Angriffskrieg genutzt wurde.

Viele gesellschaftliche Gruppierungen suchten in ihrem Bereich die Bande zu den „Auslanddeutschen“ auszubauen, so auch große Teile der Jugendbewegung. Auf der Suche nach dem Ursprünglichen und Unverstelltem gekoppelt mit Fernweh und Abenteuerlust bereisten sie in großer Zahl auch die Wohngebiete von Deutschstämmigen außerhalb des Reiches. Ihre Vorliebe galt dem ungekünstelten Volkslied, dem Tanz und Spiel der einfachen Bevölkerung. Darin hofften sie die wahre Seele, das wahre Wesen des deutschen Volkes zu finden. Fahrten zu den „Auslanddeutschen“ hatten Ende der 1920er-Jahre eine solche Beliebtheit erlangt, dass verschiedene Organe vor Auswüchsen warnten. Für Deutsche aus Südosteuropa seien gerade die „wilden Wanderfahrten“ schon zu einer „Landplage“

¹¹ Der Leiter des Leipziger Instituts für Auslandkunde, Grenz- und Auslandsdeutschtum Grothe konstatierte 1927, dass durch öffentliche Agitation „Auslandsdeutschtum“ „ein vielgenanntes Schlagwort und ein volkspolitisches ‚Modeziel‘ geworden“ sei, dem sich im Gegensatz zu früher Laien wie Wissenschaftler eifrig widmeten. Grothe 1927: unpag. Mit ähnlichen Worten eröffnete 1927 Theodor Wanner die Jahresversammlung des Deutschen Ausland-Institutes (DAI): „Allzusehr ist vielerorts das Problem des Auslandsdeutschtums in eine Modesache ausgeartet und zu einer Art Vereinssport geworden.“ Die Jahresversammlungen des DAI 1927: 409. Diese Stimmen forderten mehr Ernsthaftigkeit und Tiefgang ein, was sie mit der enormen Bedeutung des Themas unterstrichen. So hatte der DAI-Mitarbeiter Rüdiger schon einige Monate vorher betont, „daß die Beschäftigung mit dem Auslandsdeutschtum keine Modesache, sondern eine, vielleicht die wichtigste deutsche Zukunftsfrage“ sei. Rüdiger 1927: 4. – Zur enormen Verbreitung der auslandsdeutschen Idee im Deutschen Reich stellt der Historiker Ritter „angesichts der erfolgreichen Breitenarbeit“ fest, dass weder vor noch nach der Zwischenkriegszeit „dieses Bewußtsein eines im buchstäblichen Sinne gesamtdeutschen Zusammenhangs in allen Lebensbereichen, nicht nur dem kulturellen, so ausgeprägt gewesen“ sei. Ritter 1976: 1.

geworden, aber auch Mitglieder der Wandervogelbewegung seien nicht fehlerlos.¹² Die Kritiker forderten die Beachtung lokaler Sitten sowie die Vermeidung von Beleidigungen des „Gastvolkes“ und der Erzeugung von Loyalitätskonflikten.

2. Mosers Sathmararbeit

Der 1909 im württembergischen Esslingen geborene Katholik Hugo Moser hatte 1927 mit dem Studium der Philosophie, Germanistik, Romanistik und Anglistik in Tübingen begonnen. 1928 zählte er zu den zwölf Studierenden, die im Auftrag des Caritasdirektors Straubinger nach Sathmar „auf Fahrt gingen“. Schon 1929 übernahm Moser für die nächsten Jahre die Organisation der Fahrten. Moser, der durch seinen hohen Wuchs auffiel, gewann als Dialektsprecher schnell das Vertrauen der Sathmardeutschen. Zudem war ihnen positiv aufgefallen, dass die Gruppe als „Studierte“ den Kontakt zu einfachen Menschen suchte. Das war für die damalige Zeit ungewöhnlich; in der Jugendbewegung war es allerdings verpönt, die Menschen nach sozialem Stand, Reichtum und Titel zu beurteilen. Mosers Gruppe beschäftigte sich in den einzelnen Dörfern vor- und nachmittags mit der Schuljugend, übte mit ihnen Lieder, Spiele und Reigen und versammelte abends die ältere Jugend und die Erwachsenen etwa in einem geräumigen Hof und brachte ihnen Volkslieder und -tänze bei.¹³ Mosers Aktivitäten kam eine Vorbildwirkung für reichsdeutsche katholische Jugendliche zu. Als 1931 eine Neudeutschland-Gruppe aus München mit der Bukowina-Arbeit begann, berief sie sich besonders auf die Sathmararbeit ihrer schwäbischen Bundesgruppe.¹⁴

Die Affinität der Jugendbewegung zum Volkslied bewirkte, dass Moser schon 1930 bei seinem Sathmarbesuch ein gedrucktes Heftchen mit Volksliedern für die Sathmardeutschen mitbrachte. Im nächsten Jahr hatte er ein auf 100 Seiten erweitertes Liederheft dabei. Sein Engagement ging noch weiter. 1932 promovierte Moser in Tübingen zu dem Thema „Schwäbische Mundart und Sitte in Sathmar“. Da ab 1933 der katholische Jugendbund „Neudeutschland“ stark von der „Hitlerjugend“ bedrängt wurde, gab Moser im Sommer 1933 die Leitung des Grenz- und Auslandamtes im Bund ab und verlagerte seine Arbeit in den Volksbund für das Deutschtum im Ausland (VDA), der schon 1931 sein Liederbuch gefördert hatte. Der VDA war in den ersten Jahren der NS-Zeit die Schaltzentrale für die Arbeit mit den „Auslanddeutschen“. Er hatte einerseits 1933 das liberale Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart unter seine Ägide gebracht und

¹² Vgl. z.B. *Auslandfahrten reichsdeutscher Jugend 1929*: 167; *Immer wieder 1929*: 236.

¹³ Vgl. *Schmied 1976*: 32.

¹⁴ Vgl. *Meier 1934*: 316.

gleichgeschaltet, bot andererseits jedoch traditionellen „Volkstumsarbeitern“ aus dem nationalkonservativen Milieu bis 1935/36 eine Art „Auffangbecken“. Im VDA-Landesverband Württemberg übernahm Moser die Sathmararbeit und erreichte, dass Anfang 1934 Sathmar eines der drei Betreuungsgebiete des Landesverbandes wurde. Beruflich war Moser ab 1934 als Gymnasiallehrer an württembergischen Schulen tätig. Im Schulbereich, vor allem aber in Broschüren, Zeitungen und Zeitschriften ließ Moser keine Möglichkeit aus, für die Sathmardeutschen in Württemberg zu werben. Hierzu zählte 1934 ein „volkstümliches Schriftchen“ über den „Schwabenzug nach Sathmar“, das im katholischen Kepplerhaus-Verlag erschien.¹⁵ Nach einer Darstellung der Auswanderungsgebiete und der Ansiedlungsprobleme subsumiert Moser darin die jüngere Ethno-Geschichte der Sathmarer Schwaben unter die Schlagwörter „Schwabennacht“, „Schwabenerwachen“ und „Schwabenkampf“. Vor allem aber betont er die völkische Gleichheit mit den reichsdeutschen Schwaben und stilisiert die Sathmarer Schwaben gar zu „Edelschwaben“: Sie hätten „schwäbische Sprache, schwäbische Volksdichtung und schwäbische Sitte noch rein und treu bewahrt [...], in vielen Fällen viel besser als in der Stammesheimat“¹⁶. In dem Zusammenhang bezeichnet Moser die zahlreichen alten deutschen und schwäbischen Volkslieder als „einen wahren Schatz“¹⁷.

In einem reichsdeutschen Zeitschriftenartikel spitzte Moser seine Aussagen weiter zu. Darin versucht Moser mit der Floskel „Schwaben in aller Welt“ die Sathmarer Schwaben als „rumänische Oberschwaben“ in die „deutsche Volks- und schwäbische Stammesgemeinschaft“ einzugemeinden.¹⁸ Das Interesse an ihnen verstärkt er durch die Behauptung, sie seien „echt schwäbisch“ und ihre Geschichte sei „die Geschichte des Sterbens und Auferstehens einer deutschen Volksgruppe“.¹⁹ Indem er sie unter Verweis auf ihre Volkskultur (Mundart, Lied, Bräuche, Hausbau) als „Urschwaben“ und ihre Geschichte als eine Sache von Leben und Tod stilisiert, konstruiert er eine große emotionale Nähe zwischen den Schwaben im Deutschen Reich und denen in Sathmar. Da sich nach Moser die Mehrheit als Schwaben und Deutsche bekannte, wurde die deutsche Volkstumspropaganda unter dem restlichen Drittel, nämlich den madjarisierten Sathmarer Schwaben, mit der erzwungenen Madjarisierung legitimiert. „Auf Grund der volksdeutschen Bluts- und Schicksalsgemeinschaft“ sei man zur „Hilfeleistung verpflichtet“.²⁰ Schließlich holt Moser volkspolitisch aus und stellt die Sathmararbeit als „eine Prestigefrage für das ungarländische Deutschtum“ dar: „In

¹⁵ Moser 1934a. Die Bezeichnung „volkstümliches Schriftchen“ stammt von Moser selbst (Moser [1941]: 211). Vgl. als frühere Schrift: Moser (Hg.) 1931.

¹⁶ Moser 1934a: 31.

¹⁷ Ebd., S. 29.

¹⁸ Moser 1934b: 10f. Vgl. auch Moser 1935: 446.

¹⁹ Moser 1934b: 10.

²⁰ Ebd., S. 11.

Sathmar wird die erste große Schlacht für das ungarländische Deutschtum geschlagen ...“²¹, denn wenn man den Madjarisierungsbestrebungen in Sathmar nachgebe, dann würden „die Ungarn“ bei der Madjarisierung der ungarländischen Deutschen keine starke Gegenwehr erwarten.

Anlässlich des 10-jährigen Bestehens der Deutsch-Schwäbischen Volksgemeinschaft Sathmar zog Moser eine Bilanz der schulischen Volkstumsarbeit, wobei er auch die Arbeit der Württemberger herausstrich:

„Spielfahrten nach Sathmar, Volksbildungsarbeit in den Sathmarer schwäbischen Dörfern mit der Aufgabe der Wiederverbreitung von deutschem Lied, Spiel, Erzählgut und der Wiederherstellung der Verbindung mit dem Mutterland, Schulungskurse, Beteiligung am Ferienschuldienst der Sathmarer Junglehrer – all das ist von Württemberg aus in dem vergangenen Jahrzehnt für Sathmar unternommen worden und hat Wesentliches zur Entwicklung der Sathmarer Schwaben beigetragen.“²²

Da 1936/37 die SS zunehmend die Volkstumsarbeit okkupierte und die Gestapo dem Bund „Neudeutschland“ ein öffentliches Wirken unmöglich machte, wirkte sich dies auch auf Mosers Sathmararbeit aus. Dies lässt sich schon an dem Bericht über die Sathmarfahrt 1936 erkennen, der Ende desselben Jahres gedruckt wurde. Moser durfte nur einen mundartlichen Gruß-Beitrag leisten, der zudem mitten unter anderen Beiträgen stand und leicht überlesen werden konnte.²³ Gleichwohl konnte Moser 1937 noch seine Doktorarbeit zu Sathmar publizieren. Außerdem durfte er noch im August 1937 bei der 225-Jahrfeier der Gründung der ersten sathmardeutschen Siedlung als Leiter einer ca. 40-köpfigen reichsdeutschen Jugendgruppe dabei sein und „im Namen der Urheimat“²⁴ eine Rede halten. Darin erinnerte er an die Zeit, in der das deutsche Bewusstsein in Sathmar „nur mehr ein ganz kleines Lichtlein“ gewesen sei. Nunmehr sei es „wieder zu einer starken Flamme“ geworden, die in die „Urheimat“ hinüber leuchte. Zwar weilte Moser 1938 noch einmal in Sathmar, aber schon nach dem „Ahnenfest“ war er weitgehend ausgeschaltet worden. 1939 erschien dann eine Broschüre über die Volkstumsarbeit des VDA-Landesverbandes Württemberg, in der man sich gegen „die ins Caritative ausgeartete Betreuungsmethode“ und „Spielfahrten und Kasperltheater“ verwahrte.²⁵ Von Moser war keine Rede mehr; vielmehr distanzierte man sich entschieden von der katholisch geprägten Volkstumsarbeit der Vorjahre.

²¹ Ebd., Zitat gesperrt gedruckt.

²² Moser 1936: 550.

²³ Moser 1936: 60f. Das Heft erschien auch 1936 als Heft 12 der Württembergischen Schulwarte.

²⁴ Sathmarer Ahnenfest 1937. Bei der Abfassung eines Berichts über die Siedlungen für eine VDA-Führerzeitschrift sah Moser sich 1937 zur Verwendung eines Pseudonyms gezwungen. Vgl. Schwab 1937: 332–341.

²⁵ Fuchslocher [1939]a: 29 (erstes Zitat), [1939]b: 10 (zweites Zitat).

Immer stärker aus der praktischen Arbeit hinausgedrängt, betrieb Moser die Neukonzeption seines Liederbuches von 1931. Spätestens seit Anfang 1937 war öffentlich bekannt, dass er ein neues „Liederbüchlein“ [...] zusammenstellt und das noch grösser und schöner werden soll. Es wird neben den Texten auch die Noten der Lieder bringen“²⁶. Gleichwohl zog sich die Fertigstellung der Publikation hin; sie konnte erst 1943 im Bärenreiter-Verlag, Kassel, gedruckt werden.

Nach Berichten von Zeitzeugen war Moser durch seine regelmäßigen Besuche und vor allem wegen seiner leutseligen Art bei den Sathmarer Deutschen nicht nur recht bekannt, sondern auch sehr beliebt.²⁷ Insbesondere habe er den Kontakt mit der bäuerlichen Bevölkerung gesucht. Man habe ihn nicht als „Moser“ bezeichnet, sondern habe ihn vertraulich „Hugo-Vetter“ genannt. Noch in der Nachkriegszeit sei vielfach von ihm gesprochen worden.

Schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg nahm Moser mit geflüchteten Sathmarern in Deutschland Kontakt auf. Gerade in den 1950er- und 1960er-Jahren publizierte Moser Verschiedenes zu Sathmar. Unter anderem wurde auch die Liedersammlung von 1943 im Vorwort „gesäubert“ und im Mai 1953 neu aufgelegt. Zu seinem 60igsten Geburtstag wurde er „als Freund und Bote der Urheimat“ gefeiert, der den Sathmarer Schwaben „im schweren Volkstumskampf“ beigegeben habe.²⁸ Als um 1970 Reisen nach Rumänien möglich wurden, besuchte Moser mehrmals Sathmar.²⁹ Er war auf landsmannschaftlichen Treffen ein gern gesehener Gast und bis zu seinem Tode der Landsmannschaft der Sathmarer Schwaben sehr verbunden.

3. Das „deutsche Lied“ als „Waffe im Volkstumskampf“

Die Pflege des „deutschen Liedes“ war ein wesentlicher Bestandteil der Pflege der deutschen Sprache und Kultur. Hierzu hatten im Deutschen Reich in großem Maße die national-orientierten Gesangsvereine beigetragen. Im Kontext von Zentrum und Diaspora wurde das „deutsche Lied“ als „feste Brücke zur Heimat“³⁰

²⁶ Unter der Fahne [1937]: Geleit.

²⁷ Zur Popularität Mosers vgl. auch Telefonat mit Ernst Hauler, Passau, vom 27.8.2008 (Telefonnotiz beim Verfasser). Hauler wiederholte mehrmals Mosers Beliebtheit. Der 1917 in Maitingen geborene Hauler arbeitete seit 1942 in Carei als Lehrer, bevor er 1979 in die Bundesrepublik aussiedeln durfte. Prof. Dr. Ernst Hauler 1982: unpag., sowie die Berichte von Zeitzeugen im Sathmarer Heimatbrief.

²⁸ Prof. Dr. Moser 1969: unpag.

²⁹ Telefonat mit Ernst Hauler, Passau, vom 27.8.2008 (Telefonnotiz beim Verfasser). Laut Hauler besuchte Moser 1970 (mit Ehefrau), 1972 und 1977 Sathmar.

³⁰ Zeitschrift für Volkskunde 1938: 241. Koepps Äußerung wurde auch für das profane deutsche Lied als zutreffend angesehen.

angesehen. Thematisch handeln die in diesem Zusammenhang propagierten Lieder vielfach von Kindheits- und Landschaftsbezügen. Beim Absingen der Lieder wurde auf die Weckung von Erinnerungen und der damit verbundenen Emotionen gesetzt. In der Singpraxis wurde großer Wert auf das gemeinschaftliche Singen und seine gemeinschaftsbildende Wirkung gelegt. So ist es nicht verwunderlich, dass das „deutsche Lied“ verklärt wurde, ja sakrale Weihen erhielt. Der Grad der „Heiligkeit“ eines Liedes wurde wesentlich von zwei Kriterien bestimmt: seinem Alter und seiner Klassifizierung als Volkslied.

Die Pflege des deutschen Liedes galt als eines der „Zehn Gebote für die Arbeit am Volkstum“: „Pflege das deutsche Lied, denn es macht dich innerlich reich und hat eine große Werbekraft.“³¹ „Volkstumsarbeiter“ wie der Siebenbürger Sachse Karl Egon Gundhart forderten ganz bewusst die Instrumentalisierung der Kultur für die Volkstumsarbeit:

„Es muß ohne weltfremdes Leben zu wünschen, die Versenkung in unsere alte reiche deutsche Kultur unermüdlich propagiert werden: unsere Trachten, unsere Lieder, unsere Spiele, unsere Tänze müssen aus den Rumpelkammern geholt, und an der Sonne neu belebt werden.“³²

Die Ausführungen zum „deutschen Lied“ zeigen nicht nur die Anwendungsbezogenheit der Beschäftigung mit dem deutschen (Volks-)Lied auf. Darüber hinaus verdeutlichen sie, dass in der Zwischenkriegszeit die Liedpflege, -sammlung und -publikation unter Einbezug der „Auslanddeutschen“ sozusagen „in der Luft lagen“. 1926 hatte der auslandsdeutsche Publizist Paul Rohrbach zusammen mit anderen zur Stärkung des Volkstumsgedankens „Das Auslandsdeutsche Liederbuch“ (Texte mit Noten) herausgegeben. Es enthielt etliche Lieder der Deutschen aus Siebenbürgen und dem Banat, jedoch keine der Deutschen aus Sathmar. Diesem Mangel versuchte Straubinger in seinem Büchlein abzuwehren; dort finden sich im Anhang einige Lieder und Liedfragmente aus Sathmar. Er hatte sie dort gesammelt und bewusst nicht in wissenschaftlicher, sondern populärer Form abgedruckt.

Moser war also keineswegs der erste Sammler und Publizist auslandsdeutscher Lieder. Vielmehr konnte er bei der Gestaltung des Vermittlungsmediums „Liederheft“ auf etliche Muster und Anregungen zurückgreifen. Als ein Beispiel ist der mundartliche Brief an die „Vetter und Bäsla“ in Sathmar zu Beginn seiner Liedersammlung zu nennen; er hatte diese Form von Straubinger übernommen.

³¹ Vgl. Zehn Gebote 1922: 265.

³² Gundhart 1923: 7.

4. Mosers Liederhefte: vom jugendbewegten „roten Büchlein“ zur Dokumentation mit wissenschaftlichem Anspruch

4.1. Schwäbische Volkslieder. Zusammengestellt von Hugo Moser Esslingen a. N. (1930)³³

In der Jugendbewegung standen das gemeinsame Singen und die Sammlung von Volksliedern hoch im Kurs. So ließ denn Moser 1929 und 1930 in Sathmar notierte Lieder im Sommer 1930 mit einem roten Einband drucken. Auf einer Sathmarfahrt 1930 brachte Mosers Gruppe das auf eigene Kosten gedruckte „rote Büchlein“³⁴ mit, es wurde zu 700 Exemplaren in Sathmar gratis verteilt.³⁵

In einer Art Geleit greift Moser auf den ersten Seiten des Büchleins die schon von Straubinger verwandte Form des Briefes im schwäbischen Dialekt auf und spricht die Leser ebenfalls als „Vetter und Bäsla“ an. Damit unterstreicht er die persönliche Note seines Liederbüchleins und versucht über die Suggestion einer imaginären Verwandtschaft eine besondere zwischenmenschliche Nähe herzustellen. In seinem Brief weist er auf die Zerstreung der Schwaben rund um die Erde hin. Lange Zeit habe man nichts von einander gewusst, aber seit dem Weltkrieg hätte sich das geändert. Die schwäbischen Besucher hätten die Bitte der Sathmarer Schwaben nicht vergessen, sie beim Erhalt ihres Schwabentums zu unterstützen. Seine Gruppe sei wiedergekommen und habe ein Liederheft mit schwäbischen und deutschen Liedern mitgebracht. Die Sathmarer Schwaben würden beim Singen merken, dass ihre Muttersprache keine verachtenswerte Sprache sei. Nachdem Moser Grüße von allen Schwaben aus dem Deutschen Reich und besonders von Prälat Straubinger ausgerichtet hat, mahnt er: „Liebe Vetter und Bäsla! Singed dene Liedla recht oft. Liebed uir schobischa Muattspröch und vergessed uir schwobischa Abkunft numma!“ (Liebe Vetter und Cousinen! Singt diese Lieder recht oft. Liebt eure schwäbische Muttersprache und vergesst eure schwäbische Abkunft niemals!). Dieser Schlusssatz belegt nicht nur die praxisbezogene Intention des Liederbüchleins, sondern zeigt gleichzeitig seine Instrumentalisierung bei der Pflege der deutschen Sprache und der Verbindung zwischen Zentrum und Diaspora (Deutschland oder Schwaben einerseits und Sathmar andererseits) auf.

³³ Volkslieder 1930.

³⁴ Hauler 1985: 34f. An dieser Stelle sei Herrn Hauler für die Überlassung des Büchleins und anderer Materialien recht herzlich gedankt.

³⁵ Schreiben des Bundes „Neudeutschland Älterenbund“ an die VDA-Hauptverwaltung vom 28.11.1931 (als Abschrift in der Anlage zu Mosers Schreiben an Steinacher vom 29.11.1931), BArch [Bundesarchiv] N 1184 [Nachlass Hans Steinacher], Bd. 20.

Im Einzelnen enthält das Büchlein die Texte von 41 Liedern, die in acht unnumerierte Rubriken unterteilt sind. In der ersten Abteilung „Schwäbische Lieder“ ist z.B. „Mueß i denn, mueß i denn zum Städtle naus“ (Muss ich denn, muss ich denn zum Städtchen hinaus) zu finden. In der Rubrik „Possaliedla“ (Possenlieder) steht etwa „Ujeh mei Näne ka geiga“ (Ujeh mein Großvater kann geigen), das auch schon Straubinger angeführt hatte.³⁶ „Natur und Leben“ weist z.B. „Wenn alle Brännlein fließen“ auf. Angesichts der Betonung des schwäbischen Stammesbewusstseins fehlt unter der Abteilung „Der Schwaben Heimatlied“ „Kennt ihr das Land in deutschen Gauen“ nicht. Obwohl bei diesem Lied der Stammesstolz dominiert, steht die nationale Ausrichtung nicht hintenan: Es endet mit der Feststellung, dass nicht allein das Schwabenland, sondern Deutschland das Heimatland sei. Danach folgen die Abteilungen „Lustige Lieder“ z.B. mit „Als wir jüngst in Regensburg waren“, „alte Volkslieder“ in Balladenart beispielsweise mit „Es waren zwei Königskinder“ und „Abendlieder“, die das bekannte „Ade zur guten Nacht“ enthält. Den Schluss bilden katholische „Geistliche Lieder“, unter denen sich das Marienlied „Meerstern, ich dich grüße“ findet.

Moser hatte mit den „Schwäbischen Volksliedern“ das erste deutsche Volksliederheft für die Sathmarer Deutschen in Umlauf gebracht. Es besaß eine jugendbewegt-katholische Prägung, zielte auf den alltäglichen Gebrauch und sollte keinesfalls eine wissenschaftlich orientierte Volkslied-Dokumentation sein. Mit den schwäbischen Liedern als Bindeglied sollte auf die ethnische Gemeinsamkeit hingewiesen werden. Die Lieder wurden gemäß der Widmung als Mitbringsel aus dem „Schwabenland“ für die „Sathmarer Brüder und Schwestern“, also aus dem Zentrum für die Diaspora, deklariert.

Moser verstand seine Arbeit als Einlösung der Forderungen, die Straubinger in seinem Buch erhoben hatte. Wohl angesichts der Kritik an jugendbewegten Wanderfahrten legte Moser in seinem „Brief“ Wert darauf, dass man erstens nicht ohne Gegenleistung anreise, sondern die Liedersammlung als Geschenk mitgebracht habe, und dass man zweitens nicht ungerufen gekommen sei, da es ein beiderseitiges Interesse an Kontakten gäbe. Die ideologische Basis des Liederbüchleins bot einerseits die Jugendbewegung und deren Liedverständnis. Andererseits kam das Gedankengut der Volkstumsarbeit hinzu. Die deutsche Sprache sollte gekoppelt mit dem Lebensgefühl der Jugendbewegung geschützt und wiederbelebt werden. Damit waren die Lieder vorrangig zu einem zentralen Medium der volkstumpolitischen Arbeit geworden.

³⁶ Straubinger 1927: 91, Nr. 7.

4.2. *Volkslieder. Zusammengestellt für die Sathmarer Schwabensiedlung in Rumänien von Hugo Moser (1931)*³⁷

1931 legte Moser das Liederheft neu auf. Zuvor hatte er die gesammelten sathmarschwäbischen Lieder an August Lämmle, den Volkskundler im Württembergischen Landesamt für Denkmalpflege, gesandt.³⁸ Der hatte sie wunschgemäß an Erich Seemann vom Deutschen Volksliedarchiv weitergeleitet. Seemann sah sie im Mai/Juni 1931 durch und korrigierte die Melodien, die jedoch nicht im Heft aufgeführt wurden. Das Liederheft wurde in einer Auflage von 2.000 Exemplaren gedruckt und insbesondere in Sathmar, wie sein Vorgänger, kostenlos verteilt.³⁹ Die Finanzierung der Kosten in Höhe von 391 Reichsmark hatten sich der Sathmar-Arbeitskreis, das Württembergische Kultusministerium, der Verein zur Förderung der Volksbildung in Württemberg und der VDA zu fast gleichen Teilen geteilt.⁴⁰

Das neue Büchlein enthält 155 Liedtexte und ist um eine kleine Auswahl Sathmarer Lieder ergänzt worden. Alle 41 Lieder der 1930er-Ausgabe sind in die 1931er-Ausgabe übernommen worden, allerdings in leicht überarbeiteter Form. Teilweise sind die Lieder auch wesentlich ergänzt worden, wie etwa „Ujeh wa rumplat um d'Scheitlabeig“⁴¹ (Ujeh was rumpelt um den Holzstoß). Wurde 1930 noch die 3. Strophe mit dem Incipit „Ujeh mei Nähne ka geige“ (Ujeh mein Großvater kann geigen) als erste aufgeführt, so sind zwei Strophen von 1930 umgruppiert und um vier weitere ergänzt worden; eine Strophe von 1930 fehlt ganz. Außerdem steht das Lied 1931 an erster Stelle des Liederheftes. Allgemein sind die Lieder im Vergleich zur 1930 neu gruppiert worden. Standen 1930 die schwäbischen Lieder vorne an, so wird jetzt das Liederbüchlein mit zahlreichen sathmarschwäbischen Liedern eröffnet, bei denen auch Name und Wohnort der Gewährspersonen angegeben sind.

³⁷ Volkslieder 1931.

³⁸ Brief Mosers an Seemann vom 20.3.1932, DVA, Allgemeine Korrespondenz, Ordner 45, 1932–34, L-M. – Der Lehrer August Lämmle (1876–1962) wurde wegen seiner literarischen Beschäftigung mit dem „schwäbischen Volkstum“ auch als „Erzschwabe“ bezeichnet. Er war auch Herausgeber der Reihe „Schwäbische Volkskunde“, in der „Die Volkslieder in Schwaben“ (1. Reihe, Stuttgart 1924, und 2. Reihe, Stuttgart 1929) erschienen. An beiden Liederbüchern war Erich Seemann maßgeblich beteiligt. Ab 1933 war Lämmle NSDAP-Mitglied; er gehörte auch der Reichsschrifttumskammer und der Reichskulturkammer an. 1936 erhielt er den Schwäbischen Dichterpriis. Von 1939 bis 1945 führte er den Bund für Heimatschutz in Württemberg und Hohenzollern.

³⁹ Schreiben Mosers an Hans Steinacher (Leiter der Mittelstelle für auslanddeutsches Büchereiwesen) vom 12.11.1931, BArch N 1184, Bd. 51. Hauler 1985. Da das Liederheft wieder einen roten Umschlag besaß, blieb es bei dem Übernamen „rotes Büchlein“.

⁴⁰ Schreiben Mosers an Hans Steinacher vom 12.11.1931, BArch N 1184, Bd. 51, und Schreiben Mosers an Steinacher vom 20.3.1932, ebd., Bd. 20.

⁴¹ Volkslieder 1931: 5.

Wieder setzt Moser den Liedern einen Brief an die „lieben Vetter und Bäsla“ voran. Deutlicher als 1930 äußert er sich über den Wert der schwäbischen Muttersprache: „[d]’schwobisch Muottrsprach ischt a nutzbara, a schöna und a hoilige Sproch“ (Die schwäbische Muttersprache ist eine nutzbare, eine schöne und eine heilige Sprache; im Original fett gedruckt). Es sei „eine heilige Pflicht“, die Muttersprache zu ehren; man solle sie sich von niemand nehmen lassen. Er ermahnt die Sathmarer Schwaben, die schwäbische Muttersprache zu pflegen, mit deren Gebrauch man auch wieder an Liedern und Tänzén Gefallen gefunden habe. Dann schließt er: „Liebe Vetter und Bäsla! Singet dene Liedla oft, und denket allaweil dra, dass mir i dr schwobische Urhuimat und Ihr in Sathmar zemmedg’herat und dass mir anand numma went ausanandreiða lau!“⁴² (Liebe Vetter und Cousinen! Singt diese Lieder oft, und denkt immer daran, dass wir in der schwäbischen Urheimat und Ihr in Sathmar zusammengehören und dass wir uns einander nicht mehr auseinanderreißen lassen wollen!).

Da der Brief an die „lieben Vetter und Bäsle“ in schwäbischer Mundart gehalten, und damit für andere Deutsche und erst recht Anderssprachige, schwer oder nicht lesbar ist, hat Moser den Liedern auf den Seiten 94f. eine „Bemerkung“ nachgeordnet. Unverkennbar tritt die Rechenschaftsabsicht hervor, die sich an verschiedene Adressaten richtet. Moser streicht als Zielgebiet des Liederheftes die „Sathmarer Schwabendörfer in Rumänien“ heraus. Es handele sich um Lieder, die in den Sommerferien 1930 und 1931 von württembergischen Jugendlichen aus katholischen Bünden in Sathmar eingeübt worden seien. Damit versucht er, gegenüber Rumänen und Ungarn klarzustellen, dass seine Gruppe keine Irredenta-Arbeit leiste. Explizit betont Moser die Intention des praktischen Gebrauchs. Deshalb sei nur eine beschränkte Zahl sathmarschwäbischer Lieder abgedruckt worden, die er schon seit 1929 sammelte. Ferner seien auch die bisher eingeübten reichsdeutschen mundartlichen Volkslieder in sathmarschwäbischer Mundart wiedergegeben worden. Auch habe man vorläufig nicht die Zeit gehabt, der „Urform“ der jeweiligen Lieder nachzuspüren. Hier wird deutlich, dass Moser sich des eher unwissenschaftlichen Vorgehens bewusst ist. Gleichwohl hat er sich aber schon mit der wissenschaftlichen Aufbereitung der Sathmarer Lieder getragen, weshalb er sich mit diesen Worten gegen Kritik absichern will.⁴³ Zum Schluss erwähnt Moser die Namen seiner reichsdeutschen und Sathmarer Helfer; die Drucklegung sei durch Gelder der Jugendlichen und „gütige Beihilfen“⁴⁴ finanziert

⁴² Ebd., S. 4.

⁴³ Als ein Beleg für seine wissenschaftliche Intention kann folgender Aufsatz angesehen werden: Moser 1931: 85–90.

⁴⁴ Volkslieder 1931: 95. Bei der Drucklegung konnte Moser – selbst wenn er gewollt hätte – nicht alle Unterstützer namentlich nennen. Zumindest der VDA sprach ihm erst 1932 eine Beihilfe zu. Schreiben Mosers an Steinacher vom 20.3.1932, BArch N 1184, Bd. 20.

worden. Damit kam das Liederheftprojekt recht privat daher, obwohl es durch (halb-)offizielle Stellen unterstützt worden war. Abschließend bezeichnet Moser das Büchlein als „Zeichen der innigen Verbundenheit von Urheimat und Tochttersiedlung“⁴⁵; es sollte also bewusst als ein Bindeglied zwischen Zentrum und Diaspora verstanden werden.

Die 1. Abteilung („Sathmarer einheimische Lieder“) beginnt mit dem „urschwäbischen Klassiker“ „Ujeh wa rumplat um d’Scheitlabeig“. Ferner enthält es auch das Rekrutenlied „Großkarol ui schöne Stadt“. Zu den weiteren Liedern zählen zwei, die Straubinger bereits in Sathmar gesammelt hatte: „Wenn i mein Schimmel verkauf“⁴⁶ und „Jetzt reisen wir beim Tor hinaus“⁴⁷. In der 2. Abteilung folgen „Schwäbische Lieder“, wie etwa „Is Muotters Stübele“ (In Mutters Stübchen) und die neuschwäbische Hymne „Uf de schwobische Eisenbahna“ (Auf der schwäbischen Eisenbahn). Letztes Lied, das sich ursprünglich in amüsanter Form auf eine Bahnstrecke in Schwaben bezieht, hat Moser auf eine Sathmarer Bahnlinie übertragen.⁴⁸ In der schwäbischen Vorlage ersetzt er kurzerhand die Namen schwäbischer Orte durch die von Sathmarer Dörfern, die dort an einer Bahnlinie lagen. Damit wollte er die besondere Akzeptanz dieses Lied in Sathmar gewährleisten. Die 3. Abteilung „Natur und Leben“ beinhaltet z.B. das Prinz Eugen-Lied und das Heimatlied der Schwaben „Kennt ihr das Land in deutschen Gauen“. Die weiteren Abteilungen lauten „IV. Schließ du mein Herz wohl in das dein...“ mit dem Wandervogel-Klassiker „Zogen einst fünf wilde Schwäne“, dann „V. Lustige Lieder“, „VI. Abendlieder“, „VII. Geistliche [katholische] Lieder“ und schließlich im Anhang „VIII. Reigen und Tänze“.

Das neue Liederbüchlein stand noch ganz in der Wandervogel-Tradition. Nicht die exakte Wiedergabe eines Liedes war wichtig, sondern das persönliche, emotionale Empfinden, was sich in den Liedern ausdrückte. Ein gutes Beispiel ist „Uf de schwobische Eisenbahna“, das der Sathmarer Realität angepasst wurde und der Sathmar-Begeisterung geschuldet war. Darüber hinaus sollte es Gemeinsamkeit mit dem „Mutterland“ stiften. Insofern dominierte der Gebrauchscharakter des Liederheftes, was Moser auch ausdrücklich in seiner Nach-„Bemerkung“ am Schluss betont. Gleichwohl wird im Gegensatz zur 1930er-Ausgabe in der 1. Abteilung das wissenschaftliche Interesse sichtbar, was wohl auch eine Folge seines Germanistik-Studiums war. Neben einer annähernd wortgetreuen Wiedergabe nennt Moser seine Gewährsleute und den Ort der Aufzeichnung. Zudem geht er am Schluss auf Fragen der wissenschaftlichen Exaktheit ein und entschuldigt

⁴⁵ Volkslieder 1931: 95.

⁴⁶ Straubinger 1927: 92, Nr. 8.

⁴⁷ Ebd., S. 92, Nr. 9.

⁴⁸ Vgl. Müller 1991: 161f. Die Bahnlinie wurde bis ca. 1970 betrieben.

eventuelle Fehler mit dem Zwang zur raschen Herausgabe des Heftes. Damit zeichnen sich weitere wissenschaftliche Ambitionen ab. Gleichzeitig beginnt hiermit die eigentliche Sathmarer Liederarbeit Mosers. Indem er sathmarschwäbische Lieder aufführt, versteht er die Sathmarer Deutschen nicht einfach nur als Schwaben, sondern teilweise als eigene schwäbische Gruppe. Schließlich äußert sich Moser direkter als in der 1930er-Ausgabe zum Verhältnis von Diaspora und Zentrum. In der „Bemerkung“ empfiehlt er das Liederheft den Nutzern als „Zeichen der innigen Verbundenheit zwischen Urheimat und Tochttersiedlung“⁴⁹.

Als im August/September 1931 über 25 württembergische Hochschüler und Mädchen zwecks Wiederverbreitung der deutschen Volkslieder und einheimischen Sathmarer Lieder die Sathmar-Region bereisten, hatten sie die 2. Auflage des Liederheftes dabei. Neben dieser praktischen Funktion der Liedersammlung strich Moser auch die wissenschaftliche heraus:

„Ich habe die Lieder gesammelt, einmal um sie dem – kleineren – volkskundlichen Teil meiner vor dem Abschluß stehenden Dissertation / einzureihen / über die sathm. schwäb. Mundart, u. dann zu dem praktischen Zweck der Wiederverbreitung in Sathmar. Dem letzteren Zweck dient die vorläufige Veröffentlichung eines Teils der Lieder in einer von mir für Sathmar zusammengestellten Volksliedersammlung.“⁵⁰

Das 1931er-Liederbüchlein wurde von der Volkstumsarbeit recht beifällig aufgenommen. So antwortete ihm ein führendes VDA-Mitglied auf seinen Antrag auf Restfinanzierung:

„Das Sathmarer Liederbuch, das Sie damals hier liessen, habe ich mit viel Freude und Interesse durchgesehen. Ich halte Ihre Arbeit für ausserordentlich wertvoll und glaube, dass der V.D.A. allen Anlass hat, gerade solche Arbeiten, die von jüngeren Arbeitskreisen im wesentlichen aus eigener Kraft geleistet werden und zu deren endgültiger Finanzierung nur verhältnismässig bescheidene Mittel erforderlich sind, freudig zu unterstützen.“⁵¹

Eine gute Empfehlung für das Liederbuch im Deutschen Reich war die sehr positive Rezension des Geografen Carl Uhlig (Tübingen) in der Zeitschrift des Deutschen Ausland-Instituts (DAI). Das kleine Buch sei „ein sehr verdienstvolles

⁴⁹ Volkslieder 1931: 95.

⁵⁰ Brief Mosers an Seemann vom 20.3.1932, DVA, Allgemeine Korrespondenz, Ordner 45, 1932-34, L-M.

⁵¹ Schreiben Karl Massmanns an Hugo Moser vom 4.12.1931 (Abschrift), BArch N 1184, Bd. 51. Gegenüber dem VDA-Hauptvorstand lobte Massmann das Liederheft als „eine recht erfreuliche Leistung“. Er habe von der Arbeit der Organisation Mosers „einen besonders guten Eindruck gewonnen“. Schreiben Massmanns an den VDA-Hauptvorstand, Berlin, vom 4.12.1931 (Abschrift), ebd.

Unternehmen, das in seinem ersten Teil auch erhebliche germanistische Bedeutung besitzt“⁵². Es werde sicherlich „die Verbundenheit von Urheimat und Siedlungsgebiet in wertvoller Weise“ fördern. Mit dieser Rezension wurde dem Büchlein wegen der abgedruckten Sathmarer einheimischen Lieder wissenschaftliche Relevanz bestätigt; dem Liederheft als Ganzes wurde vor allem seine ethnopolitische Bedeutung attestiert.

Ähnlich urteilte auch der Volksliedexperte und Herausgeber der Zeitschrift „Das deutsche Volkslied“, Karl Magnus Klier. Er sah in der ersten Liedgruppe das Interesse der Forscher geweckt, während die folgenden Gruppen (d.s. Abteilungen, Anm. des Verfassers) die erfolgreiche Volksbildungsarbeit des Schwäbischen Sathmarkreises belegten, der eine erfreuliche Verbindung zwischen den Ausgewanderten und der Urheimat angebahnt habe.⁵³

War dieses Liederheft vorrangig an die Sathmarer Schwaben gerichtet, so suchte Moser weitere Adressaten für seine völkische Volksliedarbeit im deutschsprachigen Binnenraum, d.h. im Zentrum. Hierzu nutzte er als Medium die Zeitschrift „Das deutsche Volkslied“, das Organ der wissenschaftlichen und praktischen Beschäftigung mit dem deutschen Volkslied in der damaligen Zeit. Moser veröffentlichte darin 1931 sieben Lieder, von denen sechs in der Liederheft-Rubrik „Sathmarer einheimische Lieder“ aufgeführt sind.⁵⁴ In dem eher praxisorientierten Artikel gab Moser eingangs Erläuterungen zur völkischen Lage der Sathmarer Schwaben und erwähnte auch, dass seine Gruppe „im Sommer 1930 an der Wiederverbreitung deutschen Volksgutes in Sathmar zu arbeiten begonnen“⁵⁵ hätte. In den Schlusssätzen hob Moser die Funktion der Lieder hervor. Es handle sich hier nicht um „Kunstschätze“, sondern um „die schwäbische Seele des Sathmarer Schwabenvölkchens“, dem er eine glückliche völkische Zukunft wünschte.⁵⁶ Insgesamt beschwor Moser mit diesem Artikel einmal mehr die emotional-kulturelle Bindung zwischen Zentrum und Diaspora.

⁵² Der Auslandsdeutsche 1932: 185.

⁵³ Das deutsche Volkslied 1932: 123.

⁵⁴ Moser 1931. Die Liedvarianten „Schecklats Paar Ochsa“ (Geschecktes Paar Ochsen) und „Ug'schecklats Paar Ochsa“ (Ein geschecktes Paar Ochsen) finden sich in der 1943er-Liedersammlung als „Grün ist der Holder“ (dort als 2. Strophe) und „Bald gras i am Acker“ (dort als 3. Strophe; auch schon in Volkslieder 1931). Das ungarlandkritische Soldatenlied „O, du armes Ungarland“ hat Moser nur hier angeführt. Vermutlich fehlt es in seinen sathmarschwäbischen Liederheften, da er die Verbreitung seiner Liederhefte in Sathmar nicht gefährden wollte.

⁵⁵ Moser 1931: 85.

⁵⁶ Ebd., S. 90.

4.3. Volkslieder der Sathmarer Schwaben mit ihren Weisen (1943)⁵⁷

Moser hoffte schon 1932, „daß sich einmal eine Sammlung der Lieder mit Melodien veröffentlichen läßt“⁵⁸, auch hatte er als Publikationsort bereits die Reihe „Landschaftliche Volkslieder“ im Auge. Die Veröffentlichungsabsicht war auch in Sathmar bekannt, wo dies 1937 im Geleit des Liederbüchleins „Unter der Fahne schreiten wir...“ erwähnt worden war. Doch es dauerte noch geraume Zeit, bis Mosers Liederheft Mitte 1943 erschien. Das späte Erscheinen liegt nur zum Teil darin begründet, dass Moser 1939 zum Kriegsdienst eingezogen worden war. Vielmehr gab es anfangs Probleme mit der Konzeption des Liederheftes und – teilweise damit verbunden – auch mit der Finanzierung. Mindestens seit Anfang 1937 stand Moser mit dem reichsdeutschen Volksliedexperten John Meier und dem Bärenreiter-Verlag wegen der Publikation der Lieder in Kontakt.

Meier war nicht nur der Gründer und Leiter des renommierten Deutschen Volksliedarchivs (DVA) in Freiburg, sondern auch Vorsitzender des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde (1911–1948). Auf die Begehrlichkeiten des Amtes Rosenberg und des SS-„Ahnenerbes“ bezüglich des Verbandes und des DVA reagierte Meier mit gewissen inhaltlichen Zugeständnissen.⁵⁹ Der 1924 von Karl Vötterle gegründete Bärenreiter-Verlag war aus der Jugendbewegung hervorgegangen und hatte sich zu einem Musikverlag entwickelt, der hauptsächlich, aber nicht nur Volkslieder druckte. Da der laut Selbstzeugnis NS-kritische Vötterle 1935 aus der Reichspressekammer ausgeschlossen worden war, war er zur Rettung des Verlages kurz darauf in die NSDAP eingetreten.⁶⁰

Im Januar 1937 hatte Moser wieder über August Lämmle dem Deutschen Volksliedarchiv Lieder aus Sathmar zur Korrektur zugesandt.⁶¹ Lämmle bat um rasche Bearbeitung, da Moser „noch im Winter nach Sathmar“ fahren wolle. In seinem abgeänderten Antwortschreiben an Moser sprach sich Meier recht positiv über die Lieder aus: „Es sind musikalisch und textlich prächtige Stücke darunter und Sie haben unser Archiv dadurch wesentlich bereichert.“⁶² Er bat im Falle des Drucks der Lieder um drei Exemplare als Geschenk. Weiter betonte er, dass die

⁵⁷ Moser (Hg.) 1943.

⁵⁸ Brief Mosers an Seemann vom 20.3.1932, DVA, Allgemeine Korrespondenz, Ordner 45, 1932–34, L-M. Zu der Absicht, ein wesentlich erweitertes Liederbuch mit Noten herauszugeben, vgl. Hauler 1985: 36.

⁵⁹ Vgl. www.catalogus-professorum-halensis.de/meierjohn.html vom 22.9.2008.

⁶⁰ Vgl. Vötterle 1969: 132–140, 189.

⁶¹ Brief Lämmles an Meier vom 7.1.1937, DVA, Allgemeine Korrespondenz, Ordner 60, 1937, K-Q.

⁶² Brief Meiers an Moser vom 25.1.1937 (Durchschrift), ebd. Der Wortlaut des ursprünglichen Briefes ist nicht bekannt. Die Änderung ist wohl auf einen zwischenzeitlichen Besuch Lämmles in Freiburg bei Meier zurückzuführen (Brief Meiers an Lämmle vom 25.1.1937 [Durchschrift], ebd.). Es ist zu vermuten, dass Lämmle Meier zu der recht positiven Antwort gedrängt hat.

Fortsetzung der Sammlung und Mitteilung der Lieder an das Archiv „für die Sammlung der deutschen Volkslieder im auslanddeutschen Kulturraum ausserordentlich wichtig“ sei. Schließlich bot Meier an, dass man bei Vorliegen ausreichenden Materials „ein Liederheft der Sathmarer Gegend für unsere Landschaftlichen Liederhefte in Aussicht nehmen“ könne. Moser könne die Herausgabe übernehmen; außerdem bot Meier ihm eine Anzahlung an.

Moser dankte Meier für das Publikationsangebot, merkte aber an, dass der Volksbund für das Deutschtum im Ausland Ende 1936 ihn mit der Neuherausgabe seines Liederbuches für Sathmar beauftragt habe.⁶³ Dieses Liederbuch werde einen großen Stammteil mit älteren und neuen deutschen Volksliedern enthalten, der voraussichtlich auch in anderen auslanddeutschen Siedlungsgebieten verbreitet werden solle. Zudem werde das Buch einen Sonderteil mit bodenständigen Sathmarliedern bringen. Der Sonderteil werde die allermeisten Lieder seiner Sammlung beinhalten. Vermutlich werde das Liederbuch beim Bärenreiter-Verlag entstehen. Von vornherein sei geplant, den Sonderteil auch in einer Sonderausgabe herauszubringen, die vorrangig für das Deutsche Reich bestimmt sei. Dagegen solle das Sathmarer Gesamtliederbuch in Sathmar vertrieben werden. Danach fragte Moser, wie Meier dazu stehen würde, wenn der Sonderdruck der Sathmarer Lieder als Nummer der „Landschaftlichen Liederhefte“ erscheinen würde. Sodann sprach Moser die unterschiedlichen Verbreitungsgebiete der beiden Ausgaben an: „Eine Verbreitung [des Sonderdrucks, Anm. des Verfassers] in Sathmar selbst käme bei der Lage der Dinge weniger in Frage, damit dem Gesamtliederbuch keine Konkurrenz gemacht wird, dagegen glaube ich, dass es im Reich, besonders im schwäbischen Gebiet, sehr warm begrüßt werden würde.“⁶⁴

Diese Briefpassage gibt einigen Aufschluss über das Verhältnis zwischen Diaspora und Zentrum. Gerade mit dem Vertrieb des Gesamtliederbuches mit seinen binnendeutschen und binnenschwäbischen Liedern in Sathmar sollte die Diaspora an das Zentrum angebunden werden. Umgekehrt hoffte Moser, mit der Verbreitung des Büchleins mit den Sathmarer Liedern in Deutschland die Aufmerksamkeit der Binnendeutschen auf die Sathmarer Schwaben zu lenken und so die Beziehung des Zentrums zur Diaspora zu verstärken. Darüber hinaus belegen die verschiedenen Publikationsmöglichkeiten für die Sathmarer Lieder, dass in der zweiten Hälfte der 1930er-Jahre die Verbindung zwischen Zentrum und Diaspora als sehr wichtige Aufgabe der Volkstumspolitik verstanden wurde.

In dem vorerwähnten Brief hatte Moser abschließend Meier um seine Meinung bezüglich der Form der Herausgabe gebeten, worunter er auch die Höhe eines möglichen Druckkostenzuschusses und seinen Honoraranteil beim Vertrieb des

⁶³ Brief Mosers an Meier vom 5.2.1937, ebd.

⁶⁴ Ebd.

Liederheftes verstand. Da Moser seine Vorstellungen bezüglich der Buchgestaltung aus der Position des Stärkeren zu unterbreiten suchte und gleichzeitig selbstbewusst Geldforderungen stellte, ging Meier auf Distanz und antwortete erst im September 1937 auf Mosers Briefe.

De facto beabsichtigte Moser, seine Sathmarer Lieder sowohl in den von ihm mit herausgegebenen „Liedern unseres Volkes“ (reichsdeutsche und auslandsdeutsche Ausgabe) im Anhang als auch in einem selbständigen Liederheft zu publizieren.⁶⁵ Allerdings sollten die binnenschwäbischen Lieder nur in „Lieder unseres Volkes“ aufgenommen werden, nicht jedoch im Liederheft. Dagegen erhob John Meier Einwände: Er warnte vor einer „Doppelarbeit“ und den wirtschaftlichen Folgen.⁶⁶ Auch wollte er die „einfache Übernahme der Sathmarer Lieder ohne die schwäbischen in unser Liederheft [...] nicht verantworten“. Später forderte Meier von Moser, dass erst feststehen müsse „welche Lieder Sie in den Anhang bringen wollen und wieviel Lieder dann noch für unser Liederheft übrig bleiben.“⁶⁷ Moser solle ein fertiges Manuskript des Anhangs erstellen, dann werde man weitersehen. Moser stimmte dem zu und nahm dann allerdings erst im Frühjahr 1939 wieder mit Meier Verbindung auf.

Trotz der umständlichen Verhandlungen verfolgte Moser beharrlich sein Ziel, die Sathmarer Lieder in der Reihe „Landschaftliche Volkslieder“ zu publizieren. Dies erwähnte er z.B. gegenüber dem Bärenreiter-Verlag, wobei er unter Nutzung des Bekanntheitsgrades des schwäbischen Volkskundlers August Lämmle anmerkte, dass dieser die Reihe als Druckort vorgeschlagen habe.⁶⁸ Die Reihe wurde ab 1924 von Meiers Deutschem Volksliedarchiv im Auftrag des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde herausgegeben; der 44. und letzte Band erschien 1972. Bezüglich des geplanten Sathmarheftes gab es neben sachlichen Problemen auch politische. Hatte Moser Bedenken, dass der Abdruck religiöser Lieder der Verbreitung des Buches Schwierigkeiten bereiten könnte, so votierte Meier stark für die Aufnahme dieser Lieder, da sonst „eine wichtige Seite des in Sathmar gesungenen Volksliedes fehlen und das Buch unvollständig sein“⁶⁹ würde. Mosers Bedenken belegen, wie stark sich diktatorische politische Verhältnisse auf solche Liedersammlungen schon über die Selbstzensur auswirken können. Und indem der reformierte Protestant Meier den Katholiken Moser geradezu auffordern musste,

⁶⁵ Brief Mosers an Meier vom 4.8.1937, DVA, Korrespondenz „Landschaftliche Liederhefte“, Ordner 38a, 1928-37, L-R.

⁶⁶ Brief Meiers an Moser vom 9.9.1937 (Durchschrift), ebd.

⁶⁷ Brief Meiers an Moser vom 5.10.1937 (Durchschrift), ebd.

⁶⁸ Brief Mosers an Bärenreiter-Verlag, Kassel, vom 18.3.1939 (als Abschrift in der Anlage zum Brief Mosers an John Meier vom 22.3.1939), DVA, Korrespondenz „Landschaftliche Liederhefte“, Ordner 78, 1937-50, L-St.

⁶⁹ Briefe Mosers an Meier vom 23.7.1942 und Meiers an Moser vom 30.7.1942 (Durchschrift), ebd.

die katholischen geistlichen Lieder nicht auszuschließen, wird gleichzeitig deutlich, wie stark die religiösen Aspekte der katholischen Arbeit zu den Auslandsdeutschen im Laufe der NS-Zeit an den Rand gedrängt worden waren.

Zur Finanzierung boten sich im Deutschen Reich bekannte Einrichtungen an. Diese hätten zudem den Vertrieb über die institutionellen Kanäle und mit ihrem Renommee fördern können. Allerdings lehnten der VDA (Hermann Peter Gericke)⁷⁰ und das DAI (Guido Waldmann)⁷¹ eine Finanzierung ab. So steuerte die Robert Bosch-Stiftung den Großteil und der Verband Deutscher Vereine für Volkskunde eine kleinere Summe des benötigten Geldes bei. Aus politischen Gründen war die Stiftung des Liberalen Bosch nur zweite Wahl gewesen, denn eine Unterstützung des Liederbuches durch den VDA und/oder das DAI wäre vorteilhafter gewesen. Durch die Klärung der Finanzierungsfrage und die Korrekturdiskussionen zwischen Meier und Moser hinausgezögert, erschien das neue Liederbuch erst im Juni 1943 mit einer Auflagenhöhe von 1100 Exemplaren.⁷²

Mit seinen 114 Liedern, dazugehörigen Noten und geringfügigen Kommentaren unterscheidet sich die Liedersammlung in mehrfacher Hinsicht von den beiden vorhergehenden. Nunmehr geht es um Volkslieder der Sathmarer Schwaben, was Moser im Vorwort präzisiert: Es handele sich um Lieder, die bei Auswanderung mitgenommen worden oder später, etwa als Folge des auswärtigen Militärdienstes, nach Sathmar gelangt seien. Nur 20 Lieder sind aus der Ausgabe von 1931 – teilweise leicht überarbeitet – übernommen worden. „Klassiker“ wie „Ujeh wa rumplat um d'Scheitlabeig“ (Ujeh was rumpelt um den Holzstapel) und „Großkarol ui schöne Stadt“ (Großkarol eine schöne Stadt) sind erhalten geblieben, jedoch fehlen jetzt binnenschwäbische Lieder wie „Is Muotters Stübele“ (In Mutters Stübchen), „Uf de schwobische Eisenbahna“ (Auf der schwäbischen Eisenbahn), das Heimatlied der Schwaben „Kennt ihr das Land in deutschen Gauen“, das Prinz Eugen-Lied, der Wandervogel-Klassiker „Zogen einst fünf wilde Schwäne“ und alle „Reigen und Tänze“. Die katholischen „geistlichen Lieder“ sind durch andere geistliche ersetzt worden.

Der unbefangene gebrauchtorientierte Zugang der beiden ersten Ausgaben ist durch ein volksmusikalisch-wissenschaftliches Verständnis substituiert worden, wobei der ethnopolitische Gebrauchscharakter immer noch die dominierende Rolle spielt. Folgende Momente deuten auf eine verstärktes Streben nach Wissenschaftlichkeit hin: Zum Beispiel werden sathmarschwäbische Worte übersetzt und

⁷⁰ Brief Meiers an Moser vom 16.10.1939 (Durchschrift), ebd.

⁷¹ Brief Mosers an Meier vom 6.6.1941 (mit auszugsweiser Abschrift des ablehnenden Briefes von Waldmann), ebd.

⁷² Mitteilung per E-Mail von Patrick Kast, Archiv des Bärenreiter-Verlages, an den Verfasser vom 6.5.2008.

einige Erläuterungen dazu angefügt. Von dem Lied „Zipprebom“ (Zippernbaum; Zippern = kleine Pflaumen) werden Varianten (Nr. 41 und Nr. 42) aufgeführt. Vor allem aber gibt es erstmals einen kleinen Anmerkungsapparat, der über Gewährspersonen, Ort und Jahr der Aufzeichnung, Änderungen der Lieder im Text, seltener in der Weise, und Varianten informiert. Ferner hielt Moser die beiden Liedheftchen von Anfang der 1930er-Jahre wohl für unbedeutend, denn er bemüht sich im Vorwort nicht um eine exakte Angabe der Liederanzahl dieser Heftchen. Dagegen gibt er jedoch genau den Fundort seines fünfseitigen Artikels in der Fachzeitschrift „Das deutsche Volkslied“ an.

Neben der Verwissenschaftlichung ist eine Tendenz zur Musealisierung und Sakralisierung unverkennbar. Hierzu dürfte auch die damalige politische Entwicklung beigetragen haben, die die ethnische Zukunft der Sathmarer Schwaben immer prekärer werden ließ. Für Moser galt es damals zu retten, was noch zu retten war. Durch den 2. Wiener Schiedsspruch (30. August 1940) war Sathmar zu Ungarn gekommen. Volkstumspolitisch musste sich die ethnische Vertretung der Sathmarer Schwaben dem Volksbund der Deutschen in Ungarn unterstellen. Dadurch wurden die Verbindungen zu den Deutschen im Banat und in Siebenbürgen erschwert, wenn nicht gekappt. Noch schwerer wogen die Pläne zur Umsiedlung der Sathmarer Schwaben. Infolge des Wiener Abkommens hatte im Herbst 1940 der Sathmarer Gauobmann Stefan Wieser die Parole „Heim ins Reich“ ausgegeben und gerade in SS-Kreisen wurde während des Krieges öfters eine Umsiedlung diskutiert.⁷³

Das 1943er-Liederheft richtete sich nicht mehr vorrangig an die Sathmarer Schwaben bzw. die Diaspora. Das ergibt sich nicht nur aus dem angeführten Schriftverkehr. Der gewohnte Grußbrief an die Sathmarer ist durch ein Vorwort an das allgemeine deutsche Publikum ersetzt worden. Hierdurch ist eine größere Distanz zu den Sathmarern geschaffen worden, was als Ausdruck eines gestiegenen Wissenschaftlichkeitsanspruchs interpretiert werden kann. Darüber hinaus zielte Mosers praktische Intention auf das gesamte deutsche Volk (inklusive der Sathmarer Schwaben) und besonders auf die „schwäbische Urheimat“. Schließlich wollte Moser mit der Liedersammlung „mitten in dem Entscheidungskampf des deutschen Volkes“ die „unauflösliche Verknüpfung [der Sathmarer Schwaben, Anm. des Verfassers] mit dem Muttervolk“, also der Diaspora mit dem Zentrum, dokumentieren.⁷⁴ Auch begriff er die Sammlung als wichtig für die „Rückvolkung des Sathmarer Deutschtums“⁷⁵. Insgesamt wurde so ein wissenschaftlich intendiertes Werk für die Volkstumsarbeit dienstbar gemacht.

⁷³ Vgl. Jachomowski 1984: 50f., 114–121. Eine populäre Darstellung liefert: Resch 1987: 57–59.

⁷⁴ Moser (Hg.) 1943: 5.

⁷⁵ Ebd.

Im Vorwort stellt Moser die Sathmarer Schwaben als „Opfer einer Politik der Entvölkung“ dar; sie hätten jedoch „in elfter Stunde“ zum angestammten Volkstum zurückgefunden.⁷⁶ Die gesammelten Lieder stilisiert er dann zur Gabe der Sathmarer an das Muttervolk; auch habe die „Sathmarer deutsche Seele“⁷⁷ in den Liedern oft Zuflucht vor der Not der Zeit gefunden. Seine eigene Rolle streicht Moser heraus, indem er sich als Retter vergessener Lieder präsentiert, die sonst verloren gegangen wären. Indem er auf seine jährlichen Sathmarfahrten und seine Liedaufzeichnungen zwischen 1929 und 1938 hinweist, gibt der an den Rand der Volkstumsarbeit gedrängte Moser auch eine Art Rechenschaftsbericht. Gleichwohl nennt er gebührend seine Sathmarer Gewährsleute. Zusätzlich hätten ihm noch die Liederaufzeichnungen des Sathmarer Gebietsmusikleiters Josef Baber und Liedtexte von Stefan Koch und Sepp Leili zur Verfügung gestanden. Die Lieder seien Moser quer durch alle ländlichen Schichten vorgesungen worden. Die Aufzeichnungen seien nicht immer vollständig gewesen, auch hätte es Hörfehler gegeben. Daher seien sie mit Varianten verglichen und so größtenteils wiederhergestellt worden. Auch geht Moser gegen Kolomán Géresis Verdikt⁷⁸ an, der 1892 vom „völligen Untergang der Volkspoesie der Schwaben“⁷⁹ gesprochen hatte. Dem hält Moser entgegen, dass „fast alle Liedgattungen“⁸⁰ reichlich vertreten seien und neben denen anderer volksdeutscher Gebiete in puncto volkskundlicher und musikalischer Qualität durchaus bestehen könnten.

Moser sorgte dafür, dass der Gebietspressewart Sepp Leili und die Lehrer Stefan Koch und Josef Baber in Sathmar Freixemplare erhielten. Mosers Ehefrau hatte Meier um deren Versendung gebeten.⁸¹ Dies schränkt Ernst Haulers Behauptung ein, nach der das Liederbuch keine Sathmarer erreicht hätte, da fast die gesamte Auflage bei einem Luftangriff auf Kassel vernichtet worden wäre.⁸² Diese Feststellung ist so nicht haltbar, da bei dem Luftangriff auf Kassel vom 8. März 1945 nur ca. 400 Exemplare verbrannten.⁸³ Auch wurden die Sathmarer Schwaben erst im Oktober 1944 von der deutschen Wehrmacht „evakuiert“, d.h. bis dahin dürften die postalischen Verbindungen – wenn auch mit kriegsbedingten Einschränkungen – bestanden haben. Auch im Deutschen Reich dürfte das Büchlein schon noch hier

⁷⁶ Ebd., S. 3.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Géresi 1891: 362.

⁷⁹ Moser (Hg.) 1943: 4.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Brief von Mosers Frau an Meier vom 18.9.1943, DVA, Korrespondenz „Landschaftliche Liederhefte“, Ordner 78, 1937–50, L-St. Wie sich aus dem Absendevermerk vom 24.9.1943 ergibt, hat Meier diese Bitte erfüllt.

⁸² Hauler 1985: 37.

⁸³ Mitteilung per E-Mail von Patrick Kast, Archiv des Bärenreiter-Verlages, an den Verfasser vom 6.5.2008.

und da Verbreitung gefunden haben. Darüber hinaus wurden die Lieder aus Sathmar auch im Radio gesendet, z.B. über den Soldatensender Belgrad.⁸⁴

Trotz der kriegsbedingten Kommunikationsprobleme wurde das Liederheft in der einschlägigen Presse rezipiert. In der VDA-Führerzeitschrift schrieb der VDA-Liederfachmann Gericke eine positive Annotation.⁸⁵ Auch in der Wissenschaft kam das Buch gut an. Klier betonte die sorgsame Auswahl der Lieder. Die Ausgabe hielt er sowohl für die Forschung als auch für die Pflege der Überlieferung für „wertvoll“⁸⁶, was eine Steigerung seiner Besprechung von 1932 bedeutete.

5. Mosers Anregung zur Liedpflege und ihre Folgen

Die Volkslied-Begeisterung der „Neudeutschen“ hatte Anstöße für die Jugend- und Kulturarbeit in der Sathmarer Diaspora gegeben.⁸⁷ Nach der Gründung des Sathmarer Jungschwabenbundes im Oktober 1929 organisierte dieser Spielfahrten durch alle Sathmarer Dörfer. Diese Unternehmungen profitierten nicht zuletzt von der Verbindung des Bundesführers Stefan Koch mit Moser. Nun fanden überall Spielabende mit Volkslied, -tanz und Laienspiel statt, die auf großes Interesse bei der Bevölkerung stießen. Die Spielfahrten bewirkten die Gründung neuer Gruppen und die Stärkung bereits bestehender Sing- und Spielkreise. Hierbei kam den gratis verteilten Liederheften eine große praktische Bedeutung zu.

Der langjährige Vorsitzende der Landsmannschaft der Sathmarer Schwaben Stefan Schmied urteilte 1976:

„Hugo Moser war es, der ungezählte sathmarschwäbische Lieder aufzeichnete, dies dann gemeinsam mit Volksliedern aus der Urheimat in einem Büchlein herausgab und in mehreren hundert Exemplaren an die singfreudige Jugend verteilen ließ. Unter dem Einfluß der Deutschländer entstanden in mehreren Gemeinden Sing- und Spielkreise, die in Zusammenarbeit mit der studentischen Jugend, in einzelnen Dörfern unter der Leitung von volksbewußten Lehrkräften, die Pflege von Lied, Tanz und Laienspiel fortführten.“⁸⁸

Für die Landsmannschaft hat Mosers Liederheft-Unternehmen neben zwei Büchern anderer Autoren „wesentlich zum Wiedererwachen des von der

⁸⁴ Koch 1991: 210f.

⁸⁵ Deutsche Arbeit 1944: 59.

⁸⁶ Das Deutsche Volkslied 1944: 46. Schon 1938 waren Mosers Arbeiten zu Sathmar von der Schriftleitung dieser Fachzeitschrift zu den „bedeutenderen und grundlegenden“ gezählt worden. Das Volkslied der Auslandsdeutschen. Das Deutsche Volkslied 1938: 23.

⁸⁷ Schmied 1976: 33.

⁸⁸ Ebd., S. 32.

Madjarisierung arg bedrohten Inseldeutschtums beigetragen⁸⁹. Ähnlich maß der ehemalige 2. Vorsitzende der Landsmannschaft der Sathmarer Schwaben, Ernst Hauler, den Volksliedern beim ethnischen Revival „eine wichtige Rolle“⁹⁰ zu.

Wegen der Verschiedenartigkeit der Moserschen Liederhefte sind die Wirkungen für die „roten Büchlein“ von 1930 und 1931 getrennt von dem umfangreicheren, stärker wissenschaftlichen und nur auf Sathmar bezogenen Liederheft zu untersuchen. Die roten Liederhefte wurden noch lange Jahre benutzt. Nach Ernst Hauler aus Maitingen waren sie in Sathmar selbst 50 Jahre später noch in Familien – oft zwischen Gebetbüchern versteckt – anzutreffen.⁹¹ Vor allem jedoch regten die Liederheftchen Mosers die Herausgabe eigener Liederbüchlein an. Bei diesen Liedersammlungen standen nicht so sehr nur in Sathmar gesungene Lieder im Vordergrund, vielmehr ging es um im deutschen Sprachraum gebräuchliche Lieder. Auch handelte es sich nicht immer um Volkslieder.

Der sathmarschwäbische Lehrer Josef Ranezay gab 1933 „Unsere Lieder“ als Textbuch zu „Grundbegriffe der allgemeinen Musiklehre“ heraus.⁹² Ranezay hatte eine „Auswahl des schulwürdigen Singstoffes aus ganz Deutschland“ zusammengetragen, zu der auch die „schönsten allbeliebten schwäbischen Weisen“ zählten. Das Liederbuch war für Mittelschüler an der staatlichen Schule in Carei (Großkarol) verfasst worden. Der Autor wünschte ausdrücklich, dass die Lieder über die Schule hinaus im Alltag gesungen werden sollten.

Mosers Sathmarer Lieder fanden sich bald in anderen Liederbüchern wieder. Teils wurden sie von ihm selbst herausgegeben, teils von anderen Personen. So wurde 1937 zur 225-Jahrfeier in Carei ein neues Liederheft „Unter der Fahne schreiten wir“ gedruckt.⁹³ Ein Herausgeber ist zwar nicht genannt, aber schon das Gros der Lieder lässt erkennen, dass es sich um ein Liederheft aus nazistischen „Erneuerer“-Kreisen handelt.

In der Widmung an die „schwäbische Jugend“ wird auf das bekannte „rote Büchlein“ Dr. Mosers Bezug genommen, das schon lange vergriffen sei. Man warte schon auf das neue Buch, das größer und schöner werden solle und neben den Texten auch die Noten enthalten werde. Bis zum Erscheinen von Mosers Liederbuch wolle die Jugend aber singen, weshalb man dieses Heft gemacht habe.

⁸⁹ Heimattag in Kempten 1965: unpag.

⁹⁰ Hauler 1985: 36.

⁹¹ Hauler 1996: 269.

⁹² Ranezay 1933. Vgl. dazu Hochstrasser 2003: III. Eine unmittelbare Anregung durch Moser lässt sich nicht nachweisen.

⁹³ Unter der Fahne [1937]. Das Liederheft enthält 54 Lieder und wurde im Frühjahr 1937 in der Druckerei Róth und Komáromy in Carei gedruckt. Der Titel beruht auf dem Lied Nr. 44 „Unter der Fahne schreiten wir“. Vgl. auch Hauler 1985: 36.

„Singt und lernt daraus unsere schönen deutschen Lieder“, vor allem aber für das große Fest der 225-Jahrfeier im Sommer (1937), heißt es abschließend.

Das Liederheftchen mit dem Coverfoto einer in Tracht marschierenden Mädchen-Gruppe enthält Lieder unterschiedlichster Art: zwei schwäbische Mundartlieder, nämlich Nr. 8 „Drum ischt mr alles ui Ding“ (Darum ist mir alles ein Ding, d.h. Darum ist mir alles einerlei) und Nr. 42 „S hätt is ui Bauer ui Annilei“⁹⁴ (Es hatte einst ein Bauer eine Anneliese), antisemitische (Nr. 3) und andere in der NS-Zeit beliebte Lieder („Flamme empor“) und vor allem viele Soldatenlieder, darunter auch das Lied der Hitler-Jugend „Ein junges Volk steht auf“. Immer wieder geht es um „marschierende Kameraden“, auch fehlt nicht das „Niederländische Dankgebet“. Angesichts der zahlreichen militaristischen deutschen Lieder ist zur Vermeidung von Loyalitätsproblemen das rumänische Nationallied (Nr. 25 „Heil unserm Könige“) abgedruckt. Aus Mosers Liederheften, genauer dem von 1931, wurden nur wenige Lieder entnommen:

- 1.) „Der Winter ist vergangen“⁹⁵ (Unter der Fahne, Nr. 6; leicht variiert),
- 2.) „Es ist ein Schnitter“⁹⁶ (Unter der Fahne, Nr. 13; 3. und 4. Strophe sind hier ausgelassen),
- 3.) „Hört ihr Herrn“⁹⁷ (Unter der Fahne, Nr. 28, wesentlich kürzer und als Variante).

Anfang der 1940er-Jahre erschien vom Gebietsmusikamt Sathmar das Büchlein „Offene Singstunde“ mit 32 Liedern, von denen einige aus Mosers Sammlung stammen.⁹⁸ Es war von Mosers Gewährsmann und dem Hauptschriftleiter der „Sathmarer Deutschen Zeitung“, Sepp Leili, im Verlag dieser Zeitung herausgegeben worden. Mit den „Offenen Singstunden“ war eine Singpraxis aus dem Deutschen Reich übernommen worden. Fritz Jöde, der sie ab 1926 im Deutschen Reich entwickelt hatte, zielte mit der Aufführung auf Märkten und Plätzen von Großstädten auf die gemeinschaftsbildende Wirkung. Er wollte damit den neuen Musikformen „Schlager“ und „Jazz“ sowie den bürgerlichen Darbietungen in Opern- und Konzertsälen Paroli bieten.

Des Weiteren strebte Moser danach, die in Sathmar gesungenen Lieder einem noch breiteren Publikum bekannt zu machen. Entgegen einem früheren Plan konnte Moser 1938 nur einige Sathmarer Lieder in dem zusammen mit Hermann Peter Gericke und Alfred Quellmalz herausgegebenen Buch „Lieder unseres

⁹⁴ Als Variante bei Moser (Hg.) 1943, Nr. 12: „Es war uimol ui Annilei“.

⁹⁵ Volkslieder 1931: 29f.

⁹⁶ Ebd., S. 82.

⁹⁷ Ebd., S. 71f.

⁹⁸ Hauler 1985: 37. Da damals zu Sathmar auch karpatendeutsche Orte zählten, enthielt es für diese auch „Almlieder“. – Leider lag mir das Liederbüchlein nicht vor.

Volkes“ veröffentlichen.⁹⁹ Es erschien in einer Fassung für das Deutsche Reich (braune Ausgabe) und in einer für das Ausland, de facto für die „Volksdeutschen“ (blaue Ausgabe).¹⁰⁰ Beide Ausgaben enthalten auch NS-Lieder, außenpolitisch für brisant gehaltene NS-Lieder fehlen in der volksdeutschen Fassung. Beide ansonsten liedgleichen Ausgaben schließen explizit die Lieder der „Volksdeutschen“ mit ein; „die Stellung eines Liedes im Gesamtdeutschtum“ ist maßgeblich für die Aufnahme in die Sammlung gewesen.¹⁰¹ Neben der wissenschaftlichen Absicht standen auch verschiedene praktische Intentionen. Die Lieder sollten sowohl zum Singen als auch zu weiterem Sammeln anregen. Letzteres „gilt vor allem für die volksdeutschen Gebiete, in denen oftmals die wertvollsten Fassungen eines Liedes noch lebendig sind.“¹⁰² Mit dem Liederbuch wollten die Herausgeber „eine Brücke“ „schlagen zwischen allen Deutschen im Reich, vor den Grenzen und in der Zerstreuung, mit denen wir uns innerlich verbunden fühlen“.¹⁰³ Moser hat in diese Liedsammlung vier als aus Sathmar stammend bezeichnete Lieder eingebracht, drei davon hatte er bereits im Liederheft von 1931 abgedruckt.¹⁰⁴ Darüber hinaus enthält „Lieder unseres Volkes“ fast die Hälfte aller Lieder der 1931er-Ausgabe. Bei diesen fehlt ein Verweis auf Sathmar, weil es sich um keine spezifischen Sathmarer Lieder handelt und ältere Quellen genannt werden konnten.

Die „roten Liederbüchlein“ und vor allem das Liederheft aus dem Bärenreiter-Verlag gerieten nach 1945 nicht in Vergessenheit. Da das Liederheft von 1943 kriegsbedingt keine grössere Verbreitung mehr erfahren hatte, strebte Moser schon 1946 eine Neuverbreitung an.¹⁰⁵ Dabei erwies sich das NS-Vorwort und seine

⁹⁹ Aus dem Schriftverkehr mit John Meier von 1937 geht hervor, dass wesentlich mehr Sathmarer Lieder abgedruckt werden sollten. DVA, Korrespondenz „Landschaftliche Liederhefte“, Ordner 38a, 1928-37, L-R.

¹⁰⁰ Gericke – Moser – Quellmalz (Hg.) 1938a, 1938b. – Die von mir gewählten Bezeichnungen „braune“ und „blaue“ Ausgabe beziehen sich auf die Schriftfarbe auf dem Einband. Braun wurde wohl wegen der Gleichsetzung mit der NSDAP gewählt. Blau war die Farbe des Volksbundes für das Deutschtum im Ausland, dessen führender Musikfachmann Mitherausgeber Gericke war.

¹⁰¹ Ebd. [1938b], S. 170.

¹⁰² Ebd., S. 169.

¹⁰³ Ebd., S. 171.

¹⁰⁴ Dies waren im Einzelnen: 1.) Nun leb wohl, du schöne Stadt (braune und blaue Ausgabe, je S. 28; Variante von „Großkarol, eine schöne Stadt“ (Volkslieder 1931: 11), 2.) Ich reit auf einem Rösslein (braune und blaue Ausgabe, je S. 62f.; in der blauen Ausgabe nicht im Inhaltsverzeichnis erwähnt), 3.) Eins, zwei, drei, alt ist nicht neu (braune Ausgabe und blaue Ausgabe, je S. 75) (Volkslieder 1931: 7), 4.) Ich geh zum Brünnelein (braune Ausgabe und blaue Ausgabe, je S. 92) (Volkslieder 1931: 15).

¹⁰⁵ Brief Mosers an Karl Vötterle (Leiter des Bärenreiter-Verlages) vom 19.8.1946, Archiv des Bärenreiter-Verlages.

Parteimitgliedschaft in den ersten Nachkriegsjahren als Hindernis¹⁰⁶, so dass er erst im Juni 1953 das Heft liedgleich, aber mit einem anderen, „gesäuberten“ Vorwort herausbringen konnte.¹⁰⁷ Da viele Sathmardeutsche nach Westdeutschland und Österreich geflohen waren und ihre Ethnie in zwei unterschiedliche, sich einander bekämpfende Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme aufgeteilt war, musste sich dies auf die Funktion der Lieder auswirken.¹⁰⁸ In Westdeutschland trat die Orientierung auf das Zentrum zurück, nun wurde die Integrationsthematik bestimmend. Über die 1953er-Ausgabe konnte jetzt die Gruppe der Sathmarer Schwaben den einheimischen Deutschen ihr „Deutschtum“ beweisen und sich so ihre Integration erleichtern. Auch wenn Moser dies im Vorwort nicht explizit anspricht, so geht dies aus seinem Schriftverkehr mit dem Bärenreiter-Verlag und auch aus anderen donauschwäbischen Liedsammlungen wie etwa dem „Donauschwäbischen Liederbuch“ hervor.¹⁰⁹ Mosers Lieder erlangten in der Folge weitere Verbreitung. Beispielsweise publizierte der ungarndeutsche Liedersammler Konrad Scheierling 1955 in dem Gebrauchsliederbuch „Ich bin das ganze Jahr vergnügt“ 165 „südostdeutsche“ Lieder.¹¹⁰ Von fünf Liedern aus Sathmar finden sich vier in Mosers Liederheft. 1985 legte Scheierling das „Donauschwäbische Liederbuch“ auf. In diesem Gebrauchsliederbuch stammen von den 198 Liedern laut Quellenangabe 25 aus Mosers Liederbuch.¹¹¹

In Rumänien waren Kontakte mit dem kapitalistischen Westen verpönt, eine systemkonforme Pflege der Nationalität jedoch möglich. Daher stand hier die Erhaltung des Ethnischen mit kulturellen Mitteln im Vordergrund. In der rumäniendeutschen Kulturzeitschrift „Volk und Kultur“ wurden verschiedentlich Mosers Lieder abgedruckt – anfangs allerdings noch ohne Quellenangabe.¹¹² Von

¹⁰⁶ Brief Vötterles an Moser vom 9.9.1946 (Durchschrift), ebd., und Brief Mosers an Vötterle vom 31.12.1946, ebd. Moser teilte mit, dass er auf sein Spruchkammerverfahren warte. Im Bundesarchiv verlief die Recherche zu Mosers NSDAP-Mitgliedschaft bisher erfolglos.

¹⁰⁷ Lieferschein des Bärenreiter-Verlages an Moser vom 12.6.1953 über fünf Exemplare (Freistücke) „Alte schwäbische Volkslieder aus Sathmar“, Archiv des Bärenreiter-Verlages. Leider gab es trotz wiederholter Nachfrage keine weiteren Dokumente zu der Drucklegung des 1953er-Liederheftes im Archiv des Bärenreiter-Verlages.

¹⁰⁸ Aus thematischen und Platzgründen kann hier der Funktionswechsel nur angedeutet werden. Die Genese und die Integrationsfunktion des neugedruckten, „gesäuberten“ Liederheftes wird an anderer Stelle ausführlich behandelt werden.

¹⁰⁹ Donauschwäbisches Liederbuch 1985: Geleit.

¹¹⁰ Scheierling 1955.

¹¹¹ Donauschwäbisches Liederbuch. 1985: 203. Bei den jeweiligen Liedern steht allerdings jeweils nur die magere Angabe: „Sathmar, Sammlung: Hugo Moser“.

¹¹² Vgl. z.B. Sathmarschwäbische Volksdichtung 1976: 50. Stefan Coț hat hier einige Kinder- und Volkslieder zusammengestellt. Als weiteres Beispiel für ungedruckte und gedruckte Lieder Mosers vgl. Ilk 1984: Nr. 10, S. 34f., und Nr. 12, S. 30f.

der Nachwirkung der Moserschen Lieder künden auch teilweise die von Helmut Berner und Claus Stephani von 1965 bis 1984 in Sathmar aufgezeichneten Lieder.¹¹³

Was sich mit den Einreiseerleichterungen nach Rumänien ab den 1970er Jahren angedeutet hatte, nahm nach der politischen Wende um 1990 stark zu: Die Beziehungen zwischen Diaspora und Zentrum wurden erheblich ausgebaut. Ab 1990 findet jährlich im alternierenden Turnus zwischen Deutschland und Rumänien das Schwabentreffen statt. Nicht nur hierbei kommt es zu wechselseitigen Besuchen von Gesangsgruppen, wobei auch sathmarschwäbische Volkslieder dargeboten werden. Diese finden sich im Repertoire vieler Gruppen, wie etwa dem aus Berufsmusikern bestehenden „Collegium Suebicum Sathmarensis“¹¹⁴ aus Carei (Groß-Karol) oder dem Chor der Sathmarschwaben¹¹⁵ aus dem Raum München. Heute noch ist die Erinnerung an Mosers Lieder lebendig, wobei diese in Zeiten des Internet ubiquitär sein kann. Seit November 2006 gibt es die Online-Ausgabe der Sathmarer Schwaben-Zeitung. Anfang 2008 ist unter der Rubrik „Kultur“ die Reihe „Volkslieder aus Sathmar“ gestartet worden. Das erste Lied lautete „Tochter, witt heirate?“ (Tochter, willst du heiraten?).¹¹⁶

6. Fazit: Volksliedersammlungen als wichtige Medien zur Stärkung der Beziehungen zwischen Diaspora und Zentrum

Ausgehend von der konfessionellen Gemeinsamkeit hatte eine katholische Jugendgruppe aus dem Zentrum auf dem ihr eigenen Gebiet der Begeisterung für das deutsche Volkslied dieses als weitere Gemeinsamkeit herausgearbeitet, aber auch konstruiert. Die hierzu gesammelten Lieder wurden anfangs vorrangig für die Diaspora als Liederbücher gedruckt und so in eine feste Form gebracht. Mittels des Volksliedes wurde nicht nur deutsche Sprachpflege betrieben, vielmehr wurden die Lieder als ein zentrales emotionales und kulturelles Bindeglied zur „Urheimat“ instrumentalisiert. So wie die Lieder ein wichtiges Medium zur „Eingemeindung“

¹¹³ Berner–Stephani 1985. Es handelt sich um eine reine Lied- und Erzählgutsammlung mit nur geringfügigen Erläuterungen, aber einem umfangreichen Literaturverzeichnis.

¹¹⁴ Seit Beginn der 1990er-Jahre hat das Collegium in größerem Umfang sathmarschwäbische Volkslieder in sein Repertoire aufgenommen. „Authentisches Liedgut...“ 1993: 54f. Das Collegium hatte schon Mitte 1992 eine Deutschland-Tournee, insbesondere durch Oberschwaben, absolviert. Toth 1992: 84f., und 239f. Zum Repertoire vgl. Schönberg 1992: 156f., und 157.

¹¹⁵ Zum 1986 gegründeten Chor vgl. Hehn 1992: 287f., zur Werbung für die Schallplatte und CD „Drei Liadrigi Strümpf“ vgl. „Drei Liadrigi Strümpf“ 1993: 60f. Der Chor war schon beim ersten Schwaben-Treffen im August 1990 in Sathmar dabei. Heim 1993: 222.

¹¹⁶ www.sathmarerschwaben.de/zeitung vom 17.2.2008. Es wird explizit auf Mosers Liederbuch von 1953 Bezug genommen. Dem Text mit Noten ist auch eine abhörbare Instrumentalisierung des Liedes beigegeben.

der Diaspora bildeten, so dienten sie auch der Diaspora zur Abgrenzung von anderen Ethnien. Anfangs populär, später mehr wissenschaftlich angelegt, sollten die Sammlungen vorrangig der völkischen Agitation dienen. Wurden anfangs eher die schwäbischen Gemeinsamkeiten betont, so wurde später unter nationalsozialistischem Vorzeichen das gemeinsame Deutsche herausgestellt. Damit war das Liederbuch endgültig zu einem Mittel politischer Propaganda geworden, das zur Intensivierung der Beziehungen zwischen Mutterland und Diaspora beitragen sollte. Anfangs dominierte die Wiederverbreitung der in Schwaben gesungenen Volkslieder in der Diaspora. Dann rückten sukzessive die bei den Sathmardeutschen gebräuchlichen Volkslieder in den Vordergrund, bis es bei der Neukonzeption des Liederheftes 1943 ausschließlich darum ging. Dies war erstens einem Wechsel der Zielgruppe geschuldet; das Zentrum sollte seinerseits die Verbindungen zur Diaspora ausbauen. Zweitens hatte die wissenschaftliche Herangehensweise verbunden mit den ethnopolitischen Planungen zwar immer noch den praktischen Gebrauch im Auge, jedoch war nun auch eine Musealisierung und Sakralisierung der Lieder zu beobachten. Darüber hinaus sind die Moserschen Liederhefte ein Beispiel für die Verwissenschaftlichung der Diasporapflege im volkskundlich-germanistischen Bereich, wobei es sich letztlich um angewandte Wissenschaft im Dienste der völkischen Ideologie gehandelt hat.

Quellen

AUSLANDFAHRTEN REICHSDEUTSCHER JUGEND

1929 Auslandfahrten reichsdeutscher Jugend. *Der Auslandsdeutsche*. 12. Nr. 6, März, S. 167.

„AUTHENTISCHES LIEDGUT...“

1993 „Authentisches Liedgut der Sathmarschwaben“ – lebendig und noch immer ansprechend. *Sathmarer Heimatbrief*. 32. Febr., Folge 1, S. 54f.

BERNER, Helmut – STEPHANI, Claus

1985 *Volksgut der Sathmarer Schwaben*. Marburg (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde, Bd. 32).

DAS DEUTSCHE VOLKSLIED

1932 *Das deutsche Volkslied*. 34. H. 9/10, Nov./Dez., S. 123.

1938 Das Volkslied der Auslandsdeutschen. *Das deutsche Volkslied*. 40. H. 1/2, Jan./Febr., S. 23.

1944 *Das Deutsche Volkslied*. 46. H. 3–5, April-Juni, S. 46.

DER AUSLANDDEUTSCHE

1932 *Der Auslandsdeutsche*. 15. Nr. 7, April, S. 185.

DEUTSCHE ARBEIT

1944 *Deutsche Arbeit*. 44. H. 2, Febr., S. 59.

DIE JAHRESVERSAMMLUNGEN DES DAI

1927 Die Jahresversammlungen des DAI. *Der Auslandsdeutsche*. 10. Nr. 12, Juni, S. 408–420.

DONAUSCHWÄBISCHES LIEDERBUCH

- 1985 Donauschwäbisches Liederbuch. Lieder für uns alle aus den donauschwäbischen Siedlungsgebieten Banat, Batschgau, Buchenland, Ofner Bergland, Schildgebirge, Sathmar, Schwäbische Türkei (Branau, Tolnau, Schomodei), Slawonien und Syrmien. Gesammelt u. hrsg. von Konrad Scheierling. Straubing (Donauschwäbisches Archiv, Reihe 3, Beiträge zur donauschwäbischen Heimat- und Volksforschung, Bd. 33)

„DREI LIADRIGI STRÜMPF“

- 1993 „Drei Liadrigi Strümpf“ – Sathmarschwäbische Volkslieder. *Sathmarer Heimatbrief*. 32. Febr., Folge 1, S. 60f.

FISCHER, Hermann

- 1911 Die Schwaben in der ung. Grafschaft Szatmár. *Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde*. 1. S. 32–48.

FUCHSLOCHER, Wilhelm

- [1939]a Unsere bisherige Arbeit. *Volkstumsarbeit bei den Deutschen in Sathmar*. Hg. vom Sathmar-Arbeitskreis in Verb. mit dem VDA-Landesverband Württemberg. O.O., o.J. [Stuttgart], S. 29f.

- [1939]b Verlorenes Deutschtum? *Volkstumsarbeit bei den Deutschen in Sathmar*. Hg. vom Sathmar-Arbeitskreis in Verb. mit dem VDA-Landesverband Württemberg. O.O., o.J. [Stuttgart], S. 10–14.

GERICKE, Hermann Peter – MOSER, Hugo – QUELLMALZ, Alfred (Hg.)

- 1938a *Lieder unseres Volkes. a) Reichsdeutsche Ausgabe*, BA 1250. Kassel

- 1938b *Lieder unseres Volkes. b) Ausgabe für das Ausland* [volksdeutsche Ausgabe], BA 1370. Kassel

GÉRESI Koloman

- 1891 Nagy Károly, Szatmár und ihre Umgegend. In *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Ungarn*. Band II. S. 357–382. Wien

GREINTRUP, Theodor

- 1930 *Das Deutschtum an der mittleren Donau in Rumänien und Jugoslawien. Unter besonderer Berücksichtigung seiner kulturellen Lebensbedingungen*. Münster (Deutschtum im Ausland, H. 32/33).

GROTHER, Hugo

- 1927 Die Betreuung des Auslandsdeutschtums. *Kölnische Zeitung*. Nr. 537, 3.9.1927. unpag.

GUNDHART, Karl Egon

- 1923 *Die Verteilung des Weltdeutschtums*. Hermannstadt

- 1927 *Die Veröffentlichungen über das Deutschtum der Gebiete Sathmar, Bibar, Marmorosch*. Hermannstadt [15 S.]

HAULER, Ernst

- 1985 Deutsche Volksliederbücher für Sathmarer. *Sathmarer Heimatbrief*. 24. Juni, Folge 3. S. 34–37.

- 1996 *Werden und Vergehen der Sathmarer Schwabensiedlung Maitingen*. Dortmund (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund, Reihe B, Bd. 56)

HEHN, Ilse

- 1992 Lieder sind Brücken von Mensch zu Mensch. *Sathmarer Heimatbrief*. 31. Dez., Folge 6, S. 287f.

HEIDELBACHER, J[osef]

- 1972 Der erste Besuch in der Urheimat. *Sathmarer Heimatbrief*. 11 (1972). Dez., Folge 6. unpag.

HEIM, Stefan

- 1993 Ein bewegendes historisches Treffen der Sathmarer Schwaben in Sathmar. *Sathmarer Heimatbrief*. 32. Febr., Folge 1, S. 220–223.

HEIMATTAG IN KEMPTEN

1965 Heimattag in Kempten. *Sathmarer Heimatbrief*. 4. Juli, Folge 2, unpag.

HOCHSTRASSER, Gerhard

2003 Ein Zeugnis des Kampfes der Sathmarer Schwaben für ihre Muttersprache. *Karpatenrundschau vom 13.9.2003*. S. III (Beilage zur Allgemeinen Deutsche Zeitung vom 13.9.2003); auch abgedruckt in: *Sathmarer Heimatbrief*. 42 (2003). Dez., Folge 5–6, S. 180f.

ILK, Anton-Joseph

1984 Alte schwäbische Lieder aus der Sathmarer Gegend. *Volk und Kultur*. 36. Nr. 10, S. 34f., und Nr. 12, S. 30f.

IMMER WIEDER...

1929 Immer wieder: wilde Wanderfahrten ins Ausland! *Der Auslandsdeutsche*. 12. H. 8, April, S. 236.

JACHOMOWSKI, Dirk

1984 *Die Umsiedlung der Bessarabien-, Bukowina- und Dobruščadutschen. Von der Volksgruppe in Rumänien zur „Siedlungsbrücke“ an der Reichsgrenze*. München (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission, Bd. 32)

KOCH, Stefan

1991 Gespräch mit Prof. Dr. Hugo Moser. Zu einer Musiksending aus dem Jahr 1944. *Sathmarer Heimatbrief*. 30. Sept./Okt., Folge 5, S. 210f. (Typoskript der Sending).

LÄMMLE, August

1924 Die Volkslieder in Schwaben. *Schwäbische Volkskunde*. 1. Reihe. Stuttgart

1929 Die Volkslieder in Schwaben. *Schwäbische Volkskunde*. 2. Reihe. Stuttgart

MEIER, Michael

1934 Deutsche auf Vorposten. Bei unseren Stammesbrüdern im Südosten. *Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen 1933/34*. S. 304–321. Berlin

MOSER, Hugo

1931 Lieder der Sathmarer Schwaben in Rumänien. *Das deutsche Volkslied*. 33. H. 6, Juni, S. 85–90.

1934a *Der Schwabenzug nach Sathmar*. Stuttgart (Aus Schwabens Vergangenheit, Nr. 30) [32 S.]

1934b Das „rumänische Oberschwaben“: Sathmar. *Unser Schwabenland*. 10. H. 7, Juli, S. 10f.

1935 Oberschwäbisches Volk in Sathmar. *Württemberg*. 7. H. 81/82, Sept./Okt., S. 441–446.

1936a Zehn Jahre Volkstumsarbeit und Schulkampf im Sathmargebiet. *Der Auslandsdeutsche* 19. H. 8, Aug., S. 544–550.

1936b Heimatgruß. In Hermann Maurer: Sathmar. Schwabenfahrt nach dem Südosten. Berichte, Bilder, Volkslieder, Volkskundliches und Karten von der zweiten Südostfahrt des Historischen Seminars der Hochschule für Lehrerbildung Eßlingen. Esslingen

[1941] Schrifttum über das Deutschtum in Sathmar einschliesslich Marmarosch und Bihar. *Südostforschungen*. 6. 204–233.

MOSER, Hugo (Hg.)

1931 *Sathmar. Zusammengestellt von Bertold Roth. Bildschmuck von Willy Stäble*. Esslingen, Tübingen [22 S., 2 Bilder]

1943 *Volkslieder der Sathmarer Schwaben mit ihren Weisen*. Kassel (Landschaftliche Volkslieder mit ihren Weisen im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde hrsg. vom Deutschen Volksliedarchiv in Freiburg i. Br., Bd. 40).

von MÖLLER, Karl

1924 Wie die Schwaben den Sathmarer Gau besiedelten und düngten. *Wie die schwäbischen Gemeinden entstanden sind*. Temeschburg

MÜLLER, Werner

1991 Erinnerung an das „Bähne“. *Sathmarer Heimatbrief*. 30. Juni/Aug., Folge 3/4, S. 161f.

PROF. DR. ERNST HAULER

1982 Prof. Dr. Ernst Hauler 65 Jahre alt. *Sathmarer Heimatbrief*. 21. Juni, Folge 3. unpag.

PROF. DR. MOSER...

1969 Prof. Dr. Moser ein Sechziger. *Sathmarer Heimatbrief*. 8. Sept., Folge 3. unpag.

RANEZAY, Josef

1933 *Unsere Lieder*. Carei (Großkarol)

RESCH, Stefan

1987 Sathmar und die Umsiedlung. *Sathmarer Heimatbrief*. 26. April, Folge 2, S. 57–59.

RITTER, Ernst

1976 *Das Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart 1917–1945. Ein Beispiel deutscher Volkstumsarbeit zwischen den Weltkriegen.* (Frankfurter historische Abhandlungen, Bd. 14). Diss. Frankfurt a. M. 1972. Wiesbaden 1976.

RUNDSCHAU

1928 Rundschau. *Die Getreuen*. 5. 5. H., Sept./Okt., S. 86–92.

RÜDIGER, Hermann

1927 Das Auslandsdeutschtum im Jahre 1926. Vortrag, gehalten für den Süddeutschen Rundfunk am 28. Dezember 1926 von Dr. Hermann Rüdiger. *Rundfunkvorträge des DAI*. 3/1927. Nr. 1, S. 1–4. Stuttgart

SATHMARER AHNENFEST...

1937 Sathmarer Ahnenfest war flammendes Bekenntnis zum Deutschtum. *Banater Deutsche Zeitung*. 11.8.1937 [abgedruckt in Schmied, Die deutsch-schwäbische Volksgemeinschaft Sathmar, S. 71–73, Zitate S. 72].

SATHMARER HEIMATBRIEF

2007 *Sathmarer Heimatbrief*. 46. Dez., Folge 6. S. 284.

SATHMARSCHWÄBISCHE VOLKSDICHTUNG

1976 Sathmarschwäbische Volksdichtung. *Volk und Kultur*. 28. Nr. 12, S. 50.

SCH[ADE], L[udwig]

1931 *Statistik über das Sathmarer Deutschtum. Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen 1929/30*. S. 300–312. Münster.

SCHIEIERLING, Konrad

1955 *Ich bin das ganze Jahr vergnügt. Lieder für uns alle*. Basel: Kassel

SCHÖNBERG, Rosalia

1992 Schwabenball in Großkarol 1992. *Sathmarer Heimatbrief*. 31. Juni, Folge 3, S. 156f., S. 157.

SCHMIED, Stefan

1976 *Die deutsch-schwäbische Volksgemeinschaft Sathmar*. Kempten-Leubas

SCHWAB, Otto [d.i. Hugo Moser]

1937 225 Jahre schwäbische Siedlungen im Sathmargebiet. *Deutsche Arbeit*. 37. H. 8, Aug., S. 332–341.

SPEK, Rudolf

1922 Sathmarer Deutschtum. *Der Auslandsdeutsche*. 5 (1922). Nr. 8, April. S. 224–226.

1923 Vom Deutschtum im Komitat Sathmar. *Deutsche politische Hefte aus Großrumänien*. 3. H. 7/8, Juli/Aug. S. 21–23.

STRAUBINGER, Johannes

1927 *Die Schwaben in Sathmar. Schicksal oberschwäbischer Siedler im Südosten Europas*. Stuttgart

TAGUNGEN UND FESTE

1926 Tagungen und Feste. *Die Getreuen*. 3. 5. H., Sept./Okt., S. 125–129.

TOTH, Stefan

1992 Äußerst erfolgreiche Konzertreise des Sathmarer Ensembles „COLLEGIUM SUEBICUM SATHMARENSE“ im Landkreis Ravensburg und Biberach. *Sathmarer Heimatbrief*. 31. April, Folge 2, S. 84f., und 239f.

UNTER DER FAHNE

[1937] *Unter der Fahne schreiten wir...* o.O., O.J. [Carei]

VOLKSLIEDER

1930 *Volkslieder*. Zusammengestellt von Hugo Moser Esslingen a.N. Esslingen [24 S., als Manuskript gedruckt]

1931 *Volkslieder*. Zusammengestellt für die Sathmarer Schwabensiedlung in Rumänien von Hugo Moser. Esslingen, Tübingen [100 S., als Manuskript gedruckt].

VONHÁZ István

1908 *A Szatmármegyei német nyelvjárás hangtana* [Die Phonetik der deutschen Mundart im Komitat Sathmar]. Budapest [53 S.]

1931 *A Szatmármegyei német telepítés* [Die deutsche Ansiedlung im Komitat Sathmar]. Fünfkirchen [525 S.]

VÖTTERLE, Karl

1969 *Haus unterm Stern. Ein Verleger erzählt*. 4. Aufl. Kassel, Basel, Paris, London

WANGER, Georg

1928 Die Auswanderung aus dem Bodenseegebiet nach Sathmar. *Das Bodenseebuch*. 15. S. 33–36.

ZEHN GEBOTE...

1922 Zehn Gebote für die Arbeit am Volkstum. *Volk und Heimat*. 3. Nr. 12. Dez., S. 265.

ZEITSCHRIFT FÜR VOLKSKUNDE

1938 *Zeitschrift für Volkskunde*. 47. NF 9. S. 241 (Rezension von Johannes Koepp zu Karl Gustav Fellerer: Das deutsche Kirchenlied im Ausland. Münster 1935, auf S. 241f.).

Weitere Quellen

ARCHIV des Bärenreiter-Verlages, Kassel

SCHRIFTVERKEHR mit Hugo Moser

BUNDESARCHIV, Koblenz [BArch]

N 1184 [Nachlass Hans Steinacher].

DEUTSCHES Volksliedarchiv, Freiburg i. Br. [DVA]

a) Allgemeine Korrespondenz,

Ordner 45, 1932-34, L-M,

Ordner 60, 1937, K-Q,

b) Korrespondenz „Landschaftliche Liederhefte“

Ordner 38a, 1928-37, L-R,

Ordner 78, 1937-50, L-St,

MITTEILUNG per E-Mail von Patrick Kast, Archiv des Bärenreiter-Verlages, Kassel, an den Verfasser vom 6.5.2008.

TELEFONAT mit Ernst Hauler, Passau, vom 27.8.2008 (Telefonnotiz beim Verfasser).

www.catalogus-professorum-halensis.de/meierjohn.html vom 22.9.2008

www.sathmarerschwaben.de/zeitung vom 17.2.2008.

Volkstumsforscher in Ungarn

*Die Erinnerung an die Rolle der SS in der Geschichte der
Nationalitätenkartographie von Ungarndeutschen*

Hintergrund: Die Frage nach der kulturellen/räumlichen Projektion des Deutschtums

Die Frage nach dem räumlichen Eingebettetsein und Gegliedertsein der Kultur/Gesellschaft bzw. nach dem Wesen der gegenseitigen Beziehung zwischen Raum und Kultur/Gesellschaft gilt als eine tiefwurzelnde Besonderheit der ungarischen Wissenschaft. Diese Ansicht wurde durch den Beschluss von Trianon noch weiter verstärkt. Die Auffassung von der Untrennbarkeit der „verlorenen Landschaften“ und der dort existierenden Kultur hat die sogenannten „nationalen Wissenschaften“ in der ersten Hälfte des 20. Jh. wesentlich geprägt. Die Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen zwischen Landschaft und Kultur, oder enger: Landschaft / Raum und historischen politischen Ereignissen („Volkstumsgeschichte“) war der zentrale Kern der humanwissenschaftlichen Fragestellungen in der Zwischenkriegszeit – eine Sichtweise, die diese Wissenschaften nur sehr langsam überwinden konnten.

In besonderem Maß traf diese theoretische Gebundenheit auf die Völkerkunde, die kulturelle Phänomene, Prozesse und Interaktionen untersucht, zu. Die Hervorhebung und theoretische Ausarbeitung des erheblich umgebungsbedingten, räumlichen Eingebettetseins der bäuerlichen Lebensweise ließen sich nicht durch Erweiterung der Erkenntnisse erklären, sondern gerade durch den Mangel an solchen *Interpretationen* begründen. Damit meine ich, dass die Völkerkunde zur Zeit der ersten Synthesen (1930er Jahre) eine rein beschreibende Wissenschaft war: Phänomene der Lebensweise wurden in der Grundlagenforschung einfach mit der Schilderung der Umgebung erklärt, die von gesellschaftsethnographische Forschungen – die in jener Epoche nicht oder nur sporadisch betrieben wurden (auch unter vollkommener Ausklammerung der Geographie) – genau und richtig hätten erklärt werden können. Die Beschreibung der Zusammenhänge zwischen Umgebung / Raum-Kultur konnte Theorien zur Erklärung gesellschaftlicher Prozesse nicht ersetzen. Forschungen, die sozialgeschichtliche Aspekte (bspw. Verbürgerlichung) anstatt der absoluten landschaftlichen Determiniertheit der volks-

tümlichen Kultur und Lebensweise sowie der landschaftlichen Gebundenheit in den Vordergrund stellen, haben sich erst in den letzten Jahrzehnten in der Volkskunde etabliert.¹

Die von ungarischen Regierungen der Jahrhundertwende organisierte sog. Sprachgrenzaktion steht für die Denkweise der Epoche im Zusammenhang mit der „Gefahr der Raumgewinnung“ durch nationale Minderheiten. Der Aktionsplan schlägt zur kulturellen und demographischen Verstärkung des in Randgebieten lebenden Ungarntums Maßnahmen vor, die die Landnahme durch „Einsickern“ von Minderheiten verhindern. „Das unausgesprochene Verständnis“ dieses Programms impliziert beinahe zwei Jahrzehnte vor dem Beschluss von Trianon sogar die Gefahr der Abspaltung der Nationalitäten, aber *natürlicherweise* hat *weder* der Plan *noch* die politische Elite, die von Ungarn bewohnten Regionen *als bedroht* angesehen. Trianon hat jedoch mit der staatsräumlichen Abtrennung von ungarischen Räumen die schlimmsten Vorstellungen übertroffen (ausführlicher siehe unten). Das Prinzip „enge Verbindung zwischen Staatsraum und Nation“, das die Denkweise der ungarischen Wissenschaft im Ganzen prägte, hat der von Großmächteinteressen bestimmte Friedensschluss von 1920 mit traumatisierender Kraft überschrieben und gänzlich außer Acht gelassen. Der Schock von Trianon zwingt die heimische Wissenschaftsszene nachgerade zur strikten Ausarbeitung des Satzes von der Untrennbarkeit bzw. nahezu schicksalhaften Zusammenbindung von Landschaft und nationaler Kultur. Die den Weltkrieg abschließende und für das Ungarntum schrecklich „bittere Erfahrung“ begründet auch, dass die heimische Politik und Wissenschaft nicht nur den Fortbestand der Ungarn außerhalb der neuen Grenzen gefährdet sah, sondern auch in den Nationalitäten *innerhalb* des neuen Landes weiterhin ein Risiko fand – trotz des Umstandes, dass der Anteil der Ungarn in dem durch den Friedensbeschluss geschaffenen Land gemäß den Angaben der Volkszählung vom Jahr 1910 89,6% betrug, das heißt, dass praktisch ein homogener Nationalstaat entstanden war.²

In zunehmendem Maße kam dieses exakt, auf wissenschaftliche Weise, kaum greifbare Gefühl von Gefahr und Bedrohung nach der Machtergreifung Hitlers (1933) im Zusammenhang mit den Ungarndeutschen zum Vorschein.

¹ Zur Frage nach der Räumlichkeit in der Volkskunde und zu den Gründen des Mangels an Theorien siehe Kósa 1989.

² Ausführlicher hierzu siehe Bárdi–Fedinec–Szarka 2011.

Die Beziehung der ungarischen Forscher zur deutschen Volkskunde und Raumwissenschaft

Für die deutsch-ungarische wissenschaftliche Beziehung in der Zwischenkriegszeit sind mehrere zeitliche und – mit diesen Zeitpunkten verbundene – thematische Bruchlinien charakteristisch.³ Wenn wir die Fragestellung strikt auf den Gegenstand der vorliegenden Studie beschränken, dürfen wir feststellen, dass die einschlägigen deutschen Forschungen eine *doppelte* Deutung bekamen durch die ungarische Geographie (Geschichte – siehe unten) und Volkskunde, welche die ländliche Kultur der jenseits der Grenzen lebenden Ungarn bereits hinsichtlich ihrer *kulturellen Lage* untersuchte und ihren zu beschützenden Charakter entdeckte.⁴

Wie bereits in einer Studie erwähnt⁵ hat die ungarische Wissenschaftsszene die deutschen ideologischen Raumkonstruktionen in Erwiderung auf den „Schock von Versailles“ teilweise akzeptiert und versucht, diese an den ungarischen Verhältnissen anzupassen, das heißt zur Begründung der Unhaltbarkeit des Beschlusses von Trianon zu verwenden. Neben den umfassenden, für das gesamte Gebiet formulierten *primären* Vorstellungen hatte die ungarische Wissenschaft auch auf die *sekundäre*, dennoch *wichtigste*, sich traumatisch auswirkende Folge des neuen Friedensvertrags eine Antwort zu finden:

Die geistige Elite, die Anhänger der Humanwissenschaften, sahen sich mit der sehr ernsthaften, im Vergleich zu der bisherigen, vollkommen *neuen Bevölkerungssituation*, die mit dem Beschluss von Trianon einherging, konfrontiert. Nämlich damit, dass aufgrund der 1920 gezogenen Grenzen das Minderheitenschicksal einer großen Anzahl von Ungarn *nicht* aus eigenem Willen zuteil wurde. Weil sich dieser Verlust der ungarischsprachigen Bevölkerung heute schon als implizites Wissen in unser nationales Gedächtnis integriert hat, muss hervorgehoben werden, dass diese Auswirkung der Friedensbedingungen damals – ungeachtet der Moldauer Ungarn und der um die Jahrhundertwende *freiwillig* abgewanderten Ungarn – die heimische Wissenschaft in einer *ganz unerwarteten Situation* getroffen hat. Es galt als eine ungeheure Belastung für die ganze wissenschaftliche und geistige Szene, irgendeine Antwort auf die Frage „Was kann man denn nun machen?“ für die Gesamtheit aller Ungarn und die politische Elite zu geben.

Das Folgende mag aus unserer heutigen Perspektive seltsam vorkommen, aber man muss sich die Tatsache bewusst machen, dass die ungarische Wissenschaft mit

³ Eine *vollständige* Schilderung und Auslegung der verwobenen Beziehungen und Diskussionen der deutsch-ungarischen Forschung der Epoche würde den Rahmen der vorliegenden Studie durchaus sprengen und eine unerfüllbare Aufgabe darstellen.

⁴ Eine Zusammenfassung über die ungarische Wissenschaftsgeschichte der Epoche befindet sich bei Kósa 1989: 127–197.

⁵ Keményfi 2009: 55–75.

einem nationalen Zusammenbruch von solchem Ausmaß natürlicherweise *keine Erfahrung hatte*. Wie es schon oben ersichtlich wird, sind Ängste „im Zusammenhang mit dem Vordringen der Nationalitäten“ bereits an der Jahrhundertwende entstanden. Es waren jedoch nicht einmal skizzenhaft ausgearbeitete, wissenschaftliche Antworten, im heutigen Sprachgebrauch „Betroffenheitsstudien“, zur Modellierung einer Katastrophe von diesem Ausmaß bzw. zum kulturellen / gesellschaftlichen Überleben vorhanden.⁶

Es ist also selbstverständlich, dass Volkskunde und ungarische Geographie, die den kulturellen Zustand des Ungarntums erforschten, in der von vornherein starken deutsch-ungarischen Beziehung theoretische und methodische Anhaltspunkte – beschränkt auf den Gegenstand der vorliegenden Studie – *zur Etablierung einer neuen Nationalpolitik suchten*. Im Ausbauprozess des deutschen Nationalstaates entwickelten die deutsche Geographie und Volkskunde anhand der Frage nach deutschsprachigen Volksgruppen, die nicht im einheitlich werdenden Staatsraum lebten, um die Wende des vorigen Jahrhunderts ein immer einheitlicheres Methodensystem und terminologisches Netzwerk. Die ungarischen Geographen, die gut Deutsch sprachen, häufig ein Auslandsstudium absolviert hatten und die deutsche Fachliteratur mitverfolgten, fanden in der deutschen wissenschaftlichen Antwort auf den Schock von Versailles ein gutes Vorbild und Unterstützung, um die Unhaltbarkeit des Zerfalls des ungarischen Staatsraumes zu beweisen.⁷ In diesem deutschen System fand die ungarische Volkskunde (sowie auch die Volkstumsgeschichte) häufig – das heißt nicht ausschließlich – formulierbare Standpunkte und entsprechende Termini zur Erhebung des „kulturellen Zustandes“ des ungarischen Minderheitenschicksals.⁸

Das noch übersichtliche disziplinäre Umfeld der zwanziger Jahre wurde jedoch mit der Machtübernahme Hitlers (1933) und später mit der Entfaltung der „wissenschaftlichen“ Ideen zur Untermauerung der nationalsozialistischen territorialen Bestrebungen ziemlich kompliziert. In den theoretischen Konstruktionen, welche die enge, untrennbare kulturelle Einheit zwischen dem deutschen Mutterland und dem Volkskörper außerhalb der Grenzen behaupteten (wie bspw.

⁶ Zur Veranschaulichung des Verlustes von Trianon aufgrund der Volkszählung aus dem Jahr 1910: von 18.264.533 Einwohnern gerieten 10.652.419 Personen 1920 unter eine andere Staatshoheit. Von den 9.944.627 Ungarisch-Muttersprachlern im Jahr 1910 insgesamt 3.214.328 Personen.

⁷ Als Überblick über die deutsche Wissenschaftsgeschichte zur Frage siehe: a) Volkskunde: Lutz (Hrsg.) 1958: 102–192; Bausinger 1965: 177–204; Emmerich 1971; Weber-Kellermann 1978: 47–72; Weber-Kellermann–Bimmer 1985: 42–113; Kaschuba 2006: 70–72; Pinwinkler 2009: 29–51. b) Geographie: Schultz 1980: 41–122; Fischer 1997: 58–70.

⁸ Zu den ungarndeutschen Forschungen: Seewann 2012. Siehe ferner die „*Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Institut*“ aus Freiburg (Hrsg.) mit zahlreichen ethnographischen Schriften gerade über die Region und die Ungarndeutschen, die Veröffentlichungen des Donauschwäbischen Zentralmuseums in Ulm und des Instituts für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde bzw. die heimische Buchreihe *Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen*.

die Sprachinsel-Volkskunde), sahen ungarische Forscher einerseits weiterhin einen guten Anhaltspunkt zur Untersuchung der eigenen seit 1920 in Minderheit lebenden Volksgruppen⁹, andererseits verfolgte die heimische Wissenschaft mit immer größerem Widerwillen eben diejenigen Bestrebungen Deutschlands, die gerade im Zeichen dieser Volkstumspolitik die künftige Rolle der in Ungarn lebenden Deutschen im „Großdeutschen Reich“ zu bestimmen versuchten.

In der zweiten Hälfte der 30er Jahre war der Mainstream der sog. „nationalen Wissenschaften“ – öfters auch die Tagespolitik (siehe die Tätigkeit von Pál Teleki¹⁰) – von einem deutschen „Gefährdungsgefühl“ durchdrungen. Die geistige Elite Ungarns erkannte in den territorialen Bestrebungen des Reiches durchaus das Risiko, das sogar die territoriale Integrität des sog. „Restlandes“ gefährdete. Der Nationalsozialismus betrachtete nämlich nach dem ideologischen Prinzip „Blut und Boden“ alle Gebiete, wo Deutsche leben, als zu Deutschland gehörig.¹¹ Eine Reihe von Abhandlungen erschienen, die die Befürchtungen der Ungarn zum Ausdruck brachten und von dem Zuzug von Deutschen ins Gebiet der in Westungarn, in Transdanubien, ansässigen Schwaben bzw. von der Ansiedlung deutscher Bauern berichteten, was im Rahmen einer komplexen Raumpolitik den Anschluss dieser Regionen habe vorbereiten sollen. In propagandistischen Veröffentlichungen und Abhandlungen wollten nicht nur Wissenschaftler, sondern auch heimische Politiker die Aufmerksamkeit auf diese Gefahren lenken.¹²

Der ungarische Volksbund bzw. die im Gebiet des deutschen Staates aktiven Institutionen zum Zweck der Erfassung der Lage des Deutschtums außerhalb der Grenzen strebten – um ihre Interessen am besten durchsetzen zu können – mit den im ähnlichen Bereich tätigen ungarischen Forschern eine enge Zusammenarbeit an.¹³ Deswegen erkundeten die deutschen Volkstumsforscher (z.B. Otto Brunner [1898–1982]¹⁴, Hugo Hassinger [1877–1952]¹⁵, Wilfried Krallert – siehe unten) im Kreis der ungarischen Geographen behutsam die eventuelle Deutschfreundlichkeit und Kooperationsbereitschaft bzw. die Abneigung.¹⁶ Hugo Hassinger beurteilte in einem Bericht für das Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (REM) 16 ungarische Forscher unter dem Aspekt, inwiefern sie mit Hinblick auf die deutschen Interessen zuverlässig sind. Obgleich er Rezső Milleker

⁹ Tilkovszky 1989.

¹⁰ Ablonczy 2006.

¹¹ Corni–Gies 1994.

¹² Keményfi 2010: 447–467.

¹³ Die Frage ist weitgehend bearbeitet, zusammenfassend siehe Tilkovszky 1981; Spannenberger 2005; Beer–Seewann (Hrsg.) 2004. – Als ganzheitliche Synthese der nationalsozialistischen Volkstumsforschungen mit Ungarn-Bezügen siehe Haar–Fahlbusch (Hrsg.) 2008.

¹⁴ Zu seiner Tätigkeit: Klee 2005: 79; Stoy 2007.

¹⁵ Zu seiner Tätigkeit: Klee 2005: 231; Stoy 2007. <http://www.sns.it/it/lettere/menunews/convegna/anniprecedenti/20042005/eipha2005/allegati/33Stoppel.pdf> (aufgerufen am 19. Mai 2010)

¹⁶ Fahlbusch 1999: 279–284, 649–650; Aschauer 1997: 123–160.

(1887–1945), der die Tätigkeit der Deutschen mit einer unbedingten Sympathie betrachtete, für die Verleihung des Prinz-Eugen-Preises nominierte, bezeichnete er Károly Kogutowicz (1886–1948) und Ferenc Fodor (1887–1962) in negativem Ton als Juden und Jenő Cholnoky (1870–1950) sowie Mihály Haltenberger (1888–1972) als deutschfeindlich. Nach der Ansicht von Hassinger stellt der Mainstream der ungarischen Geographie ein Problem für die Umsetzung der sog. „volkstumsbezogenen“ Ziele der Deutschen in Ungarn dar.¹⁷

Der unter deutscher Schutzherrschaft entstandene erste Wiener Schiedsspruch und der zweite Wiener Schiedsspruch hatten für die ungarische Geographie und Kartographie, die an der Vorbereitung der neuen Grenzordnung mitgewirkt hatten, zwangsweise die Ausweitung der wissenschaftlichen Beziehungen zur Folge. Beschreiben wir die Situation mit dem in der ungarischen Geschichtsschreibung bevorzugten und etablierten Terminus „Bewegungsraum und Zwangsbahn“, so wurden die deutsch-ungarischen Beziehungen trotz der Gefühle der heimischen Wissenschaftsszene, die den Bestrebungen des Deutschen Reiches ernsthafte Vorbehalte entgegenbrachte, *zwangsläufig* enger und der freie *Bewegungsraum* der ungarischen Wissenschaft wurde eingeschränkt. Unter diesem „Engerwerden“ kann man verstehen, dass die Volksbund-Forscher bspw. freien Zugang zu den Archiven des Staatswissenschaftlichen Instituts hatten. Später, nach dem Kriegseintritt Ungarns – siehe unten –, durften sie die sprach- und nationalitätenbezogenen Erhebungen in Ungarn durch eigene Feldforschung überprüfen. Gestützt auf ungarische Datenbestände forschten neben den oben erwähnten Personen auch Karl Christian von Loesch (1880–1951), der das wissenschaftliche Volkstumsforschungs-Netzwerk der SS institutionalisiert hatte, und Fritz Valjavec (1909–1960) vom Münchener Südost-Institut.¹⁸

Die immer radikaler werdenden Raumvorstellungen der nationalsozialistischen Geopolitik wurden nunmehr nicht nur seitens der ungarischen Politik, sondern auch seitens der ungarischen Geographie mit zunehmender Besorgnis verfolgt.¹⁹ Im Auftreten und in den Zielsetzungen der deutschen Statistiker, Geographen und Ethnologen, die sich mit den in Ungarn lebenden deutschen Volksgruppen befassten, sahen die ungarischen Geographen und Kartographen eine Gefahr für die territoriale Integrität des Landes.

Wie ich oben bereits angedeutet habe, zielten die Forschungen unter der Ägide des Volksbundes in den Kriegsjahren auf die Untersuchung der „landschaftlichen Gebundenheit“ und „Lebensfähigkeit“ des in Ungarn lebenden Deutschtums sowie

¹⁷ Der Bericht wurde zitiert in: Fahlbusch 1999: 648–649.

¹⁸ Rónai 1989: 129–136. Zur Tätigkeit von Loesch: Retterath 2008: 386–389; zu seiner Rolle in Ungarn: Tilkovszky 1981. Über die Biographie und Ungarn-Bezüge von Valjavec: Popa 2008: 697–700; Tilkovszky 1993: 601–649.

¹⁹ Zur Beziehung zwischen der deutschen und der ungarischen Geographie siehe Fischer 1995: 291–352, 1997: 59–70.

– vorwiegend um einen Anstieg der Anzahl der potentiell in die Waffen-SS aufzunehmenden Personen zu erzielen – auf die möglichst genaue (ggf. „aufgerundete“) Bestimmung eines Zahlenverhältnisses bzw. die Bestimmung der räumlichen Lage mithilfe der ethnischen kartographischen Untersuchungen ab. *Wir müssen jedoch auch die Tatsache festhalten, dass die engere Präsenz der deutschen Wissenschaft im Laufe des Zweiten Weltkrieges für die ungarische Seite mehrmals von Nutzen war.*

Das widerspruchsvolle Gedächtnis an Wilfried Krallert in Ungarn

Um die für Ungarn gesteckten Ziele verwirklichen zu können, mussten die deutschen Forscher zu den ungarischen Basisdaten Zugang erhalten. Sie mussten sich also bemühen, eine gute Beziehung zu den ungarischen Kollegen herzustellen bzw. sich den ungarischen Forschungsinstituten anzupassen. In dieser widersprüchlichen Situation war in der Erhebung der von Ungarndeutschen bewohnten Landschaften Wilfried Krallert tätig – der Volkstumsforscher, der die deutsche ethnische Kartographie im Zweiten Weltkrieg im Karpatenbecken vertrat.²⁰

Der Historiker und Kartograph Wilfried Krallert (1912–1969) erscheint in Ungarn zur Zeit des Nationalsozialismus (nach dem Anschluss), ausdrücklich (und beinahe ausschließlich) als Leiter der Publikationsstelle Wien, die zur Untermauerung der politischen bzw. geopolitischen Ziele eingerichtet worden war. Diese Institution verstand sich gemäß den Zielsetzungen des Netzwerkes, das mehrere ähnliche Organisationen umfasste, als eine Forschungszentrale für die Erhebung der räumlichen Lage und der kulturellen Situation des europäischen Deutschtums, für die Erstellung von Volkstumslandkarten sowie für die Erhebung und Auslegung statistischer Daten. Das Leben und das Werk von Wilfried Krallert – unter anderen in Ungarn – sowie die Tätigkeit der Publikationsstelle Wien sind dank Michael Fahlbusch unter mehreren Aspekten erforscht. In der vorliegenden Studie werden daher die wohlbekanntesten Daten nicht erneut angeführt. Die beiliegenden, kurzen biographischen Angaben zur Orientierung stützen sich ebenfalls auf die Aufsätze von Fahlbusch.²¹

– Parallel zu den Einziehungen im Kreis des Ungardeutschtums in die SS bekam Krallert die Aufgabe, die Ergebnisse vom Jahr 1941 zu überprüfen und sein Bestes zur genauen Erhebung des in Ungarn lebenden Deutschtums zu geben. Um dieses Ziel zu erreichen, errichtete er eine Zweigstelle der Wiener Zentrale in Budapest im

²⁰ Krallert 1939: 489–508, 1943: 12–44.

²¹ Fahlbusch 2004: 175–214, 2008a: 793–836, 2008b: 335–337, 496–504. Über die Tätigkeit von Krallert habe ich mit anderem Schwerpunkt kurz geschrieben: Keményfi 2009: 461–465.

deutschen Volksbundhaus unter der Leitung von Irma Steinisch. Die Bevölkerungsbewegungen der Ungarndeutschen und die ungarischen statistischen Daten wurden „mit Argusaugen“²² beobachtet.

– Krallert war bemüht, die Daten der Ungarndeutschen je nach Gemeinde zu verfolgen und im Zusammenhang damit „stellte er Fragen“ bezüglich der vermeintlichen Ungarisierung der Donauschwaben im Komitat *Szatmár* bzw. in Teilen der Komitate *Baranya*, *Tolna* und *Somogy* in der sog. Schwäbischen Türkei

– Im Sinne seines Auftrags zweifelte Krallert die Daten der ungarischen Volkszählung vom Jahr 1941 bezüglich des Deutschtums im Ganzen an.

– Er entdeckte einen übermäßigen Unterschied zwischen den Angaben der heimischen Deutschen hinsichtlich der Muttersprache und der Nationalität (Muttersprache: 719.762, Nationalität: 533.045). Daher wurde geplant, die Zählungen in einzelnen Dörfern erneut vorzunehmen. Als Folge der internen Zählung begannen die Deutschen hinsichtlich Ungarns samt dem angeschlossenen *Délvidék* (Südland) von einem Deutschtum in Höhe von 1,2 Millionen Einwohnern zu sprechen; Ungarn wurde aus der Sicht der deutschen Minderheit eine hervorgehobene Rolle beigemessen.²³ Krallert erklärte den Unterschied zwischen den beiden Daten damit, dass die ungarische Regierung eine Atmosphäre schaffe, die für ein Selbstbekenntnis zu einer Nationalität ungünstig sei. Wenn man sich zur (deutschen) Nationalität bekennt, ziehe das Vertreibung nach sich. Daher leistete Krallert, als die Volksdeutsche Mittelstelle (VOMI) ein Register der schwäbischen Dörfer in Ungarn erstellen wollte, heftig Widerstand. (Obwohl die Angabe von über einer Million Menschen weit von der Realität entfernt lag, hielt die SS die Ergebnisse der Volkszählung von 1941 für einen großen Erfolg, da die ethnischen Daten ja doch zeigten, dass die Deutschen nicht assimiliert wurden, sich in das Ungarntum nicht eingebürgert haben.)²⁴

– Krallert meinte, die Bauern gaben auch falsche Auskunft über die Agrarproduktion, weil sie nicht hätten wissen können, ob die ungarische Regierung die Vertreibung, Zwangsmigration oder eine spezielle Nationalitätensteuer vorbereitete. Krallert wurde von der obersten Führung der SS aufgefordert, seine Ansichten diesbezüglich zu äußern, ob das deutsche Volkstum der Region, das heißt also auch die Ungarndeutschen, im später entleerten „Ostland“ zusammengesiedelt, bzw. ins Deutsche Reich umgesiedelt werden sollen.²⁵

Die Aufmerksamkeit Wilfried Krallerts erstreckte sich über seine eigenen Kartenentwurfstätigkeiten hinaus im Interesse der Durchführung der politischen

²² Über die Einbeziehung findet sich eine gute Zusammenfassung in: Tilkovszky 1981.

²³ Tilkovszky 1981.

²⁴ Fahlbusch 1999: 651.

²⁵ Bezüglich der Tätigkeit von Krallert in Ungarn: Fahlbusch 2004: 175–214; Tilkovszky 1981; Spannenberg 2005.

Ziele des Reiches auch auf die Aktivitäten von Forschern anderer Länder, die in ähnlichen Bereichen tätig waren. Der SS-Sturmbannführer bemühte sich, diesen Experten der Region durch seine weitreichenden Möglichkeiten Hilfe zu leisten. Im Institut für Staatswissenschaft, das 1926 vom Ministerpräsidenten Pál Teleki gegründet wurde und nach seinem Selbstmord (1941) den Namen des verstorbenen Ministerpräsidenten erhielt, wurden kartographische Forschungsarbeiten betrieben, die in erster Linie die statistische und räumliche Veränderung der Anteile der im Karpatenbecken lebenden Ungarn verfolgten. Dieses Institut galt für Krallert als – wir können es so sagen – eine wahre Goldgrube an Daten, da der österreichische Historiker-Geograph gerade in dem Bereich tätig war, der das Profil des Instituts für Staatswissenschaft darstellte. So war es kein Zufall, dass Krallert sich um die Vertiefung sowohl der institutionellen, als auch der persönlichen Kontakte mit dem Institut für Staatswissenschaft (ab 1941 Teleki Institut) und dessen Mitarbeitern bemühte.²⁶

Ausbau guter Beziehungen hieß dabei, dass die Benutzung der Daten- und Landkartenbestände von den Deutschen nicht auf Überlegenheit, sondern auf einer gegenseitigen Hilfestellung basierte.

Wilfried Krallert durfte als Leiter der Forschungsgruppe G (Wissenschaftlich-Methodischer Forschungsdienst) Amt VI (Ausland) Sicherheitsdienst (SD) SS-Reichssicherheitshauptamt (RSHA)²⁷ auch in den Kriegsjahren vollkommen frei in den Ländern Südeuropas reisen und so die zu seinen Forschungen notwendigen Daten erreichen. Um die sog. Volkstumsdeutschen in der Region erheben und kartographieren zu können, hatte er eine freundliche Beziehung zu Sabin Manuilă (1894–1964) dem Leiter des rumänischen Statistischen Zentralinstituts. So erhielt Krallert Daten aus erster Hand bezüglich – unter anderen – der ethnischen Verhältnisse Rumäniens, der Anteile und räumlichen Lage der Juden bzw. der Tschangos.²⁸ Nach der Erinnerung von Imre Jakabffy (1915–2006) (Ausführlich siehe unten):

„Es gab einen SS-Offizier namens Krallert, der auch im Kartographischen Institut Honvéd tätig war. Wir haben geredet und da hat er gesagt, dass er gerade nach Maldau, nach Rumänien fährt – er durfte damals dahinreisen – und sagt: er geht und schaut sich ihre Statistiken an, er interessierte sich besonders für die Tschangos. Und bei den Tschangos habe ich ihm gesagt, dass ich gegenüber der Statistik von Manuilă dargelegt habe [...], dass es bei ihnen eine Frage nach der Sprache und eine nach der Nationalität gab. Die beiden haben sie miteinander absichtlich (oder unabsichtlich) vertauscht!“²⁹

²⁶ Fahlbusch 2008a: 816.

²⁷ Schellenberg 2008.

²⁸ Fahlbusch 2008a: 814–816.

²⁹ Ich habe das Interview mit Imre Jakabffy am 27. Dezember 2004 geführt. Zum Standpunkt der SS in Sachen Tschangos siehe neben den Studien von Fahlbusch auf Ungarisch: Arens 2008: 145–180.

Krallert gab beispielweise diese rumänischen, schwierig zugänglichen, nicht herausgegebenen oder nur bearbeitet erschienenen statistischen Daten an das Staatswissenschaftliche/Teleki Institut selbstverständlich weiter. (Höchstwahrscheinlich unterrichtete Krallert die rumänischen Statistiker ebenso über die Arbeiten der Ungarn und übergab Informationen aus dem Staatswissenschaftlichen/Teleki Institut. Dafür spricht die Tatsache, dass Krallert den Erstellungsmethoden ungarischer Volkstumskarten besondere Aufmerksamkeit widmete, mit denen das Staatswissenschaftliche/Teleki Institut die ethnisch basierten, territorialen Forderungen von Ungarn gegenüber Rumänien visuell zu veranschaulichen versuchte.³⁰)

Wenn wir die Erinnerungen von Imre Jakabffy in diesem Zusammenhang betrachten, wird ersichtlich, dass darin die moralischen Aspekte dieser biographischen Angaben über Krallerts Tätigkeit keine Rolle spielen. Jakabffy, der siebenbürgischer Herkunft war und sowohl die deutsche als auch die rumänische Sprache sicher beherrschte, arbeitete – in einem recht jungen Lebensalter – ab August 1939 bei Pál Teleki und später bei András Rónai (1906–1991) im Staatswissenschaftlichen/Teleki Institut als Referent für Rumänien.³¹

Jakabffy beurteilte die Tätigkeit von Wilfried Krallert, der Publikationsstelle Wien und der Zweigstelle des Instituts und der Außenstelle Budapest im Budapester Volksbundhaus unter dem Aspekt, dass ohne ihre Hilfe die ungarischen ethnischen Karten des Zweiten Weltkriegs *nicht* hätten erstellt werden können. So wären zum Beispiel die von Jakabffy herausgegebene *Ethnographische Landkarte Rumäniens vom Jahre 1930* (1942), die *Nationalitätenkarte von Mitteleuropa* (1942) und der mehrere Dutzende von Landkarten umfassende *Atlas von Mitteleuropa* (1945) gar nicht zustande gekommen.

Die *Nationalitätenkarte von Mitteleuropa* vom Jahr 1942 wurde von Jakabffy mittels der „Carte Rouge“-Methode von Teleki erstellt. Der Autor verstand die Karte als Ergebnis mühsamer und langjähriger Arbeit, sie wurde im „Honvéd“ Kartographischen Institut des Königreichs Ungarn gedruckt.³² Diese kartographische Druckerei der Armee stand dem Staatswissenschaftlichen/Teleki Institut für den Druck wissenschaftlicher Karten immer gerne zur Verfügung. Auch andere, zivile Karten wurden hier hergestellt, jedoch hat sich die Lage des „Honvéd“ Kartographischen Instituts bis zum Jahr 1942 verändert. Der Druck von farbigen und großangelegten Karten wurde allmählich unmöglich, da in der Kriegszeit Karten für Militäroperationen Priorität genossen. Infolge von Engpässen aufgrund des fortschreitenden Krieges bedeutete die Herstellung von Militärkarten (Schaffung

³⁰ Fahlbusch 2008a: 817.

³¹ <http://members.chello.nl/gajakabffy/Archiv.htm> (10.10.2009); Balahó–Gál 2005: 94.

³² Balahó–Gál 2005: 96; Balla–Hrenkó 1991; Jakabffy 1994.

der technischen Bedingungen und Beschaffung der Ressourcen) eine immer größere Herausforderung für das Institut.³³

Für die Herstellung ethnischer Karten hatte die Militärdruckerei ab 1941 (Kriegseintritt Ungarns) einfach kaum mehr Möglichkeiten. (Die Lage wurde in den späteren Jahren noch aufgrund der kartographischen Bedienung, der Befolgung der „Bestellungsbefehle“, erschwert.³⁴)

Die Umstände bei der Anfertigung des von Rónai herausgegebenen *Atlas von Mitteleuropa*, die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten von dessen Druck, haben sich dank der ausführlichen Erinnerungen und der beinahe mythischen Unzugänglichkeit des ursprünglichen Atlas (es wurden nur noch ein paar wenige Exemplare fertiggestellt) tief in die narrative Überlieferung der ungarischen Kartographiegeschichte eingebettet. Das riesige Werk wurde im Spätherbst 1944 bzw. Anfang 1945 in *Balatonfüred* vollendet. Das Teleki Institut wurde in das Esterházy-Hotel in *Balatonfüred* verlegt, wo nicht nur Büros eingerichtet wurden, sondern wohin auch der zur Herstellung der Karten und des Atlas notwendige technische Hintergrund – Druckmaschinen, Farbe, Papier – versetzt bzw. aus der Hauptstadt umgelagert wurde.³⁵

Betrachten wir die obigen Ausführungen im Sinne eines – in der Einführung erwähnten – Erinnerungsortes nach Nora Pierre, können wir feststellen, dass der *Atlas von Mitteleuropa* nicht nur durch die zahlreichen Integrierungen des ungarischen Staats- und ethnischen Raumes in den Kontext des Zentralgebietes von Europa und durch die Vielfaltigkeit der visuellen Darstellung des ungarischen Standpunktes zu einem der Erinnerungsorte der ungarischen Nation wurde, sondern auch durch *die Erinnerung an den heroischen Einsatz, mit dem die Mitarbeiter des Institutes inmitten des Zusammenbruchs, in der Endphase des Krieges, in ihrem Fachbereich dem „ungarischen Anliegen“ zu dienen bemüht waren.*

An diese archivierte und sozusagen heute kanonisierte Geschichte von dem Atlas ist ein anderes Narrativ gekoppelt, nämlich der Prozess der „nicht aufgetrennten“ Ereignisse, das heißt der Prozess des *bewussten Streichens bzw. Vergessens.*

Imre Jakabffy hat im Interview erzählt, dass die zu den Karten benötigte Farbe und das Papier das größte Problem darstellten, da, im Gegensatz zu den Karten für Militärzwecke, die plastische Farbanwendung der Nationalitätenkartenwerke Farben von sehr guter Qualität und mit unzähligen Farbtönen bedurfte (und auch heute noch bedarf). Andererseits – wie bereits angedeutet – waren die Papierbestände (gerade noch) zur Herstellung der Karten zu Militärzwecken genügend.³⁶

³³ Balla–Hrenkó 1991.

³⁴ Balla–Hrenkó 1991: 67.

³⁵ Rónai 1989: 307–322, 1993: 9, 11–12; Balahó–Gál 2005: 106–110.

³⁶ Balla–Hrenkó 1991: 67.

In dieser Situation bat Wilfried Krallert den ungarischen ethnischen Kartographen aus der Klemme geholfen. Er stellte dem Teleki Institut und dadurch dem „Honvéd“ Kartographischen Institut spezielles Papier und Druckfarben hoher Qualität zur Anfertigung der Ethnographischen Landkarte Rumäniens vom Jahre 1930 und der Nationalitätenkarte von Mitteleuropa (1942)³⁷ bzw. des Atlas von Mitteleuropa zur Verfügung.

„Wir haben mit schweizerischer Farbe gearbeitet, die mir der Krallert geholt hat, seine deutschen Druckereien, er gab das der »Honvéd« Kartographie, wir haben also Farben von ihm bestellt, die nicht bleichen, es gab ja die I.G. Farben Industrie, von dort kamen gute Farben. Wir hatten dermaßen nichts! Krallert hat die Farben und das Papier eingebracht! Mittel-lila wäre das Rosa gewesen (die rumänischen Gebiete auf der Nationalitätenkarte von Mitteleuropa – R. K.). Die Farbe aber war das, was wir eben bekommen haben!“³⁸

Krallert war ab Frühling 1944, nach der Besetzung Ungarns, für die Überprüfung der kulturellen/wissenschaftlichen Güter der Budapester Juden und für den Transport der für die Durchsetzung der wissenschaftlichen Ziele des Reiches anwendbaren, gedruckten Quellen verantwortlich. Das bedeutete zugleich, dass die schon in den vorigen Jahren gut funktionierende ungarisch-deutsche Beziehung im Bereich ethnischer Kartographie durch die intensiverte Präsenz von Krallert in der Hauptstadt gefestigt wurde. Das Teleki Institut bemühte sich in der schwierigen Situation des Umzugs des wissenschaftlichen Apparats, die grundlegenden Arbeitsmaterialien für Rónai und Jakabffy zur Verfügung zu stellen.

Krallert holte das Papier aus dem Berliner Institut, aus der Druckerei vom Geographischen Dienst des Auswärtigen Amtes.³⁹ Die Farben kamen über den Wissenschaftlich-Methodischen Forschungsdienst (VI.) des Sicherheitsdienstes der SS, teils von der J. R. Geigy A. G. mit Sitz in Basel und teils von der I. G. Farben Industrie. Die schweizerische Firma J. R. Geigy A. G. stand in enger Beziehung zu I. G. Farben mit Sitz in Frankfurt am Main bzw. zur Nationalsozialistischen Arbeiterpartei (NSDAP) selbst sowie dem Reichsministerium für Bewaffnung und Munition als ein Unternehmen, das für die Uniformen und Herrschaftssymbole (u.a. Fahnen) der Partei einerseits und die der Armee andererseits Farben lieferte.⁴⁰

Die Geschichte der I. G. Farben in der nationalsozialistischen Epoche und ihre Beziehung zur SS sind von den Anfängen bis zu Monowitz gut erforscht.⁴¹ Die

³⁷ Balla–Hrenkó 1991: 67.

³⁸ Erzählung von Jakabffy, 27. Dezember 2004.

³⁹ An dieser Stelle bedanke ich mich bei Michael Fahlbusch für seine Mitteilung bezüglich des Papiers.

⁴⁰ Straumann–Wildmann 2008: 128–131. An dieser Stelle bedanke ich mich bei Jörn Happel für die Basler Daten und Hilfestellung.

⁴¹ Borkin 1990.

großangelegten Arbeiten der ethnischen Kartographie während des Zweiten Weltkriegs, die den nationalen Interessen Ungarns dienten, wurden mit Farbstoffen von der Firma I.G. Farben versorgt, deren militärbezogene Produktion (z.B. synthetischer Gummi, Benzin) die SS überwachte und deren Tochterunternehmen Degesch (Deutsche Gesellschaft für Schädlingbekämpfung) das Zyklon B – unter anderen – nach Auschwitz lieferte.⁴² Nach Auschwitz-Birkenau, wo zur Zeit der Erstellung des Atlas von Mitteleuropa⁴³ (im Jahr 1944) gerade mehrere Hunderttausend Ungarn ermordet wurden mit einem Produkt der Firma, die durch die SS nach Ungarn Druckfarben exportierte.

Die Geschichte von Jakabffy hat mehrere Schichten, von denen wir aus der Sicht der vorliegenden Studie teilweise auf die Ebene der persönlichen Erinnerung, das heißt auf die Erzählung, die aus dem komplizierten Gewebe des Homo Narrans, des/der Vergessens/Erinnerung entknotet werden kann (A) und teilweise – aufgrund des Paradigmenwechsels „topologische Wende“ – auf die „neue geographische“ Lesart (B) konzentrieren.

(A) Der Kontext des Gesprächs mit Imre Jakabffy war durch die Tatsache grundsätzlich bestimmt, dass ich mich bei ihm – obwohl ich ihm einen Band und einige Aufsätze von mir zugeschickt hatte – als ihm gänzlich Unbekannter, jedoch mit einem großen Interesse an seinem Leben und der Geschichte der ungarischen Nationalitätenkartographie in der Zwischenkriegszeit angemeldet habe. Er stand gerne für das Interview zur Verfügung und empfing mich in seinem eigenen Zuhause, in einer überaus gemütlichen Atmosphäre, in einer tadellosen, enganliegenden, englischen Kleidung, mit Kaffee, Kuchen und Tee in elegantem Porzellan serviert und mit absoluter Gelassenheit. Ich würde sagen, „er hat mir einen Großteil seines Tages gewidmet“. Diese Situation war natürlich auch für mich mit ernsthaften Pflichten verbunden, so dass ich meine geplanten Entwürfe und Gedanken vielleicht noch strenger als sonst, vorab überlegt strukturierte.

Die Stimmung zu beschreiben halte ich deswegen für wichtig, da diese Umstände zur *Offenheit* meines Gastgebers auch beigetragen haben, das heißt, sie dienten als Grundlage für das Ambiente unseres vertrauensvollen Gesprächs. Als wir nämlich zum fachlichen Teil des Treffens kamen, in dem ich mich nach den Umständen der Kartenerstellung erkundigte, verwies Imre Jakabffy bereits in den ersten Minuten auf die Person Krallerts und griff während unseres Gesprächs mehrmals auf den deutschen Volkstumsforscher zurück. Anders formuliert: *Jakabffy teilte die Geschichte der heimischen (ungarischen) ethnischen Kartenerstellung und deren technischen und farblichen Ausführung von diesem Moment an.* (Die wohl bekannten Details der Geschichte des Teleki Instituts, die Umsiedlung nach *Balatonfüred* und die Ereignisse

⁴² Pressac 1994: 196.

⁴³ Rónai 1993: 12. Rónai betont in der Einführung zum Atlas die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Papier- und Farbenversorgung. Siehe noch: Balahó-Gál 2005: 106, 109.

seines Lebens in dieser Epoche hat er für mich nicht erläutert, er hat lediglich auf das Lebensinterview mit ihm hingewiesen, in dem diese Dinge detailliert zu lesen sein werden.⁴⁴)

Ich möchte darauf hinweisen, dass unser Gespräch in keinerlei Hinsicht dramatische bzw. traumatische Offenbarungen, geschweige denn moralische Überlegungen enthalten hat und es lag der Situation ebenfalls sehr weit entfernt, dass „Jakabffy nun als Zeuge Großer Zeiten irgendwelche bisher unbekannte, große Geheimnisse enthüllt.“ Nein. In der Erzählung von Jakabffy kam einfach eine Sichtweise zur Geltung, die der *Homo Narrans* (Jakabffy) damals und dort mit Hinblick auf die Umstände der Kartenherstellung für die *gültigste* hielt.

„[...] das Prinzip der Erinnerung in der narrativen Struktur hat von vornherein einen retrospektiven Charakter, in der Tat wird nicht die narrativ verarbeitete Erfahrung aus der Vergangenheit, sondern die Vergangenheit aus dem Horizont der Gegenwart erzählt.“⁴⁵

Die Geschichte von Krallert wurde von der damaligen Gegenwart, das heißt von der Gesprächssituation geschrieben. Die narratologischen Deutungen heben in den während der „angefragten Erinnerung“ entstehenden Erzählungen den einmaligen, stark situativen Charakter und stimmungsbedingten Inhalt des erzählten Textes nachdrücklich hervor.⁴⁶ Der Kartograph Jakabffy meinte also in *jener* Gesprächssituation, dass die Geschichte der *technischen* Herstellung der Nationalitätenkarten im Zweiten Weltkrieg *nur so*, unter ausführlicher Darstellung der deutschen Hilfe, relevant bzw. *authentisch* ist. Die wohlbekannte Realgeschichte der Karten und des Atlas von Mitteleuropa weist ohne das bisher nicht erzählte, schriftlich nicht untermauerte, subjektive Narrativ Mängel auf.

Eine Untersuchung des psychologischen Hintergrunds der Erinnerung von Jakabffy würde zu weit führen. Aber es ist wahrscheinlich, dass seine Erinnerung geprägt wurde von seiner liminalen Lebenslage (Karrierebeginn, Heirat), seinem Ehrgeiz, dem scharfen Konflikt mit seinem Chef (András Rónai) – Jakabffy hat ja sogar mir gegenüber am Abend seines Lebens mit hartnäckiger Bitterkeit von Rónai und den im Teleki Institut erlittenen Beleidigungen⁴⁷ gesprochen –, der tiefgreifenden Verantwortung für seine Verwandten in Siebenbürgen und der Besorgnis um sie; die Last der enormen Unternehmungen (Karte von der ethnischen Raumstruktur von Mitteleuropa und Rumänien) bewirkten, dass alle Hilfeleistungen, die er in jener traumatischen Lebenslage von *irgendjemandem* erhielt,

⁴⁴ Das Interview wurde später veröffentlicht: Balahó-Gál 2005: 75–128.

⁴⁵ Gyáni 2000: 133–134.

⁴⁶ Kónya 2001: 286–293.

⁴⁷ Die angespannte Beziehung zwischen Jakabffy und Rónai ist allgemein bekannt: Balahó-Gál 2005: 106.

sich besonders in sein Gedächtnis einprägten, zumal da Jakabffy damals in Krallert in erster Linie den Kollegen sah und nicht den SS-Offizier der Besatzung Ungarns (1944). Dagegen hat Jakabffy in dem *von vornherein* strukturierten und ausdrücklich für die Öffentlichkeit durchgeführten Interview – ebenfalls im Jahr 2004 – die Hilfeleistung durch Krallert nicht erwähnt.⁴⁸ In Anlehnung an die theoretische Literatur der Biographieforschung können wir feststellen, dass der SS-Strang der Erzählung (soweit dessen Präsenz in der ungarischen Wissenschaftsgeschichte überhaupt erfassbar ist) heute einen bestimmenden, *repräsentativ negativen* Inhalt in sich trägt.⁴⁹

Wobei ich natürlich nicht verheimlicht habe – auf dem Tisch lief das Tonbandgerät –, dass ich die Essenz unseres Gesprächs veröffentlichen möchte. Zugegeben auch, dass unser Treffen als ein sehr informatives Fachgespräch galt, das Interview war jedoch – wie oben erwähnt – ein grundsätzlich „informeller“ Gedankenaustausch in einer durchaus gemütlichen, privaten Atmosphäre. Obgleich die Intention von meiner Seite, das Gespräch in der Zukunft zu publizieren, offenbar präsent war, erläuterte Jakabffy die Details der Hilfstätigkeit der SS ihm gegenüber absolut ungezwungen. Im Erfahrungsraum von Jakabffy kam die Erinnerung an Krallert zur Zeit unseres Gespräches als etwas *Geltendes* und für die Nachwelt *dennoch* faktisch *Festzubaltendes* vor. Die Einführung des Terminus „Unerzähltes“⁵⁰ in Anlehnung an Vilmos Keszeg scheint mir die Differenzierung am treffendsten auszudrücken: das Dasein und die Rolle des SS-Motives bei der Herstellung der ethnischen Karten stellte für Jakabffy hinsichtlich des Leserkreises seines Lebensinterviews, wenn nicht ein bewusst zu bewahrendes Geheimnis, sehr wohl aber eine „nicht erzählbare“ Geschichte dar, während sie im Dialog mit mir als eine einfache, „noch nicht erzählte“ Geschichte erschienen.⁵¹

Jakabffy hat erkannt, dass die öffentliche Erwähnung des nationalsozialistischen Stranges nach der politischen Wende von 1989/1990 für die ethnische Kartographie, die den Rang einer nationalen Wissenschaft wieder erlangte und sich an den symbolischen nationalen Auseinandersetzungen beteiligte sowie insbesondere für die ungarischen politischen und gesellschaftlichen Pläne, die die Nationalitätenkarten aus dem Zweiten Weltkrieg frei und ohne jegliche Kritik benutzten, einfach unangenehm gewesen wäre. So steht es also außer Frage, warum die Rolle von Krallert und die des Referats „Wissenschaftlich Methodischer Nachrichtendienst und Volkstumspolitik“ des Amtes „Ausland – SD-Ausland der SS“ eine aus der öffentlichen Wahrnehmung verschwunden ist.⁵²

⁴⁸ Weder im 2005 erschienenen Interview noch im Tonmaterial ist ein Hinweis von Jakabffy auf Krallert zu finden. Hiermit bedanke ich mich bei Zoltán Balahó für die mündliche Mitteilung.

⁴⁹ Keszeg 2007a: 179.

⁵⁰ Portelli 1997: 4–23

⁵¹ Keszeg 2007a: 178.

⁵² Keszeg 2007a: 179.

(B) Die lineare Kartengeschichtsschreibung wurde im Zuge der topologischen Wende (*cartographic turn*) durch die Analyse von Umständen des Entwurfs einer bestimmten Karte, die Aufdeckung der zu Grunde liegenden Intentionen der Kartenerstellung, die Auslegung der Rolle und Lage der Karte im Kommunikationsnetz sowie die Kartensemiotik ersetzt.⁵³ *Jede einzelne Karte hat auch eine erzählte Geschichte.* „Die Dinge, seien sie abtastbar oder unsichtbar, werden durch ihre Geschichte existent gemacht.“⁵⁴

Dies bedeutet, dass wir nicht nur von der ursprünglichen Intention der Karte, das heißt vom ideologischen Inhalt, den die Karte in der gegebenen historischen Situation enthielt, sondern auch *von den Umständen der Herstellung, anders formuliert vom kulturellen Raum der Erstellung* nicht absehen dürfen.

Die Karten dürfen nicht aus dem ehemaligen Kontext herausgerissen, als „harmlose Wissensstücke“ ins Heute übertragen werden. Die vergessenen Geschichten sind mit einer gegebenen – in diesem Fall an einzelne Karten gebundenen – gültigen Wirkkraft präsent. Die persönliche Geschichte von Jakabffy hat diese „Mangelschicht“ hervorgerufen.

Nach der als „*cartographical turn*“ bezeichneten Umorientierung ist das Gedächtnis fähig, mit der Geertzchen Methode der „dichten Beschreibung“ nicht nur eine – in diesem Fall bereits kanonisierte, nationale – Bedeutung eines einzelnen erzählten Kartendenkmals, sondern auch die *Möglichkeiten* der *nicht erzählten* Bedeutung aktuell aufzuzeigen.

Das Ziel der SS bestand darin, mittels dieser Hilfestellung die kartographischen Arbeiten in Ungarn mit zu verfolgen. Eine ethnische Karte zeigt ja nicht nur die „territoriale Kraft“ der Ungarn, sondern veranschaulicht unvermeidlich die Anzahl der *Deutschen* in der Region und ihren Anteil an der Fläche. (Selbstverständlich ist es ein nächster Schritt, dass die nationalitätenbezogene Volkszählung und deren Abbildung auf der Karte die von den Ungarn angegebene Anzahl bzw. den Anteil von Deutschen zeigen. Diese Angabe stimmt nicht ohne Weiteres mit den nationalsozialistischen Vorstellungen überein. Aus der damaligen deutschen Sicht geben die ungarischen ethnischen Karten nur den ungarischen *Standpunkt* über den Anteil an der Gesamtanzahl und -fläche der in Ungarn lebenden Deutschen wider. Folglich besteht zwischen der zielgerichteten Darstellung des Karteninhaltes und dessen tatsächlicher Wahrnehmung – Interpretation durch den Leser – nicht unbedingt eine kausale Beziehung.)

Es ist kein Zufall, dass die mitteleuropäische Geographie in der Zwischenkriegszeit in den Volkstumskarten eine wirkungsvolle „Schreibtisch-Waffe“ mit ernsthafter ideologischer Schlagkraft sah. Daraus folgt ebenfalls, dass wir *nie eine mit Geschichten vollgeschriebene Karte so betrachten dürfen, als wären diese Geschichten keine*

⁵³ Schneider 2006.

⁵⁴ Keszeg 2002: 7, 2007b: 159–17, 2009: 109–150.

Bestandteile der Karte und als würden diese Erzählungen – ob es uns gefällt oder nicht – die heutige Brauchbarkeit der Karte nicht bestimmen.⁵⁵ Es gibt also keine „harmlosen“, datenvermittelnden Karten. Denn diese Geschichten prägen sich ins Gewebe der einzelnen Karte, das heißt des Noraschen *Erinnerungsortes* mit einer untillgbar gültigen Wirkkraft ein, auch wenn man in den Jahren nach den traumatischen Ereignissen die narrative Tradition neu zu bewerten, sogar zu leugnen oder bewusst zu verschweigen versucht hat.⁵⁶

Die Tätigkeit von Wilfried Krallert gilt als ein gut erforschtes Beispiel aus der Vergangenheit der nationalsozialistischen, sog. völkischen Wissenschaften.

Die Bedeutung der negativen Rolle von Krallert in der ungarischen Geschichte wurde von der Volksbundliteratur erkannt. Er war ein überzeugter Nationalsozialist, der sein Fachwissen und sein Organisationstalent zur Aufnahme und zur kartographischen Erfassung des – unter anderen – in Ungarn lebenden Deutschtums verwendete, um einerseits die Militärmacht des Reiches zu erhöhen und andererseits die territorialen Ansprüche durch die Rechtfertigung des „deutschen Volksbodens“ zu legitimieren. Nicht nur die angefertigten Nationalitätenkarten sind Teile also der ungarischen Kartographiegeschichte, sondern auch *die Umstände* der Herstellung dieser Karten und somit auch das widersprüchliche Gedächtnis an Krallert.

Wie die Analyse der Raumprozesse von universalen und nationalen traumatischen Ereignissen die *moralische Topographie*⁵⁷ geschaffen hat, so ist im Paradigmenwechsel „kartographische Wende“ die *moralische Kartographie* erschienen.⁵⁸ Die ererbten, gewichtigen Mängelgeschichten bestimmen die Textur unseres nationalen Gedächtnisses.

⁵⁵ Diesem Prinzip folgend hat beispielsweise der Leipziger Kreis die Entwurfs- und Wirkungsgeschichte der berühmt-berüchtigten Karta Mira, die Aufdeckung der ideologischen Triebfeder, untersucht. <http://cms.leipziger-kreis.de/2-0-Willkommen.html> – Zu der kartographischen Praxis und geographischen Konstruktionen des Nationalsozialismus siehe Rössler 1990; Schultz 2007: 13–37; Fahlbusch–Rössler–Siegrist 1989.

⁵⁶ Man darf zum Beispiel die Karte aus dem geheimen Zusatzprotokoll des Molotow-Ribbentrop-Paktes (23. August 1939), das die sowjetisch-deutsche Aufteilung Polens beinhaltete, als eine einfache Grenzkarte betrachten. Hinter der Karte steht der ganze Greuel der polnischen Geschichte im Zweiten Weltkrieg (Schneider 2006: 85–87.) – Die Umstände des Entwurfs der Volkstumskarten im Zweiten Weltkrieg bedeuteten noch nicht, dass Krallert seine damaligen Karten nicht als Beispiele auch in den 1960er Jahren genutzt hat... Krallert 1961: 99–120.

⁵⁷ György 2008.

⁵⁸ Guntram 1997.

Quellen

- ABLONCZY, Balázs
2006 *Pál Teleki – The Life of a Controversial Hungarian Politician*. CHSP Hungarian Studies Series 10. Wayne, NJ and Budapest
- ASCHAUER, Wolfgang
1997 Die Deutschen und/oder das Deutsche – Ethnizität und ihre Bedeutung für das Denken und Handeln der Donauschwaben (Ungarn). In Büttner, Manfred (Hg.): *Geisteshaltung und Stadtgestaltung*. 123–160. Frankfurt am Main: Lang
- ARENS, Meinolf
2008 Egy etnikus csoport a totalitárius népeességpolitika feszültségmezejében. A moldvai magyarok/csángók a román–magyar–német kapcsolatok tükrében (1944). In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális életvilágok*. 145–180. Kolozsvár: Kriza János Társaság
- BALAHÓ Zoltán – GÁL Vilmos
2005 Jakabffy Imre életútja a nemzetiégi térképtől a régészeti bibliográfiáig. *Történeti Muzéológiai Szemle*. 5. 75–128. Budapest: Magyar Múzeumi Társulat
- BALLA, János – HRENKÓ, Pál
1991 *A magyar katonai térképészet története*. Budapest: HM Térképészeti Szolgálat Főnökség
- BÁRDI, Nándor – FEDINEC, Csilla – SZARKA, László (ed.)
2011 *Minority Hungarian Communities in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press
- BAUSINGER, Hermann
1965 Volksideologie und Volksforschung. *Zeitschrift für Volkskunde*. 61. 177–204.
- BEER, Mathias – SEEWANN, Gerhard (Hrsg.)
2004 *Südforschung im Schatten des Dritten Reiches*. München: Oldenbourg Verlag
- BORKIN, Joseph
1990 *Die unheilige Allianz der I.G.-Farben. Eine Interessengemeinschaft im Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Campus
- CORNI, Gustavo – GIES, Horst
1994 „Blut und Boden” Rassenideologie und Agrarpolitik im Staat Hitlers. Idstein: Verlag Schulze-Kichner
- EMMERICH, Wolfgang
1971 *Zur Kritik der Volkstumsideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- FAHLBUSCH, Michael
1999 *Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
2004 Dienste des Deutschtums in Südosteuropa: Ethnopolitische Berater als Tathelfer für Verbrechen gegen die Menschlichkeit. In Beer, Mathias – Seewann, Gerhard (Hrsg.): *Südforschung im Schatten des Dritten Reiches*. 175–214. München: R. Oldenbourg Verlag
2008a Wilfried Krallert (1912–1969). Ein Geograf und Historiker im Dienst der SS. In Hruza, Karel (Hg.): *Österreichische Historiker 1900–1945*. 793–836. Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag
2008b Krallert, Wilfried: Publikationstelle Wien. In Haar, Ingo – Fahlbusch, Michael (Hrsg.): *Handbuch der völkischen Wissenschaften*. 335–337; 496–504. München: K.G. Saur
- FAHLBUSCH, Michael – RÖSSLER, Mechtild – SIEGRIST, Dominik
1989 *Geographie und Nationalsozialismus*. Kassel: Gesamthochschule Kassel

FISCHER, Holger

- 1995 Deutsch-ungarische Beziehungen in der Geographie der Zwischenkriegszeit. In Fischer, Holger – Szabadváry, Ferenc (Hrsg.): *Technologietransfer und Wissensaustausch zwischen Ungarn und Deutschland. Aspekte der historischen Beziehungen in Naturwissenschaft und Technik*. 291–352. München: R. Oldenbourg Verlag
- 1997 Das ungarisch-deutsche Verhältnis in der Zwischenkriegszeit: Freiraum – Partnerschaft – Abhängigkeit? In Schönfeld, Roland (ed.): *Germany and Southeastern Europe - Aspects of Relations in the Twentieth Century*. 59–70. München: Südosteuropa-Gesellschaft, in cooperation with the Center for European and Russian Studies, University of California

GUNTRAM, Henrik Herb

- 1997 *Under the Map of Germany*. London: Routledge

GYÁNI Gábor

- 2000 Kollektív emlékezet és nemzeti identitás. In Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. 133–137. Budapest: Napvilág Kiadó

GYÖRGY, Péter

- 2008 *Spirit of the Place*. From Mauthausen to MoMA, CEU Press

HAAR, Ingo – FAHLBUSCH, Michael (Hrsg.)

- 2008 *Handbuch der völkischen Wissenschaften*. München: K.G. Saur

JAKABFFY Imre

- 1994 *Magyarország Közép-Európa nemzetiségi térképéhez 1942*. Budapest: Teleki László Alapítvány Könyvtár és Dokumentációs Szolgálat

KASCHUBA, Wolfgang

- 2003 *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: C. H. Beck

KEMÉNYFI, Róbert

- 2009 Kulturelles Grenzgebiet – kulturelle „Wirkungskräfte“. In Lozoviuik, Petr (Hg.): *Grenzgebiet als Forschungsfeld. Aspekte der ethnografischen und kulturhistorischen Erforschung des Grenzlandes*. 55–75. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag GmbH
- 2010 Die Rezeption deutscher Vorstellungen von Expansion und „ethnischer Landschaft“ in der ungarischen Geographie der Zwischengrieszeit. In Störtkuhl, Beate – Stüben, Jens – Weger, Tobias (Hrsg.): *Das östliche Europa und die Deutschen nach dem ersten Weltkrieg*. 447–467. München: R. Oldenbourg Verlag

KESZEG Vilmos

- 2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár: Komp-Press–Korunk Baráti Társaság
- 2007a Élettörténetek populáris regiszterekben. In Jakab Albert Zsolt – Keszeg Anna – Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, életpályák, élettörténetek*. 2007. 151–197. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság

KESZEG, Vilmos

- 2007b Autobiographical Representations of Diaspora Existence. In Balogh Balázs – Ilyés Zoltán (ed.): *Perspectives of Diaspora Existence*. 159–174. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 2009 Twentieth Century Careers and Life Stories. In Vargyas Gábor (ed.): *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. 109–150. Pécs–Budapest: Department of European Ethnology and Cultural Anthropology, The University of Pécs–L'Harmattan Publishing House

KLEE, Ernst

- 2005 *Das Personenlexikon zum Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Fischer

KÓNYA Ildikó

- 2001 Személyes múlt és történelem: memoárok. In Pléh Csaba – László János – Oláh Attila (szerk.): *Tanulás, kezdeményezés, alkotás*. 286–293. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó

- KÓSA László
 1989 *A magyar néprajz tudománytörténete.* (Die Geschichte der ungarischen Volkskunde) Budapest: Gondolat
- KRALLERT, Wilfried
 1939 Geschichte und Methode der Bevölkerungszählungen im Südosten. 1. Rumänien. In *Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung* 3. 489–508.
 1943 Die Planmäßigkeit auf dem Gebiet sowjetrussischer kartographischer Arbeiten. In *Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung* 7. 12–44.
 1961 Methodische Probleme der Völker- und Sprachenkarten. *Internationales Jahrbuch für Kartographie*. I. 99–120. Bonn: Kirschbaum
- LUTZ, Gerhard (Hrsg.)
 1958 *Volkskunde.* Berlin: Erich Schmidt Verlag
- PORTELLI, Alessandro
 1997 *The Battle of Valle Giulia. Oral History and the Art of Dialogue.* The University of Wisconsin Press.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg – BIMMER, Andreas
 1985 *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie.* Stuttgart: J. B. Metzleresche Verlagsbuchhandlung
- PINWINKLER, Alexander
 2009 Walther Kuhn (1903–1983) und der Bielitzer „Vandervogel e. V.“. Historisch-volkskundliche „Sprachinselforschung“ zwischen völkische Pathos und politischer Indienstnahme. *Zeitschrift für Volkskunde*. 105. I. 29–51.
- POPA, Klaus
 2008 Fritz Valjavec. In Haar, Ingo – Fahlbuch, Michael (Hrsg.): *Handbuch der völkischen Wissenschaften*. 697–700. München: K. G. Saur
- PRESSAC, Jean-Claude
 1994 *Die Krematorien von Auschwitz.* München: München.
- RETTERRATH, Hans-Werner
 2008 Karl Christian von Loesch. In Haar, Ingo – Fahlbuch, Michael (Hrsg.): *Handbuch der völkischen Wissenschaften*. 386–389. München: K. G. Saur
- RÓNAI András
 1989 *Térképezett történelem.* Budapest: Magvető Kiadó
- RÓNAI, András (szerk.)
 1993 *Közép-Európa Atlasz.* (faksimile kiadás). Budapest: Szent István Társulat – Püski Kiadó
- RÖSSLER, Mechtild
 1990 *Wissenschaft und „Lebensraum“.* *Geographische Ostforschung im Nationalsozialismus: ein Beitrag zur Disziplinengeschichte der Geographie.* Berlin–Hamburg: Reimer
- SHELLENBERG, Walter
 2008 *Hitlers letzter Geheimdienstchef. Erinnerungen.* Verlag S. Bublies
- SCHNEIDER, Ute
 2006 *Die Macht der Karten.* Darmstadt: Primus Verlag
- SCHULTZ, Hans-Dietrich
 1980 *Die deutschsprachige Geographie von 1800 bis 1970.* Berlin: Selbstverlag des Geographischen Institut der Freien Universität
 2007 Sie wussten was sie taten! Die propagandistische „Kraft der Karte“ in der Deutschen Schulgeographie der Zwischenkriegszeit. In Tzsaschel, Sabine – Wild, Holger – Lent, Sebastian (Hrsg.): *Visualisierung des Raumes. Karten machen – die Macht der Karten.* 13–37. Leipzig: Leibniz Institut für Länderkunde

- SEEWANN, Gerhard
2012 Geschichte der Deutschen in Ungarn. Band 1 (Vom Frühmittelalter bis 1860), Band 2 (1860 bis 2006). *Studien zur Ostmitteleuropaforschung* 24/I-II. Marburg: Verlag Herder Institut
- SPANNENBERG, Norbert
2005 *Der Volksbund der Deutschen in Ungarn 1938–1944*. München: R. Oldenbourg Verlag
- STOY, Manfred
2007 *Das Österreichische Institut für Geschichtsforschung 1929–1945*. Wien–München: R. Oldenbourg Verlag
- STRAUMANN, Lukas. – WILDMANN, Daniel
2008 Carl Koechlin, die J. R. Geigy A. G. und die NSDAP. In Haumann, Heiko – Petry, Erik – Richers, Julia (Hg.): *Orte der Erinnerung: Menschen und Schauplätze in der Grenzregion Basel 1933–1845*. 128–131. Basel: Christoph Merian Verlag
- TILKOVSKY Loránt
1981 *Ungarn und die deutsche „Volksgruppenpolitik“. 1938–1945*. Budapest: Akadémiai Kiadó
1989 *Die Minderheitenfrage in den deutsch-ungarischen Beziehungen 1933–1938*. Budapest: Akadémiai Kiadó
1993 Fritz Valjavec és a magyarországi németiség (1935–1944). *Századok*. 127. 601–649.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg – BIMMER, Andreas
1985 *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie*. Stuttgart: J. B. Metzleresche Verlagsbuchhandlung

Weitere Quellen

<http://members.chello.nl/gajakabffy/Archiv.htm> (10.10.2009)
<http://cms.leipziger-kreis.de/2-0-Willkommen.html>

Between Hungarians and Romanians: Swabians in Sathmar County

Introduction

The research field, the historical Sathmar County (in Hungarian: *Szatmár*, in Romanian: *Satu Mare*), existed from the 11th century until the end of WWI. The administrative unit we researched existed in this form only from 1876. After WWI, the Paris Treaty (in Hungary, popularly called the Treaty of Trianon) temporarily divided this area into three parts. During WWII, Sathmar County was reunified but, at the end of the war, the borders were restored again. Today, the area researched in our project is divided between Romania (the eastern $\frac{2}{3}$ of the county) and Hungary (the western $\frac{1}{3}$ of the county). One settlement has been annexed to present-day Ukraine.

The territory in the focus of our research is situated in the northeastern part of the Carpathian Basin and within the territorial unit frequently referred to as “historical Hungary,” (i.e. Hungary before the Paris Treaty). It is indeed quite unique because of its colorful ethnic-religious composition. In the past 300 years, as many as six significant ethnic groups and five significant denominations have lived there. Today, the most important ones are the Romanians, the Hungarians, the Roms (or Romas) and the Germans/Swabians;¹ while regarding the denominations, the Orthodox, the Calvinist, the Roman and the Greek Catholic churches have the highest number of believers.² Thanks to the new religious processes, the share of the Neo-protestant churches is increasing.

First of all, an important question is to determine who the subject of the research is. The Roman Catholic Germans arriving from South Germany were called Swabians in Hungary.³ Today, it is not so easy any more to differentiate between Swabians and Germans; that is why these two words are used as synonyms in this paper. Naturally, German is a broader category, because the Saxons are also

¹ The Ukrainians/Ruthens and Slovaks have lost their importance, their number has significantly decreased in the past 100 years.

² During WWII the Jewish/Israelite community, which played an important part in the life of the county, was deported, and most of them were killed in the Holocaust. Today, the number of the members of the Israelite community is negligible.

³ They have settled in several regions of historical Hungary since the 18th century.

included. So, it is the Roman Catholics of German origin who are traditionally called Swabians in Sathmar.

Swabians have been living in this area since 1712, when the first Swabian settlement was founded. It is important to note that Germans (not Swabians) have been living here (mainly in the towns) since the 11th century. When the Swabians arrived, only a few Lutheran Germans lived in the bigger towns.

What was the background of the Swabian immigration? The 150-year-long Turkish wars, which were followed by the Hungarian war of independence, resulted in a depopulation of the central part of the Hungarian Kingdom. The landholding nobility suffered from the lack of manpower. The aristocratic *Károlyi* family solved this problem by settling the Roman Catholic, “hard-working” Germans. The immigration of the Germans ended only in the early 19th century, by which time about eight thousand German settlers had arrived from the present-day Baden-Württemberg⁴ to the southern and south-western part of the county. The *Károlyis*’ settlement policy did indeed work; they imported an efficient labor force, whose descendants are still living there.

In Sathmar County, there are about 29 settlements which used to be populated partly or fully by Swabians. By the 21st century – thanks to the various demographic processes (migrations, urbanization, etc.) in the past 100 years – the most numerous Swabian communities live in the county seats (*Szatmárnémeti/Satu Mare*, *Nagybánya/Baia Mare*) and, in some of these 29 settlements, we could hardly find any German inhabitants.

Historical aspects

The Swabian immigration came in several waves. During the first one, *Nagykároly/Carvi* and the neighboring villages got some German population, and then the second wave reached *Erdőd/Ardud* and its surroundings. In the early periods, the settlers arrived mainly from abroad, while the source of the newcomers’ next wave was from the Swabian settlements of the same county; so they were secondary settlers.

Until the middle of the 18th century, the Germans settled around the two main centres of the *Károlyi* family: *Nagykároly* and *Erdőd*. They had a fairly compact ethnic territory between Hungarians on the west and Romanians on the east. From the second half of the 18th century on, the Germans arrived into villages that are located relatively far away from their two main centers.

⁴ Vönház 1931: 177.

At the time of the first Hungarian population census, Germans constituted the majority in eleven settlements mainly around the county seat, *Nagykároly*.⁵ Their immigration to the *Bükk/Codru* Hills did not stop; here they lived together with Romanians. About ten thousand Germans lived in Sathmar, making up about 6-7% of the total population.

During the 19th century, the number of the Germans was stagnant, even as their ethnic area reached its maximum. Most of them lived in the southwestern part of the county in and around *Nagykároly*, mixed with Hungarians and Romanians. By around 1840, they had an absolute majority in sixteen settlements,⁶ but their ratio in *Nagykároly* had decreased. The latter of these two had several reasons. First of all, at the beginning of the century, the Swabian immigration from abroad had stopped and their migration inside the county took place from the centers to the peripheries. Another possible reason might have been the appearance of the issue of German assimilation. Although the number of the Germans increased, their proportion in the total population stagnated.

In 1880, the first Hungarian census was conducted, which asked about ethnic indicators.⁷ In the researched area, 14,472 persons had German as their mother tongue, 81% of whom were Roman Catholic and 17% Israelite. So the number of the Swabians was about 12 thousand, which means a decline when compared to the figure from the middle of the 19th century. Their share had also decreased to 4.9% of the total population. This decline reflected territorial differences: in the southwestern part of the county, around *Nagykároly*, the language shift and the so-called “*magyarization*” was much more significant than in the surroundings of *Erdőd* and the *Bükk* Hills. The language shift of the German community also sped up in the second half of the century.

According to the census, only 28 settlements had a significant German speaking population segment (i.e., over 100 persons) but three of them (*Szatmárökörítő*, *Avasfelsőfalú/Negrești Oaș* and *Nagynyíres/Mireșu Mare*) were probably populated by Jews. The most numerous German communities lived mainly in villages.⁸ In 12 villages, they were the majority, where 53.6% of the Germans lived (*Figure 1*). Most of them inhabited middle-sized settlements (1000-2000 inhabitants), which is above average in Sathmar. Almost every Swabian settlement had significant ethnic Hungarian or Hungarian speaking pockets of population, and most of these villages

⁵ According to our estimations, based on the data of Vohnáz (1931).

⁶ Fényes 1838–39.

⁷ Hungary, in accordance with the contemporary international technical proposal, asked about the mother tongue as the best (supposed) indicator of ethnic affiliation.

⁸ *Mezőfény/Foeni* (1082 persons), *Erdőd* (932), *Mezőterem/Tiream* (882), *Mezőpetri/Petrești* (856), *Krasznabéltek/Beltug* (834), *Csomaköz/Ciumești* (766), *Szatmárnémeti* (758).

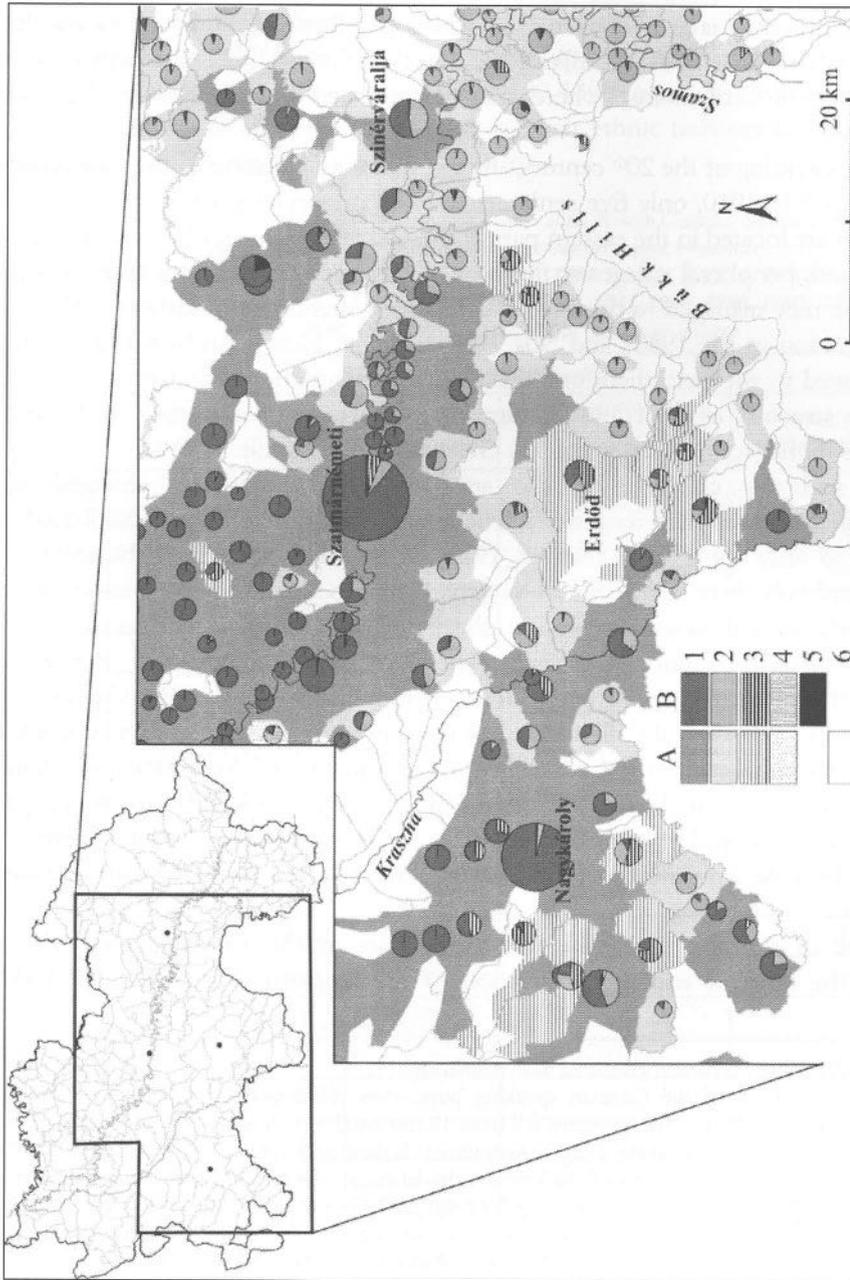


Figure 1. Ethnic structure of the German inhabited area of Sathmar County in 1880 Sources: Hungarian census

were extremely mixed ethnically.⁹ As an explanation for this, we need to emphasize their geographical situation between Hungarians and Romanians, which meant that their ethnic area was a kind of buffer zone. On the whole, 11,253 Germans lived in the 29 Swabian settlements, where they represented one fourth of the total population.

By the beginning of the 20th century, the Germans' assimilation to the Hungarians had sped up.¹⁰ In 1910, only five settlements could preserve their German majority, all of which are located in the eastern part of the German ethnic territory. These were mostly closed, peripheral villages at the foot of the *Bükk* Hills, where there was no assimilation; they managed to preserve their German language and identity until their mass emigration in the 1980s and '90s.¹¹ By 1910 the Hungarian-Romanian ethnic border moved to the east; therefore, these settlements formed a buffer zone again. The ethnic structure of the county became simpler: Hungarians in the (north-)west, Romanians in the (south-)east, and a few Germans in the middle.

WWI and the changing of the state authority completely changed the demographic processes and tendencies. The eastern part of the county was joined to Romania, so after the Paris Treaty in 1920, 26 Swabian settlements belonged to Romania and only three remained in Hungary. New processes began; the assimilation of Germans slowed down (except in the Hungarian part). These events were discernible mainly around *Nagykároly*. The local and the national Romanian government supported the ethnic German movements (e.g., the *Gauamt* in *Nagykároly*) to strengthen the German identity against the Hungarian. Between 1921 and 1928, the inhabitants of the Swabian settlements voted four times about the language of education but only three villages (*Alsóhomoród/Homorodu de Jos*, *Nagyszokond/Socond*, and *Színfalú/Sái*) decided to offer education to their children in German,¹² because the majority of Swabian families preferred the Hungarian language by that time.

Because of the above reasons and the change in the statistical methods of censuses, the number and the proportion of the Germans increased.¹³ In 1930,

⁹ In the *Bükk* region, Germans coexisted with Romanians.

¹⁰ In 1910, only 62% of the German speaking population (6670 persons, 1.7%) were Roman Catholic, so the number of the Swabians fell from 12 thousand to 4 thousand between 1880–1910.

¹¹ An interesting contribution to the German assimilation is their language use in education, in church, and in everyday life. At the turn of the century, the language of education was Hungarian almost everywhere. The language of the church services was both German and Hungarian (except for the settlements in the west, where Hungarian was dominant). Irrespective of this, the German language played an important part in the life of the Swabian villages and families (Pfeiffer 1941: 65, 72).

¹² *Cogitator* 1928: 536–539.

¹³ The Romanian censuses inquired not only about the mother tongue, but also about ethnicity. Sometimes, the latter was substituted with the category of ethnic origin. In the 1920 and 1930 censuses, Jews and Gypsies became an independent category and, in some cases, ethnicity was based on religious data. In the researched area, a lot of Roman Catholics were simply classified as

according to mother tongue, there were 14.7 thousand, while according to ethnicity, 22.9 thousand Germans/Swabians living in Sathmar County (Table 1). The number of the settlements with German majority went up from five (in 1910) to twelve (in 1930). The most German inhabitants (1100-1300 persons) lived in *Mezőpetri, Mezőterem, Kálmánd/Cámin* and *Krasznabélték*. Their ethnic territory had not changed essentially since the middle of the 19th century.

Table 1. The number and share of the Germans, the number of the Roman Catholics between 1720–2002.

Legend: *=without the Kővár District; mt=mother tongue; e=ethnicity.

Sources: 1720: Acsády, I. 1896; 1787, 1804: Vonbász, I. 1931; 1831: Kávásy, S. 1979; 1836: Fényes, E. 1838-39; 1847: Fényes, E. 1847; 1869: Varga, E. Á. 1999; 1880-1910, 1941, 1960, 1980, 1990, 2001: Hungarian censuses; 1930, 1966, 1977, 1992, 2002: Romanian censuses.

Year	Total Population	German	Sathmar County		Proportion of Germans in Roman Catholics
			Roman Catholic	Proportion of Germans in Total Population	
1720*				1,8	
1787*	150469	10000	31196	6,6	32,1
1804*	192000	15000	28200	7,8	53,2
1831*	223857	25969	49048	11,6	52,9
1836*	222374	14975	34931	6,7	42,9
1847*	247734	15869	40266	6,4	39,4
1869*	280568	19750	48361	7,0	40,8
1880mt	293092	14472	47955	4,9	30,2
1890mt	324723	13899	53506	4,3	26,0
1900mt	367570	11763	62803	3,2	18,7
1910mt	396632	6670	67671	1,7	9,9
1930mt	444627	14848	70089	3,3	21,2
1930e	444627	23005	70089	5,2	32,8
1941mt	478111	6542	85777	1,4	7,6
1960-66mt	588875	3785		0,6	
1960-66e	588875	4384		0,7	
1977-80e	654079	6560		1,0	
1990-92e	700007	14706	104426	2,1	14,1
2001-02e	662483	7366	92829	1,1	7,9
2001-02mt	662483	1860	92829	0,3	2,0

Germans, and as many Greek Catholics were classified as Romanians by the Statistical Office. The main aim of these changes was to decrease the number of the biggest minority, the Hungarians.

Year	Total Population	German	29 Swabian settlements			Number of Settlements with German Majority
			Roman Catholic	Proportion of Germans in Total Population	Proportion of Germans in Roman Catholics	
1720*						1
1787*						11
1804*						
1831*						
1836*						16
1847*						
1869*						
1880mt	45063	11253	23254	25,0	48,4	12
1890mt	51393	11918	27266	23,2	43,7	10
1900mt	58522	8431	31485	14,4	26,8	6
1910mt	63647	3791	33974	6,0	11,2	5
1930mt	64381	12784	34758	19,9	36,8	12
1930e	64381	21029	34758	32,7	60,5	15
1941mt	69366	5937	39190	8,6	15,1	4
1960-66mt	66804	3085		4,6		3
1960-66e	66804	3364		5,0		3
1977-80e	68280	4837		7,1		4
1990-92e	62373	9435	30522	15,1	30,9	7
2001-02e	62639	4758	27692	7,6	17,2	1
2001-02mt	62639	856	27692	1,4	3,1	0

By the end of the 1930s, the international situation had changed and, in 1940, the whole territory was annexed back to Hungary. The second Vienna award actuated a huge migration process: Hungarians moved from South to North-Transylvania and the Romanians vice versa. These migrations did not have an effect on Swabians, only on the neighboring new settlements founded after WWI by Romanians, and on the bigger towns, where clerks and officers were shifted. With the strengthening of Germany, the bilingual Swabians with a double (Hungarian-German/Swabian) identity seemed to get into a difficult situation to declare themselves either Hungarian or German. However, thanks to the unstoppable assimilation and the lack of knowledge of the German language, there were only 6,542 Germans in the researched area according to the census in taken in 1941. Thus, the number of the Germans fell back to the level before WWI. Like in 1910, they constituted the majority only in four villages (*Alsóhomoród, Színfalva,*

Krasznasándorfalu/Şandra, and Nagyszokond) in the *Bükk* Region, where they could avoid the effects of “magyarization.”

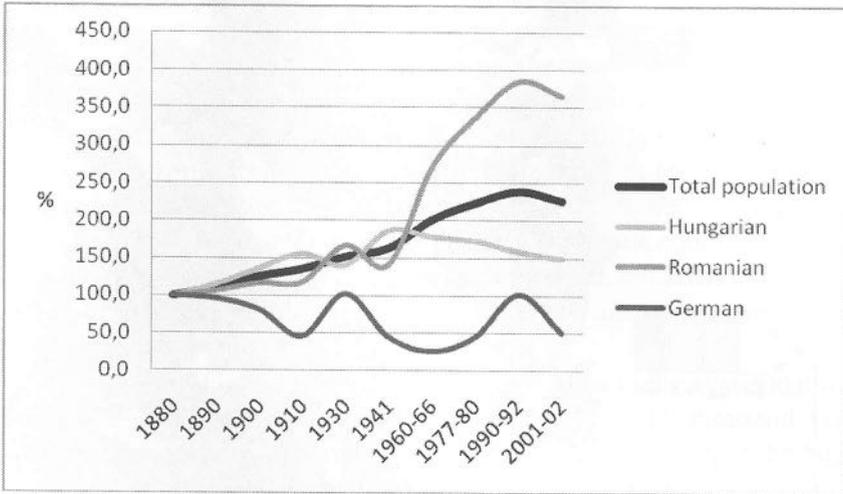


Figure 2. Changing of the number of the main ethnic groups between 1880-2002 in Sathmar (1880=100%)
Sources: see Table 1.

At the end of WWII, forced migrations and escapes changed the ethnic-religious structure of the county. First of all, the Jews were collected in ghettos and, from April 1944, they were deported (mainly to Auschwitz), where about 85% of them were killed. After the Holocaust, the front line reached the area. About two thousand Germans left the county with the withdrawing German troops.¹⁴ After the passage of the front line, the new Soviet administration (with the help of the Romanians) deported about five thousand Roman Catholic Germans and Hungarians of German origin to work on the restoration of the Soviet Union.¹⁵ The relocation of the Germans from Hungary (1945-48) had only a little effect on the three Swabian villages (*Mérk, Vállaj, Zajta*) in Hungary.¹⁶ Because of these sad events, the number of the Germans drastically decreased (*Figure 2*) and, in addition to these facts, a lot of people did not any more dare to declare themselves as German.

¹⁴ Kocsis 1998: 138; Schmied 1962: 15, 17. A lot of Germans of the *Bükk* Region who had a stronger German/Swabian identity and many of whom were members of the *Volksbund* during WWII were evacuated. For example, 692 persons, 85% of the local German community, escaped from *Szénfalva* (Schmied 1970: 26.).

¹⁵ The figures about the number of the deported differ. According to Ferdinand Flesch, 3248 person were deported, but his list is not complete (Flesch 1984: 216–250.). According to *Ernö Boros'* detailed list, minimum 4700 person were driven to the Soviet Union (Boros 2005.). About 15-20% of them never came back, while the survivors returned mainly between 1948 and 1955.

¹⁶ Czibulka 2004: 324.

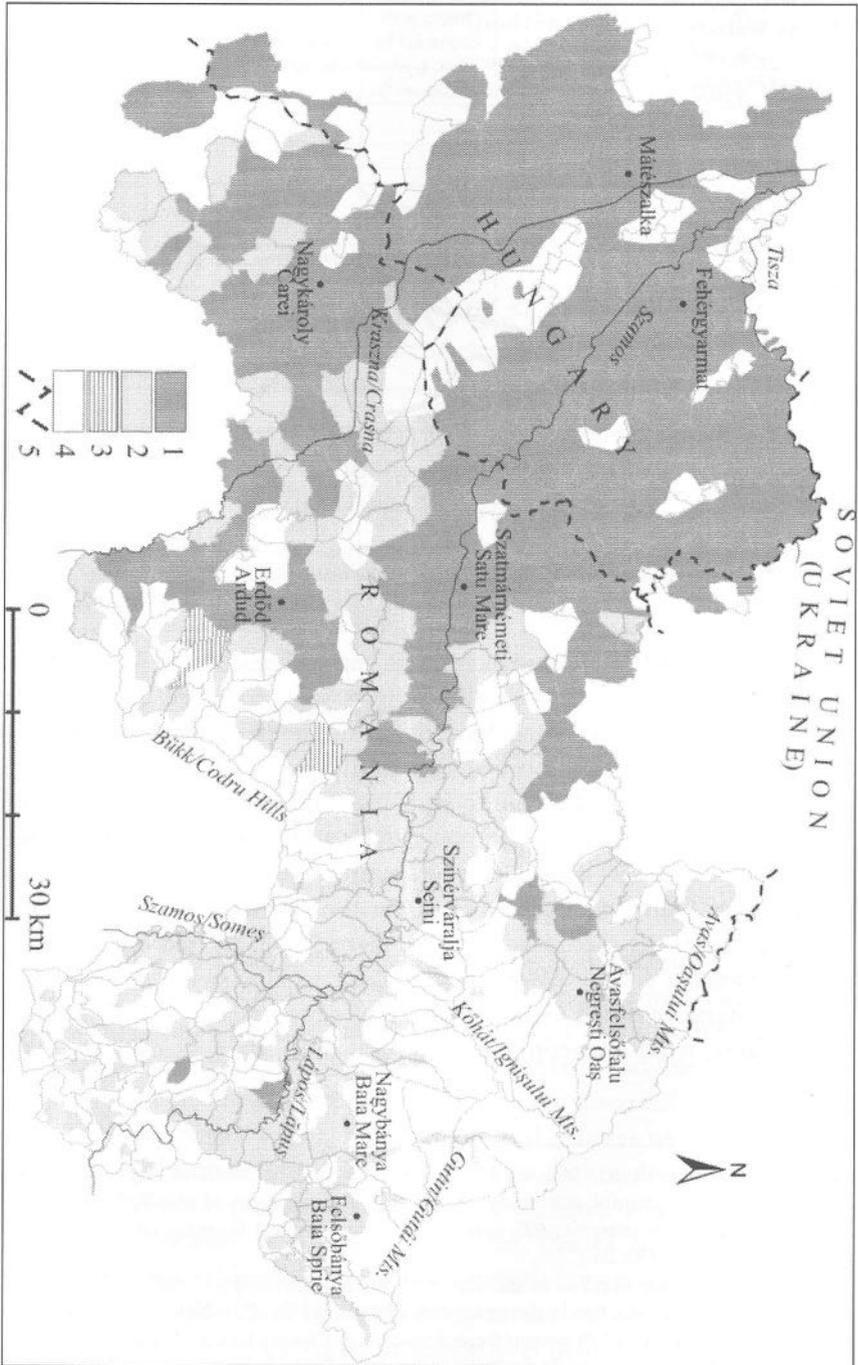


Figure 3. Ethnic structure of Sathmar County in 1960-66
 Sources: Hungarian (1960) and Romanian (1966) censuses

After the initial shock caused by the deportations, the Germans had to face the problem that, by the time of their return from the Soviet Union, new settlers (generally Romanians) had occupied their homes and their lands; and they were pauperized. Because of this and the so-called socialist urbanization,¹⁷ Germans without property moved to the towns/cities. The most important targets were *Szatmárnémeti*, *Nagybánya*, and later *Nagykároly*. Due to their continuous assimilation, the number of Germans decreased (mother tongue: 3785, 0.6%, ethnicity: 4370, 0.7%) according to the Romanian census in 1966; while in the Hungarian part of Sathmar, only 14 Germans lived in 1960. They were in majority only in three villages east of *Erdőd*, where one third of the Germans of the county lived (*Figure 3*). Their proportion reached the 10% threshold only in nine settlements (mainly in the *Bükk* Region), which indicates their relative relocation and their movement to the county seats.

The emigration of Germans started in the 1970s. Due to the agreement between the Ceaușescu regime and the German government, 10-11 thousand Germans could leave the country, and Germany paid for them. In Sathmar, at the beginning of the process, it was not a significant volume, and their dissimilation from the Hungarians could balance the losses. This emigration wave had more significant effects on the eastern part of their ethnic territory. The majority of the German emigrants left the country between 1980 and 1991. In the 1980s, the German language was used in everyday life only in a few settlements (*Kisdengeleg/Dindeștiu Mic*, *Alsóhomoród*, *Krasznasándorfalu*, *Nagyszokond*, *Színfalu* and *Barlafalu/Borlești*), where the German identity was stronger than elsewhere.¹⁸ After 1985, these were the villages (except for *Kisdengeleg*) where, due to the emigration to Germany, the number of Germans decreased rapidly. So it was mainly those Germans emigrating from Sathmar before the change of regime who had a stronger ethnic identity and better knowledge of the German language. From the beginning, it is noticeable that Gypsies have occupied the houses of the emigrants.¹⁹

After the change of the regime, two opposite processes took place in the Romanian part of Sathmar. In the southwestern part of the county, around *Nagykároly*, the German identity revived. Roman Catholic Hungarians of German origin, who seemed to be assimilated, declared themselves as German/Swabian

¹⁷ The socialist urbanization in Romania had two main aims. The official one was modernization; while the second aim, the unofficial one, was to change the ethnic structures in the urban areas, where Hungarians and Germans lived in great numbers. Industrialization and the transformation of agriculture were the two main tools used to drive people into towns (Benedek 2006: 80).

¹⁸ Hauler 1987: 75. This fact underscores the close connection between language use and ethnic identity.

¹⁹ Dobraca 1994: 71.

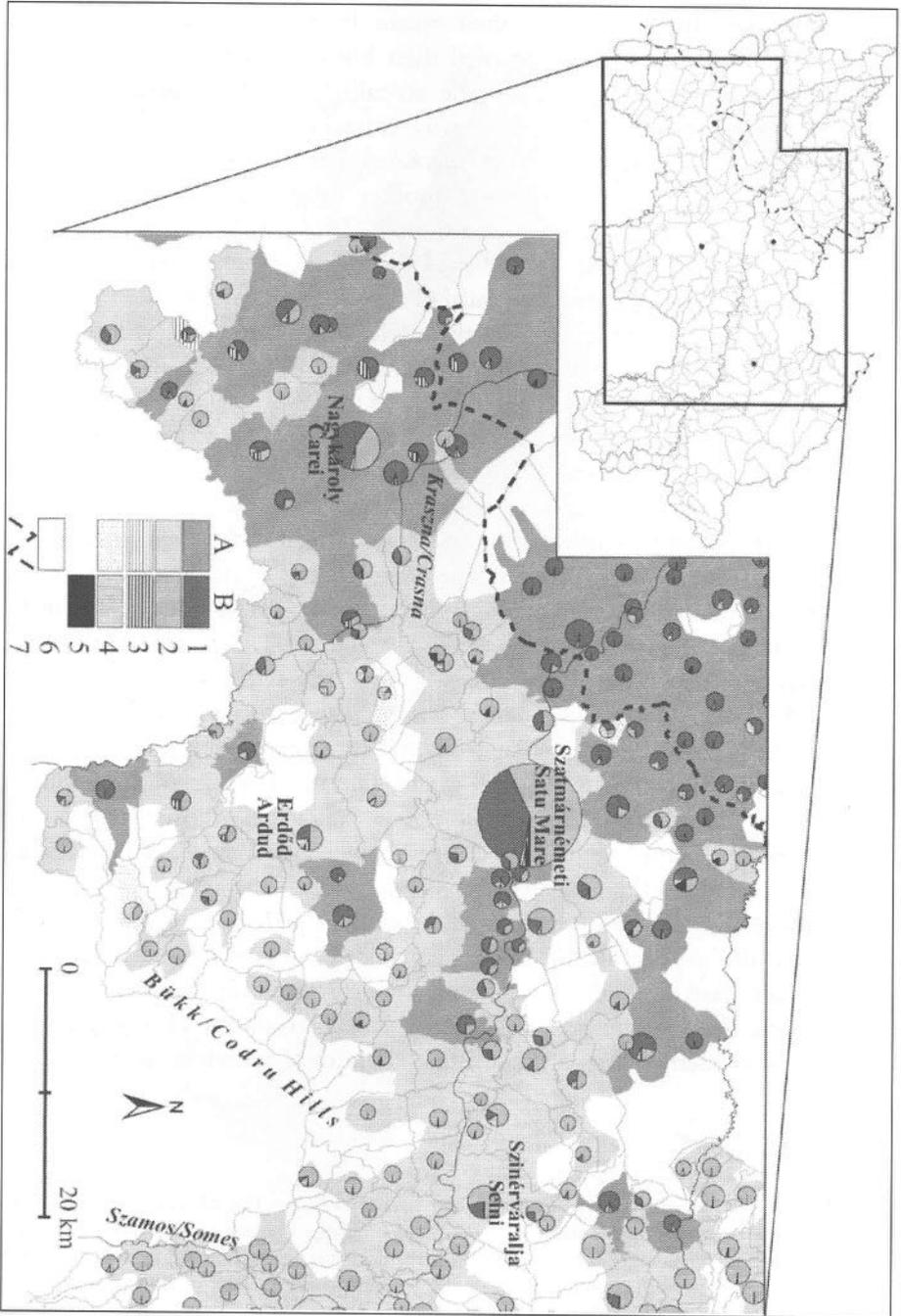


Figure 4. Ethnic structure of the German inhabited area of Szabolcs County in 2001-02
Sources: Hanganian (2001) and Romanian (2002) census

again.²⁰ Besides this, the emigration from the *Bükk* Region continued.²¹ On the whole, according to the Hungarian and the Romanian censuses (1990, 1992), the number and proportion of the Germans increased again to the level of 1930 (*Figure 2*). In 1992, German was the dominant ethnic group in seven settlements, six of them situated around *Nagykároly*. In the villages where they were in majority before 1980, their proportion decreased to 10-24%. Because of their emigration and urbanization, the list of the most numerous German communities changed.²² By 1992, statistics reported that the Roms became the third largest ethnic group in the researched area after Romanians and Hungarians.

According to the last censuses (Hungary: 2001, Romania: 2002), the number of Germans was cut in half (ethnicity: 7366 persons, 1.1%, mother tongue: 1860, 0.3%), because of their emigration processes, their unfavorable demographic features (e.g., ageing) and their (re)assimilation to the Hungarians. Germans have almost disappeared from some settlements in the *Bükk* Region (east of *Erdőd*).²³ In and around *Nagykároly* and in *Erdőd*, *Krasznabéltek*, and *Szakasz/Rátești*, most of the Roman Catholics declared themselves Hungarian again. Nevertheless, the number of Germans remained quite high (*Figure 4*). In the Hungarian part of Sathmar (in *Mérk*, *Vállaj*, and *Zajta*) the number of Germans has grown to 449, but only three persons had German mother tongue. By the beginning of the 21st century, Germans retained (relative) majority only in one small village (*Kisdengeleg*). Their biggest communities live in towns and cities, although their rate of urbanization slightly decreased between 1992 and 2002.²⁴

The issue of the Swabian assimilation and identity

The changing of the number of Germans is determined by three factors: natural reproduction, migration processes, and assimilation. The first two are quite objective, measurable ones, but it is very difficult to denote them in exact figures. The size of assimilation is immeasurable, but we can estimate it based on some

²⁰ In the background of the formation of the “new Swabian identity,” economic reasons can be found: the chance to have a German passport and to emigrate to better life circumstances (Varga 1998: 255; Schreiber 1993: 209).

²¹ In the 1980s, 6717 persons left for Germany from the present-day Sathmar County (Varga 1999: 57).

²² *Szatmárnémeti* (3681 persons), *Nagykároly* (1184), *Mezőfény* (1057), *Nagybánya* (1008) and, according to their proportions: *Kisdengeleg* (80,7%), *Csanáros/Urziceni* (51,9%), *Mezőfény* (51,5%), and *Mezőpetri* (50,6%).

²³ The number and proportion of Germans decreased to 3-31 persons and 0.3-7.4% at the foot of the Bükk Hills in the seven settlements where they were never “magyarized” (*Alsóbomoród*, *Barlafalva*, *Krasznasándorfalu*, *Nagyszokond*, *Nántú/Hurezu Mare*, *Szelestyebuta/Poiana Codrului*, and *Színfalva*).

²⁴ *Szatmárnémeti* (1607 persons), *Mezőfény* (783), *Nagykároly* (524), and *Mezőpetri* (429). The highest proportions of Germans: *Mezőfény* (41.6%), *Vállaj* (38.5%), *Kisdengeleg* (37.7%), and *Mezőpetri* (30.3%).

special coherences or characteristics. In the case of the Germans/Swabians, there seem to be two chief characteristics that differentiate them from their environment: their language and their religious denomination. At the time of their immigration, the German language²⁵ and the Roman Catholic faith meant a great cultural distance from the mostly Calvinist Hungarians and from the Greek Catholic and Orthodox Romanians. Another important difference was their working system and working habits.

What were the reasons for their assimilation? Through a hundred years, until the middle of the 19th century, the interethnic relations were not so strong to have assimilating effects on Germans. After the war of independence in 1848-49 and the compromise between the Hapsburgs and the Hungarian elite (1867), the prestige of Hungary and of the Hungarians increased; moreover, the economy of Hungary was also prosperous. This had a pull effect on the minorities, first of all, the Jews and the Germans,²⁶ who enjoyed better economic-social statuses than the others.²⁷ In Sathmar, Germans lived mainly among Hungarians in the plain (around *Nagykároly*) and together with Romanians in the hilly Bükk Region (east of *Erdőd*). The latter was a rather peripheral region; the interactions between ethnic groups were more sporadic than in the western parts, where the main roads were. From a cultural point of view, Germans could consider Hungarians closer to themselves than Romanians, mostly because of western orientation. On the whole, two factors influenced their assimilation: the geographical situation and the cultural distance.

Another important question is how the assimilation process worked. In this region, there were very few mixed marriages, because of the different religious backgrounds. So “magyarization” prevailed through education and, from the beginning of the 20th century, through the Roman Catholic Church, which was under Hungarian leadership in Sathmar. In the 1850s, German was the language of education in most of the Swabian settlements,²⁸ whereas by the 1890s, only Hungarian was used in most schools.²⁹ Later the language of religious services changed in a similar way. So, by the end of the 19th century, the German communities around *Nagykároly* became bilingual. Around *Erdőd*, this occurred some years later

²⁵ The language of the immigrants was a Swabian dialect of German, which has been preserved without significant changes to this day. Literary German language is hardly understood (and vice versa) with a knowledge of the Swabian language. Today the Swabians need to relearn German, and Swabian is spoken only in a few villages.

²⁶ Important conditions for assimilation are that the given ethnic group should be small-sized and it should not live in a homogeneous ethnic block. That was true for both the Jews and the Swabians in Sathmar.

²⁷ Kocsis 1997.

²⁸ Or both languages (German and Hungarian) were used.

²⁹ Pfeiffer 1941: 56.

(except for the *Bükk* Region).³⁰ As a first step, language use changed, and then Hungarian identity substituted German/Swabian identity. It is very important that this assimilation process had various effects on different generations.³¹

After WWII, the forced migrations and deportations weakened the German identity. After these shocks, Swabians hardly used the German language, they declared themselves as Hungarians. Due to the urbanization, Swabians lived more and more in cities/towns, which function as a kind of assimilation pot. During the time period denoted as socialism, those who still had a strong German identity emigrated. After the change of regime, the affinity towards German identity rose again, but the data of the last census confirmed the economic reasons of the phenomenon.

We can draw conclusions as to the strength and the direction of the assimilation process by comparing statistical data. As *Table 1* shows, the proportion of the Germans in the Roman Catholic population had been decreasing. In the 29 Swabian settlements, this rate fell from 48.4% to 17.2% between 1880 and 2002. The low starting value can be explained not only as an effect of assimilation but also by the fact that a sizable amount of Roman Catholic population of Hungarian origin lived mainly in *Nagykároly*. Some instances of Roman Catholic Slovak Diaspora were also observable. Today, the majority of the Roman Catholics declare themselves as Hungarian and, among the Roman Catholic congregation members, there are almost as many Romanians as Germans in Sathmar.

Another good indicator of the extent of assimilation is the knowledge of language. In the 29 Swabian settlements, the number of the total population and that of the Roman Catholics grew continuously between 1880 and 1941, while the number of the German speaking population reached its maximum in 1890, just like the number of people with German mother tongue (*Table 2*). Since the turn of the 20th century, the difference between the total population/Roman Catholics and the knowledge of German/German mother tongue had increased and, by 1941, only 29% of the Roman Catholics could speak German (in 1880: 69%).³² Unfortunately, we do not have the same data about the present, but it can be stated that the main period of the language shift and the assimilation was the beginning of the 20th century.

³⁰ In 1941, according to the census, the German language was dominant (the knowledge of the German language reached the 50% level) only in *Krasznasándorfalu* (93.3%), *Alsóhomoród* (86.2%), *Nagyszokond* (80.6%), *Színfalva* (71.5%) in the *Bükk* Region, where most of the Germans could speak three languages. In the west, the only settlement was *Mezőpetri* (82.3%), but here the knowledge of the Hungarian language was higher (91.9%).

³¹ Bindorffer 2002: 16–17, 25–28.

³² According to Cogitator, the number of German speaking population in the Swabian villages was about ten thousand (Cogitator, 1929). The grade of knowledge of the German language displayed an ascending tendency from west to east.

Table 2. The assimilation of Swabians on the grounds of the knowledge of the German language
 Source: Molnár, A. (1928/29) and Hungarian censuses

	1880	1890	1900	1910	1941
Total Population	45063	51393	58522	63647	69366
Knowledge of German Language	16145	20885		16762	11393
Roman Catholic Population	23254	27266	31485	33974	39190
Population with German Mother Tongue	11253	11918	8431	3791	5937

When comparing the statistical data, we have a method which is suitable to measure the strength of ethnic identity. If we compare the value of ethnicity and that of the mother tongue, we get an index (hereafter ME index).³³ Generally, if this index of a minority is above 100 (but not too high), it denotes a balanced, mostly thriving, ethnic group, whereas if the index is below 100, it can be the sign of unfavorable demographic processes (mainly assimilation). Of course, the index of a minority has territorial diversity (see Hungarians in the Carpathian Basin).³⁴ Unfortunately, both sets of data (concerning ethnicity and mother tongue) at the same date is available only from 1930, 1941, 1966, 2002, and partly 1992 (Table 3).³⁵ Four of these were collected under Romanian rule and one (1941) under Hungarian; and the results of the two kinds are completely different. In the case of the Hungarian census in 1941, the expectations of the Hungarian community and the pre-war atmosphere influenced the results; mainly, the declaration of the ethnicity, which caused extreme results sometimes. It is better to look at the Romanian censuses.³⁶

In 1930, every third German had a different mother tongue; mainly, Hungarian. Although the number of Germans had risen by that time (compared to 1910), their assimilation had not stopped according to their ME index. By 1941, the state authority had changed, and the ME index, which exceeded the 100 level, became too high. From the point of view of German population, the most favorable values were in 1966, because of the decrease of the German inhabitants. At this time, only those declared themselves as German who had a strong ethnic identity and the latter was in close connection with the usage (knowledge) of the German language. This situation had completely changed later; by 1992, lot of Germans with strong

³³ Mother tongue/ethnicity*100. Values converging to 100 denote a balanced identity (between about 90-110). Low (<90) or high values (>110) mean big difference between the two components, which denotes weak ethnic identity. In Romania the ME indexes of the main ethnic groups are normal (Romanians: 101.7, Hungarians 100.8), while the indexes of less significant (German: 75.1) or special ethnic groups (Roms: 44.4) are lower.

³⁴ Kocsis 2006: 31. Another good example is the Hungarians in Sathmar; in the west, where they are in majority, their ME index is above 100, whereas in the east, where they live in minority (sometimes in the form of Diaspora), the ME index is below 100.

³⁵ In 1992, the mother tongue data were published only at the level of communes and not at the level of settlements.

³⁶ Here the ME index is applied to the Romanian part of the researched area.

ethnic identity had left, and many people whose mother tongue was Hungarian declared themselves German, so the value of the ME index fell. As the latest data would illustrate, the German assimilation got into its final period (the ME index is extremely low), the census in 2002 only found about 1600 Germans, whose ethnicity and mother tongue was the same in the researched area.

Table 3. *The assimilation of Swabians on the grounds of the ME index*
Source: see Table 1.

		1930	1941	1966	1992	2002
29 Swabian Settlements	Mother Tongue	13448	5849	3085	..	853
	Ethnicity	21029	4517	3365	..	4274
	ME Index	63,9	129,5	91,7	..	20,0
Romanian Part of Sathmar	Mother Tongue	14738	6421	3771	6057	1853
	Ethnicity	22895	4987	4370	14706	6772
	ME Index	64,4	128,8	86,3	41,2	27,4

The Swabian identity is either double or triple in Sathmar and in the Carpathian Basin.³⁷ In Sathmar, most of the Swabians have a Hungarian ethnic identity³⁸ with the consciousness of their Swabian origins. Generally, those who have a stronger Swabian identity also have a German identity, because they learn the literary German and they learn about the universal German culture. The economic-political power of Germany also has effects on ethnic identity. Yet, besides this, they mainly speak Hungarian, which functions as a connection to Hungarian culture and identity. In our days, it is very hard to make differences and to trace distinct borderlines between Swabians and Germans as well as Swabians and Hungarians in Sathmar.³⁹

Research at the level of settlements

The Swabian coexistence with other ethnic-religious groups is subject to changes in time. In the beginning, they had so many conflicts with Hungarians and Romanians that the *Károlyi* family had to move non-Swabians (the autochthonous

³⁷ Bindorffer 2002: 26–29.

³⁸ They declare themselves as Hungarian in censuses, and they vote for the Hungarian Democratic Party of Romania (RMDSZ/UDMR).

³⁹ We researched the relationship between Swabian and German identity on the grounds of the past two Romanian censuses. Both in 1992 and 2002, more people declared themselves as German than Swabian (1992: 7749–5366, 2002: 3463–2457 persons) in the 29 Swabian settlements. However, between the two dates, the data changed in many settlements. On the whole, we can presume that those who declared themselves as German have a stronger ethnic identity, which is less connected with the Hungarian identity.

population!) from some villages to segregated nationalities.⁴⁰ Later, these problems and the cultural distance were reduced, but there were exceptions. In the 19th century, the number of the Jews increased rapidly in the researched area. They lived in bigger-sized settlements, mainly in *oppidia*. In the *Károlyi* family's domain, they were invited to the two central towns: *Nagykároly* and *Erdőd*. Nevertheless, apart from these two settlements, the number and proportion of the Jews was very low in the Swabian villages.

The main reason for this was not only the different ethnic-religious background;⁴¹ in the German villages, the economic needs were different than elsewhere, so the Jews did not find enough economic opportunities there. Between 1839 and 1941, the proportion of the Jews never passed the 3.3% (maximal value in 1890) value in the 28 Swabian settlements (excluding *Nagykároly*), while the range of figures for the county was between 3.1% and 7.4% (maximal value in 1910).

Another problematic relation was represented by the Gypsies. In Sathmar County, Roms lived mostly in the plain on the west; they did not prefer the mountainous regions. We do not have reliable data about their number in the settlements, but we have conscription figures about their number at the level of districts.⁴² According to this conscription made in 1893, their proportion in the *Nagykároly* district – where Germans mainly lived – was lower than elsewhere in the plain. In the *Erdőd* district, this proportion reached the average of that in the plain. A better indicator is the rate of the settlements where Gypsies lived separately. In 1893, this index increased from east to west: in the districts with a clear Romanian majority, it was 20.7-33.3%, whereas in the districts with a clear Hungarian majority, it was 72-80%, and in the two districts where Germans lived, it was 91.7% (*Erdőd* District) and 94.1% (*Nagykároly* District). According to the statement of the conscription, “German and Gypsy habits are so opposite things, which do not meet the other not even in the extremity” and “Neither the Gypsies draw to Germans and in the settlements inhabited by Germans they do not live amongst them.”⁴³

By today, the situation has changed; Germans live together with Hungarians, Romanians and Gypsies. The current interethnic neighborhoods can be outlined on the grounds of our fieldwork in this region. *Mezőterem* was chosen in the western part, *Krasznabéltek* in the eastern part of the German ethnic territory, and

⁴⁰ For example, Hungarians were relocated from *Vállaj*, *Csanálos* and *Kálmánd* to *Börvely/Berven*i, from *Krasznabéltek* to *Dobra*, and from *Erdőd* to *Dobra*, *Géres/Ghrişa*, *Erdődbegy/Ardud Vi*i and *Szatmárhegy/Viile Satu Mare*. Romanians were moved from *Krasznasándorfalu* to *Nagyszokond* and *Oláhgyűrűs/Gerăuşa* and from *Színfalu* to *Méhtelek* and *Rozsály* (Vönház 1931: 125, 137, 153; Bagossy 190.: 493.).

⁴¹ The mother tongue of many of the Jews was Yiddish, which is a mixed language based on German.

⁴² A Magyarországon... 1895.

⁴³ A Magyarországon... 1895: 66.

Józsefháza/Iojib was selected as a small Swabian Diaspora. The field work was focused on researching the ethnic-religious composition of the given settlement and other characteristics of the local population (knowledge of languages, selection of school, and number of mixed marriages). The collection of data took place with the help of informants (e.g. teachers, clerics, and mayors) who have detailed knowledge about local life and also know everybody in the village.

In each researched settlement, the number of the Germans is rather different according to each category (ethnicity, mother tongue, and our “objective estimate”). As we have mentioned earlier, there are more people with German ethnicity than with German mother tongue. Generally, our data fall between these two (*Table 4*), but it also depends on the individual informant. The informants generally made their estimations on the grounds of religion, mother tongue, ethnic origin, self declaration, and the type of the school (Romanian, Hungarian, and German schools exist). The hardest task for our informants was the separation of Roman Catholic Germans and Roman Catholic Hungarians, because the boundary between these two groups is almost completely blurred. Both of these groups are Roman Catholic, both have Hungarian mother tongue (with a few exceptions)⁴⁴ and most of them have German origins. So, generally, the ethnically unsteady persons were labeled as German by the Romanian informants (e.g., in *Mezőterem*), and as Hungarian by the Hungarian informants (e.g., in *Krasznabéltek*).

Table 4. The number of Germans and Roman Catholics in 2002 and 2004-05

Source: 2002: Romanian census; 2004-05: own research

Year	Józsefháza		Krasznabéltek		Mezőterem	
	German	Roman Catholic	German	Roman Catholic	German	Roman Catholic
2002 Ethnicity	28	334	359	726	332	1063
2002 Mother Tongue	1		105		96	
2004-05 Own Research	14	324	164	731	587	1057

According to language use, almost every Roman Catholic is Hungarian, while the German language is used only at special places and events (e.g.: church or German cultural events) or by elders. Not only the Hungarians and Germans but most (in *Józsefháza*, only half) of the Roms are also Roman Catholics. In the Swabian villages, the Gypsies are mainly Roman Catholics.⁴⁵ The selection of school is fairly diverse in the researched villages. In *Mezőterem*, the German pupils

⁴⁴ The number of persons with knowledge of the German language is quite low: *Józsefháza* 2 persons, *Krasznabéltek* 157, *Mezőterem* 437. These figures are lower than those who were labeled as German by the informants.

⁴⁵ In *Józsefháza* 23.8%, in *Krasznabéltek* 17.9%, in *Mezőterem* 27.4% of the Roman Catholics are Gypsies.

are rather enrolled in a Hungarian school, while in *Krasznabéltek*, they – together with half of the Hungarian children – go to a German school. The reason is simple; Gypsies go to the Hungarian school. In *Józsefháza*, there is not any possibility to learn in a German school apart from going to the county seat. In the researched settlements, the number of mixed marriages is still quite low, because the local society and the churches hardly tolerate these marriages.

The ethnic structure of the researched settlements is very colorful. Romanians, Hungarians, Gypsies, and Germans are living together (*Figure 5*). The number of the Romanians is very similar in all three categories, and we can suspect mental, cultural and language barriers between Romanians and non-Romanians. Roms are mainly the believers of the Roman Catholic Church and they use the Hungarian language⁴⁶ despite the fact that they live in spatial and social segregation. They have a very peripheral role in the life of the settlements. The closest relations are between Hungarians and Germans.

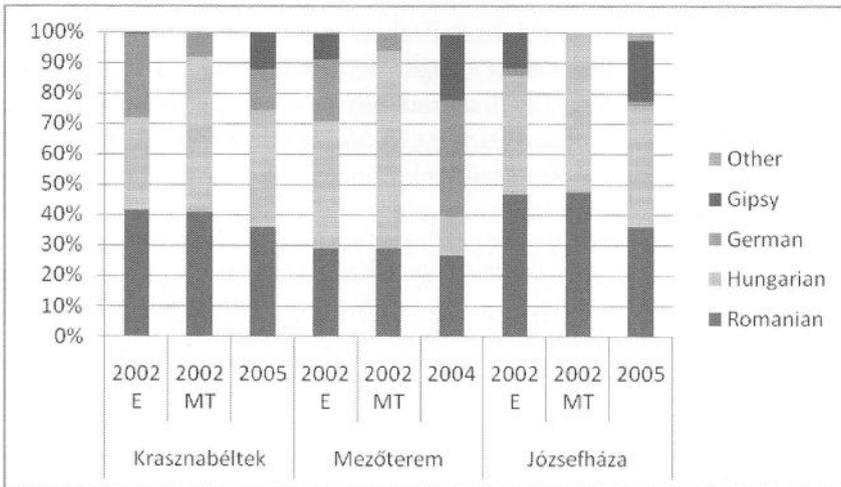


Figure 5. The ethnic composition of the researched settlements
Sources: see Table 4.

We also researched the spatial distribution of the ethnic groups inside the villages. There is not any real ethnic segregation in the settlements, except in the case of Roms. They live separately in all three villages, mainly on the edge of the settlements, residing in their own streets. The quality of their houses is often low. Romanians, Hungarians and Germans live spatially mixed; but, generally, the oldest or the central parts of the settlements are inhabited rather by Germans and Hungarians. In *Mezőterem*, there is a street called Colonists' street where almost

⁴⁶ But the cultural distance between Romas and non-Romas is much bigger than between Romanians and others.

exclusively Romanians live, because this street was established after WWI for Romanian colonists.

Summary

The Swabians have settled in two blocks since their arrival during the 17th and 18th centuries: their first immigration wave was directed mostly towards *Nagykároly* and its surroundings, while the second one towards *Erdőd* and its neighborhood. Swabians got into a multi-ethnic region, but first they could not adapt to other ethnic groups and local habits. Later, they got integrated and, from the middle of the 19th century, their assimilation has been a significant phenomenon. Their number reached a peak around 1850-1870 and, since that time, their number has decreased irregularly. According to censuses, their number has always depended on the ruler's authority (under Hungarian rule, stronger assimilation, while under Romanian rule, stronger German identity). After WWII, Swabians were evacuated or deported, and many of them died in Siberia. This shock contributed to their assimilation. Because of their unfavorable life standards, they started leaving as of the 1970s. The number of the Swabians/Germans increased once more around 1990, due to economic reasons. By today, their number has fallen back.

In the past 150 years, the assimilation of Swabians has been a discernible phenomenon. In Sathmar, more and more Roman Catholic people of Swabian origin have declared themselves as Hungarian. The main reasons for this seem to be the close cultural distance (western orientation), the low number of Germans, and their geographical situation. The assimilation process comprises two steps: first the Swabian community starts to use the Hungarian language and this cultural approach or change is then followed by the change of their ethnic identity. In this process, the education and the Roman Catholic Church seem to have an essential role.

By our days, the difference between Swabians and Hungarians has almost disappeared, as testified by the findings of our field work. Swabians live in a peaceful coexistence with Romanians and Hungarians, but there are problems in the relationship with the Roma population. The result of the conflicts between Roma and non-Roma members is the still existing ethnic segregation of the Gypsies. In the three researched settlements, Swabians have Hungarian mother tongue and only few of them can speak German. On the basis of the current situation, we may assume that their assimilation is unstoppable.

References

- ACSÁDY Ignác
1896 *Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában 1715–20.* Magyar Statisztikai Közlemények, Új folyam XII. 496.
- BAGOSSY Bertalan
190.. Szatmár vármegye története. In Borovszky, Samu (ed.): *Szatmár vármegye.* Országos Monográfia Társaság. 412–530. Budapest
- BENEDEK József
2006 A romániai urbanizáció jellegzetességei az utolsó évszázad során. In Györi, Róbert – Hajdú, Zoltán (ed.): *Kárpát-medence: települések, tájak, régiók, térstruktúrák.* 77–101. Budapest–Pécs: MTA RKK – Dialóg Campus Kiadó
- BINDORFFER Györgyi
2002 Asszimiláció és túlélés. In Kovács, Nóra – Szarka, László (eds.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből.* 11–31. Budapest: Akadémiai Kiadó
- BOROS Ernő
2005 „Volt minékünk jó éltünk, van most nekünk jaj.” I-II. Csíkszereda: Státus Könyvkiadó.
- COGITATOR
1928 A szatmári sváb asszimiláció a román impérium alatt. *Magyar Kisebbség.* 7.2. 533–542, 585–592.
1929 „A szatmári sváb asszimiláció kérdése a magyar statisztika nyelvismereti adatainak megvilágításában.” *Magyar Kisebbség.* 8.1. 253–259.
- CZIBULKA Zoltán – HEINZ Ervin – LAKATOS Miklós (ed.)
2004 *A magyarországi németek kitelepítése és az 1941. évi népszámlálás.* Budapest: KSH
- DOBRACA, Lucian
1994 Réflexions géographiques sur la minorité des tsiganes en Roumaine. *Revue Roumaine de Géographie.* 38. 65–73.
- FÉNYES Elek
1838–39 *Magyarországnak 's a' hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben.* IV–V. Pest
1847 *Magyarország leírása.* Pest.
- FLESCH, Ferdinand
1984 *Beiträge zur Geschichte der Sathmarer Schwaben: 50 Rundbriefe.* Ravensburg: Berner
- HAULER, Ernst
1987 *Sathmar und seine Schwaben. Österreichische Landmannschaft.* Wien
- KÁVÁSSY Sándor
1979 Szatmár megye népessége és etnikai viszonyai a XIX. század elején. *Ho Si Minh Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei XV.* 321–337.
- KOCSIS Károly
1997 *Erdély etnikai térképe – Harta etnică a Transilvaniei – Ethnic Map of Transylvania 1992* (M=1:400.000). Budapest: MTA Földrajztudományi Kutató Intézet
1998 Telepítések és az etnikai térszerkezet a Kárpát-medence határvidékein (1944–1950). In Illés, Sándor – Tóth, Pál Péter (ed.): *Migráció. 1.* 123–146. Budapest: KSH Népegytudományi Kutatóintézet
- KOCSIS Károly – BOTTLIK Zsolt – TÁTRAI Patrik
2006 *Etnikai térfolyamatok a Kárpát-medence határainkon túli régióiban (1989–2002).* Budapest: MTA FKI.
- A MAGYARORSZÁGBAN
1895 A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott cigányösszeírás eredményei. *Magyar Statisztikai Közlemények, Új Folyam IX.*

- MOLNÁR, Andreas
1928/29 Die Sathmarer Frage im Spiegel der ungarischen Sprachkenntnis-Statistik. *Nation und Staat. Deutsche Zeitschrift für das europäische Minoritätenproblem.* 2.5. 315–326.
- PFEIFFER, Sepp
1941 *Zur Geschichte der Madjarisierung der Sathmarer Deutschtums.* Hirzel. Leipzig
- SCHMIED, Stefan
1962 *Die Sathmarer Schwaben. Kurzgefasste Geschichte der Volksgruppe zur 250-Jahrfeier 1712–1962.* Leubas–Kempten
- SCHMIED, Stefan
1970 *Scheindorf, 1780–1970. Geschichte einer sathmarschwäbischen Siedlung.* Leubas–Kempten
- SCHREIBER, E. Wilfried
1993 Demographische Entwicklungen bei den Rumäniendeutschen. *Südosteuropa Mitteilungen.* 33. 3. 204–211.
- VARGA E. Árpád
1998 Az erdélyi magyarság lélekszámáról. In Varga E. Árpád: *Fejezetek a jelenkori Erdély népeseletörténetéből.* 240–259. Budapest: Püski
- 1999 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája II. Bihar, Máramaros, Szatmár és Szilágy megye.* Csíkszereda: Pro-Print Kiadó
- VONHÁZ, István
1931 *A szatmármegyei német település.* Pécs



Ehemalige Kirche der Gemeinde Kide – Róbert Szűcs, 2006

Bilder – Visuelle Repräsentation –
Religiosität

RÓBERT SZÜCS
MELINDA MARINKA



Fresko in der Kirche von Gilvatsch (Rumänien) – Róbert Szűcs, 2006

Dreifaltigkeitsverehrung der Sathmarer Schwaben

Fotos: Róbert Szűcs Text: Melinda Marinka

In den Zeitraum unserer Feldforschung in Schinal (rum. *Urziceni*; ung. *Csanálos*) 2006 fiel das Fest der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Dreifaltigkeitskapelle wurde mit Blumen geschmückt, die alten Damen des Dorfs brachten Stühle und Bänke aus ihren Häusern und setzten sich vor die Kapelle zu beiden Seiten der Straße. In der Umgebung von Großkarol (rum. *Carei*; ung. *Nagykaroly*) wurden an diesem Dreifaltigkeitssonntag mehrere religiöse Feste organisiert, so auch bei der Heiligen Dreifaltigkeitskapelle von *Lyukashalom* (ung.). Die Fotos von Róbert Szűcs, die anlässlich der Tagung „*Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens – Theorien, Methoden und Feldforschung*“ gezeigt wurden, wurden an diesen beiden Dreifaltigkeitsfesten gemacht.

Das Thema unserer Ausstellung ist eine neuartige Entwicklung in Sathmar, die aus dem Anspruch der Sathmarer Schwaben entstanden ist, ihre religiöse Identität auszudrücken. Regelmäßiges Gebet und starker Glaube äußerten sich im regelmäßigen Besuch der Kirche und in lokalen und regionalen Wallfahrten; sakrale Veranstaltungen und religiöse Feste waren gern besucht. Profane Orte mittels eines sakralen Objekts umzugestalten, verstärkt ihre religiöse Überzeugung. Seit ihrer Ansiedlung im Jahr 1711 bauten „die Schwaben“ ein sakrales Netz im Raum aus, in dem sie sich geborgen und vor Unbill geschützt fühlen konnten. Die Bewohner gestalten also die Orte Schinal und *Lyukashalom* um, man kann den Kontakt zwischen Religion und Umwelt beobachten. Aus religiösen Gründen wurde eine neu entwickelte sakrale Umwelt geschaffen. Die so veränderte Umwelt bewirkte eine weitere Entwicklung von religiösen Bräuchen, und der Dreifaltigkeitskult der Sathmarer Schwaben entstand eben aus dieser religiös geprägten Veränderung der eigenen Umwelt. Sie bauten sakrale Zentren in ihrem eigenen religiösen Netz. Die schon bestehenden Kirchen und kirchlichen Objekte reichten zur sakralen Abdeckung ihrer Umwelt nicht aus, so dass neue Kapellen und sakrale Kleinobjekte zusätzlich errichtet wurden, wie eben die Kapellen in Schinal und *Lyukashalom*.

Die Dreifaltigkeitskapelle von *Lyukashalom* gelangte durch die Veränderung der Staatsgrenzen nach dem ersten Weltkrieg an den Kreis *Mariapócs* (ung.). Die Zahl der Wallfahrer nahm bis zum Ende des 20. Jahrhunderts kontinuierlich ab und die Verehrung der Dreifaltigkeit geriet in Verfall. Die Wiedererneuerung der Kapelle im Jahr 2006 bedeutet die Wiedergeburt des Kults. Wir können also am Beispiel der Dreifaltigkeitskapelle von *Lyukashalom* beobachten, wie ein neues religiöses Fest im

Leben der schwäbischen Nachkommen entstand, da dieses Fest in der römisch-katholischen Religion des 18. Jahrhunderts eigentlich nicht üblich war. Und wir lernen anlässlich des Wiederaufbaus der Heiligen Dreifaltigkeitskapelle in Schinal kennen, wie sich eine einfache Straße zu einem kultischen Ort verändert.

Heilige Dreifaltigkeitskapelle in Schinal

Die Kapelle steht in der Hauptstraße von Schinal im Hof der Familie *Mosoni* – 200 m von der ungarisch-rumänischen Grenzstation entfernt. Das Originalgebäude wurde von *Nándor Mellau* (dem Urgroßvater der heutigen Inhaberin *Magdolna Mosoni*) und seiner Ehefrau, *Agota Reszler*, 1897 errichtet. Sie drückten damit Gott ihre Dankbarkeit wegen der guten Gewinne ihrer Schnapsbrennerei aus und stellten die Kapelle unter den Schutz der Heiligen Dreifaltigkeit. (Bild 1-3)

Der Teil des Grundstücks, auf dem die ursprüngliche Kapelle stand, wurde von dem Nachbarn *Ferenc Schwartz* gekauft. Die alte Kapelle wurde von dem neuen Besitzer 1966 abgetragen. Die Familie *Mosoni* behielt aber ihre Tradition bei und baute 1967 eine neue Kapelle auf dem restlichen Grundstück. Innerhalb eines Jahres standen immer mehr Gläubige vor der neuen Dreifaltigkeitskapelle, um zu beten.

Wir wissen nicht, ob die Einheimischen die Kapelle erst ab der Weihe besuchten; es ist aber sicher, dass Vorübergehende stehen blieben, um ein Gebet zu sprechen. Der Kultwechsel, genauer die Konsolidierung der Verehrung der Dreifaltigkeit, erfolgte dank dem Wiederaufbau der Kapelle. Schrittweise wurde die Verehrung der Heiligen Dreifaltigkeit zum Bestandteil des religiösen Lebens der Schinaler Schwaben.

Am Sonntag der Heiligen Dreifaltigkeit setzen sich die Gläubigen spätnachmittags vor die geschmückte Kapelle, um zu beten. Diejenigen, die nahe der Kapelle wohnen, bringen Stühle und Bänke aus ihren Häusern und stellen sie auf beiden Seiten der Hauptstraße auf. Ein Teil der Gläubigen setzt sich vor die Kapelle, der andere Teil der Gläubigen auf die gegenüberliegende Straßenseite: auf diese Weise halten sie die Straße nach der Grenzstation frei. (Bild 4-9)

Die Litanei der Dreifaltigkeit wurde immer von dem jeweiligen Pfarrer gehalten. Dass der jeweils neu eingesetzte Pfarrer von Schinal zur Beibehaltung des Brauchs regelmäßig aufgefordert wird, zeigt die Bedeutung dieses Brauchs für die Gemeinde. Antal Heinrich ist seit 2004 Pfarrer der Glaubensgemeinde in Schinal. Er ist in Fienen (rum. *Foieni*; ung. *Mezőfény*) in einer schwäbischen Familie geboren, so dass er die traditionelle Wallfahrt zur Kapelle der Heiligen Dreifaltigkeit am *Lyukashalom* schon kannte. Aber er betrachtet die offene Litanei am Dreifaltigkeitstag in Schinal als einen neuzeitliche Entwicklung. (Bild 10-11)

Heilige Dreifaltigkeitskapelle am *Lyukashalom*

Die Dreifaltigkeitskapelle, deren Bau von Graf *Károlyi* 1699 begonnen wurde, steht in der Umgebung von Großkarol, am *Lyukashalom*. Graf *Károlyi* widmete die Kapelle der Heiligen Dreifaltigkeit, sie wurde 1703 eingeweiht. In der ersten Zeit nach der Ansiedlung der Schwaben zog die Landbevölkerung von Sathmar regelmäßig auf Wallfahrt zum *Lyukashalom*. Noch *János Hám*, ehemaliger Bischof vom Komitat Sathmar teilt in seinem Bericht über seinen Besuch 1834 die Ordnung der Prozession von Großmaitingen (rum. *Moftinu Mare*; ung. *Nagymajtény*) mit: Vorn das Kreuz, dann die Fahnen, die Kleinkinder, die Jugendlichen, jüngere verheiratete Männer, die Alten, der Priester und die Ministranten im kirchlichen Ornat, dann andere Fahnenträger, kleine Mädchen, jugendliche Mädchen, Frauen und junge verheiratete Frauen und schließlich die alten Frauen, zu zehnt den Rosenkranz betend. Diese Anordnung veränderte sich während des 20. Jahrhunderts.

Ab 2006 bietet die Kapelle mit ihrer neuen Deckenkonstruktion der Bevölkerung der historischen sathmarschwäbischen Dörfer wieder die Möglichkeit zur Wallfahrt. Am Dreifaltigkeitssonntag wurde nachmittags um 15 Uhr die erneuerte Dreifaltigkeitskapelle in *Lyukashalom* eingeweiht. Die feierliche Messe wurde von *Nándor Bosák*, Bischof von *Debrecen-Nyíregyháza* (ung.), zelebriert, der für dieses Ereignis aus Ungarn anreiste. Die Messe wurde von *Jenő Schönberger*, Bischof vom Komitat Sathmar, konzelebriert. Außerdem wirkten die Pfarrer von Großkarol und aus den Gemeinden der Umgebung mit. (Bild 12-13) Der Verlauf dieser Liturgie folgte der Regel des römisch-katholischen Gottesdiensts. Im Rahmen der Liturgie beschäftigten sich ausgezeichnete Personen mit der Vorbereitung des Altarsakraments. Die Benutzung des Opferbechers reicht bis zum letzten Abendmahl zurück, als Jesus einen Becher benutzte. (Bild 14)

Auf dem Platz vor der Kapelle sind Kreuzwegstationen. Die Teilnehmer der Wallfahrt halten Andacht an den Stationen, bevor sie die Kapelle erreichen. Die 14 Stationen verloren ihre sakrale Funktion aufgrund der Veränderung der Wallfahrtsbräuche. Gegenwärtig nutzen die Teilnehmer der Wallfahrt diese Stationen als Ruheplatz, von dem aus man die Liturgie vor der Kapelle aufmerksam verfolgen kann. (Bild 15)

Die Dreifaltigkeitskapelle war also im 20. Jahrhundert ein wichtiger Wallfahrtsort für schwäbische Dörfer. Die Prozession wurde durch das Blasorchester des Dorfs begleitet, das auch an Ort und Stelle die musikalische Begleitung der singenden Gläubigen übernahm. Die in Kaplaun (rum. *Căpleni*; ung. *Kaplony*) wieder erneuerte Blasmusik bewahrt das Andenken an diese Musikkapellen, die auch in dem profanen Teil des Einweihungsfests eine wichtige Rolle spielten. Das Orchester bemüht sich darum, in den umliegenden Dörfern die musikalische

Begleitung in den schwäbischen Kapellen und Kirchen zu erneuern und wiederzubeleben. (Bild 16)

Die Dreifaltigkeitsverehrung entstand als Folge der Sakralisierung des eigenen Orts. Die Ursache liegt in dem Bedürfnis nach dem Ausbau eines „sakralen Netzes“ im besiedelten Gebiet. Die Gläubigen empfanden es als notwendig, neben die schon vorhandenen Objekte und Heiligen die Dreifaltigkeitsverehrung zu setzen und durch den Besuch der Kapellen diese Verehrung auszudrücken. Zu einer sakralen Veranstaltung erscheinen nicht nur die Sathmarschwaben, sondern auch alle Gläubigen, die zu einer Minderheit im rumänischen Sathmar gehören. Diese Wallfahrten sind für viele Leute auch wegen ihrer profanen Veranstaltungen interessant: viele Menschen möchten einfach ihren Sonntagnachmittag verbringen. (Bild 17-20) Neben einer solchen religiösen Veranstaltung erscheinen auch die fliegenden Händler, die neben sakralen Objekten Süßigkeiten und Spielzeuge für die Kinder anbieten. Die klassischen Formen der Lebkuchen sind noch heutzutage beliebt, und fast alle Wallfahrer nehmen ein Marienbild oder einen Rosenkranz mit nach Hause. (Bild 21)

Im Zusammenhang mit der Dreifaltigkeitskapelle am *Lynkashalom* muss man noch die Rolle der Mitglieder des Kirchenrats erwähnen, die in den einzelnen Kirchengemeinden und in der katholischen Kirche sehr vielfältig ist. Vor allem ist ihre wichtigste Aufgabe die Stärkung des geistlichen Lebens der Gläubigen, die sich im Ausdruck der Verpflichtung gegenüber Jesus manifestiert. Neben der geistlichen Tätigkeit ist die Verwaltung des kirchlichen Vermögens wichtig, auch kümmern sie sich um die Instandhaltung der kirchlichen Gebäude und um karitative Tätigkeiten. Die Kirchenvorsteher der römisch-katholischen Kirchengemeinde in Großkarol verkaufen einen Sonderdruck der Geschichte der Dreifaltigkeitskapelle an die Wallfahrer. Diese Publikation popularisiert die Kapelle und ihr Verkauf bedeutet Einkommen für die Kirche. Es handelt sich um eine Beschreibung von *Gábor Éble*, die mit grafischen Darstellungen und Landkarten illustriert wurde und die Geschichte der Sakralisierung von *Lynkashalom* erzählt. (Bild 22)



Bild 1.



Bild 2.



Bild 3.



Bild 4.



Bild 5.



Bild 6.



Bild 7.



Bild 8.



Bild 9.



Bild 10.



Bild 11.



Bild 12.

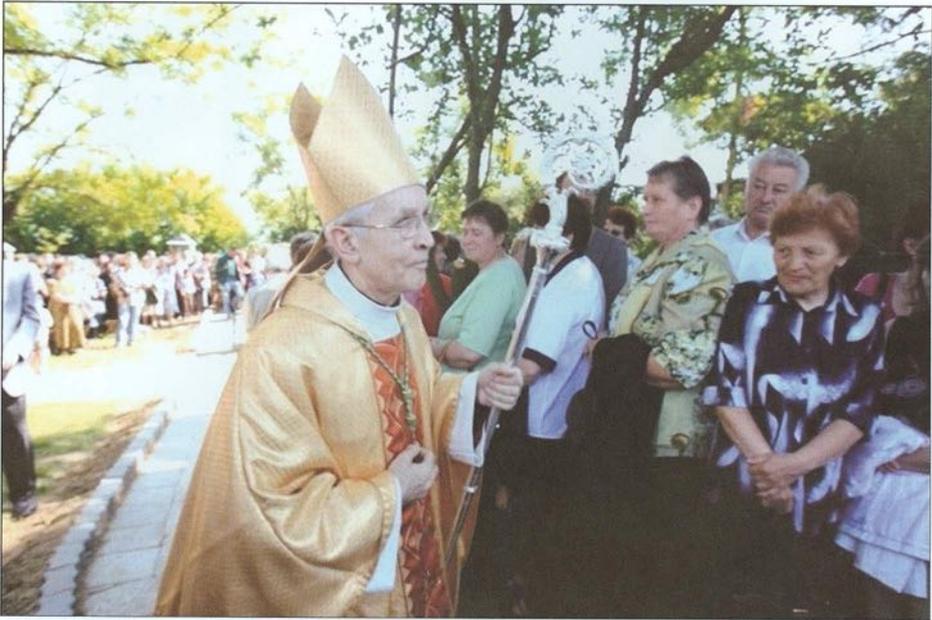


Bild 13.

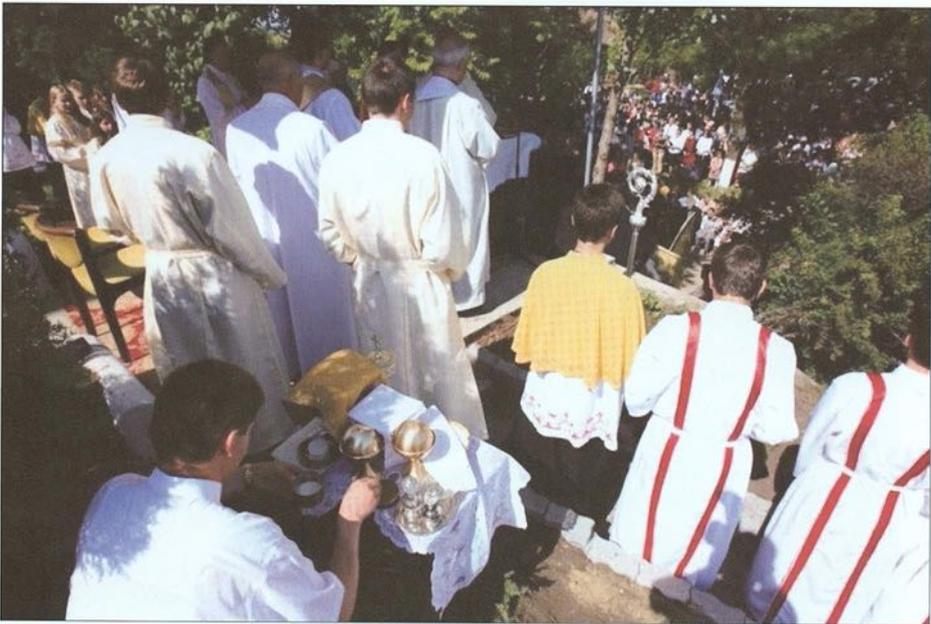


Bild 14.



Bild 15.



Bild 16.

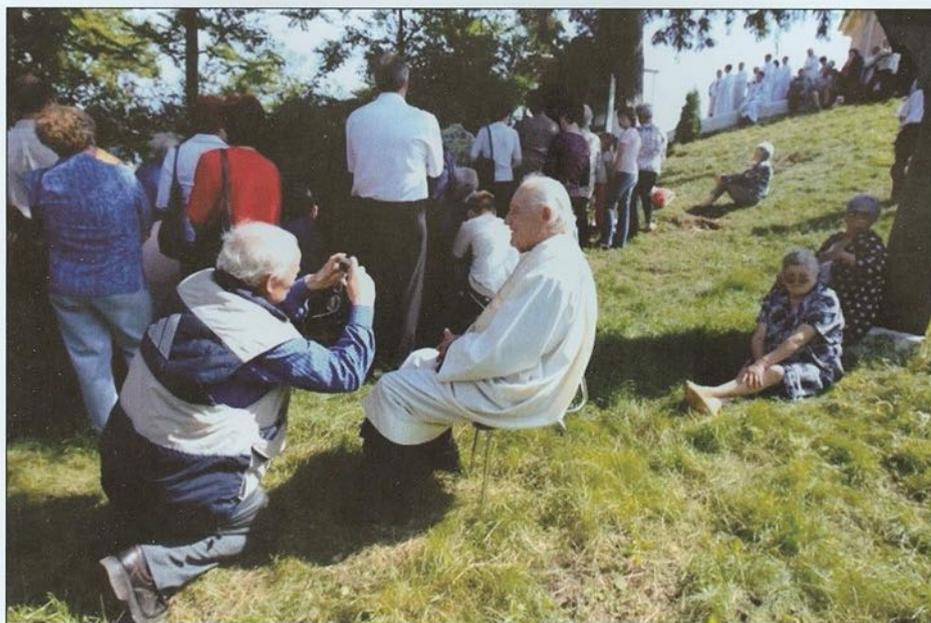


Bild 17.



Bild 18.

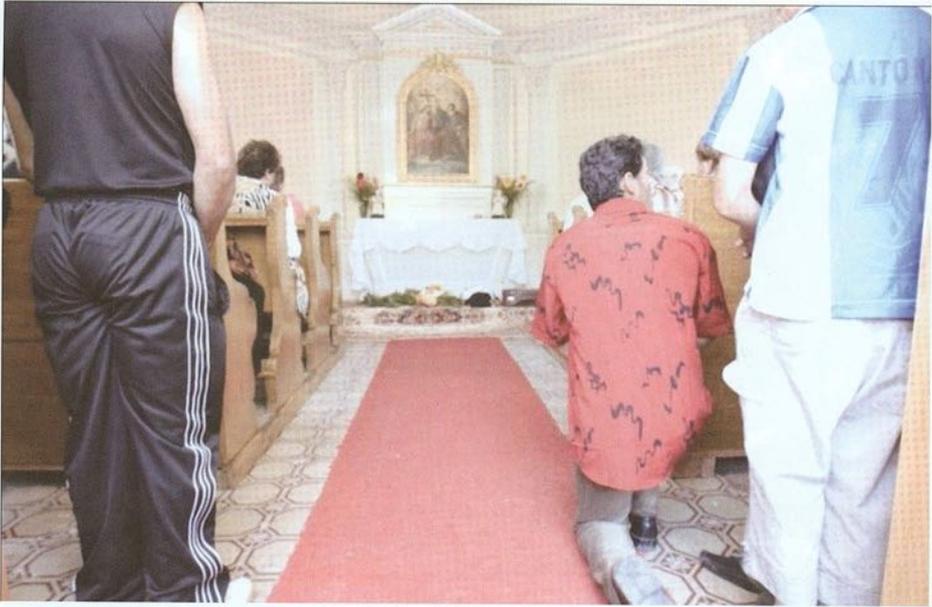


Bild 19.



Bild 20.

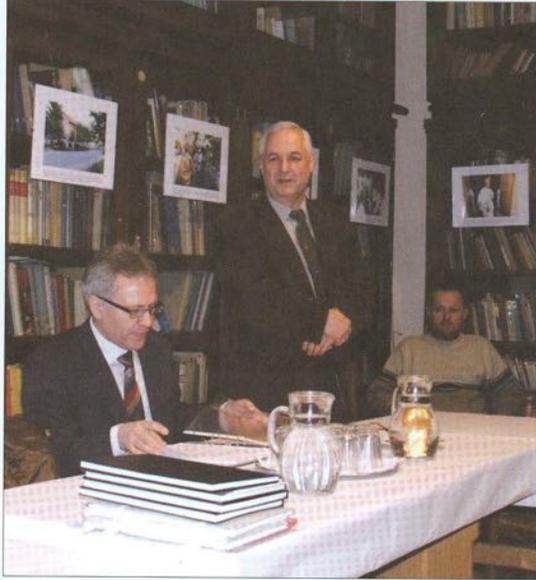


Bild 21.

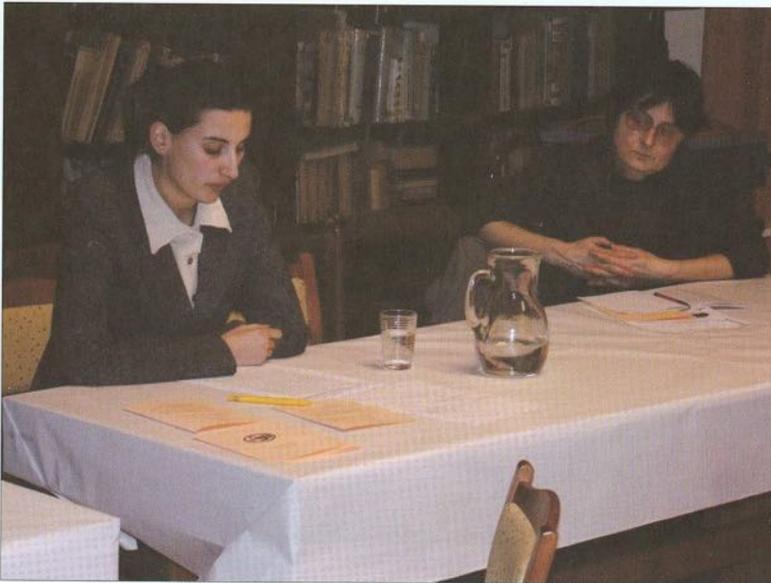


Bild 22.

Fotos der Tagung



Elek Bartha und Hans-Werner Retterath



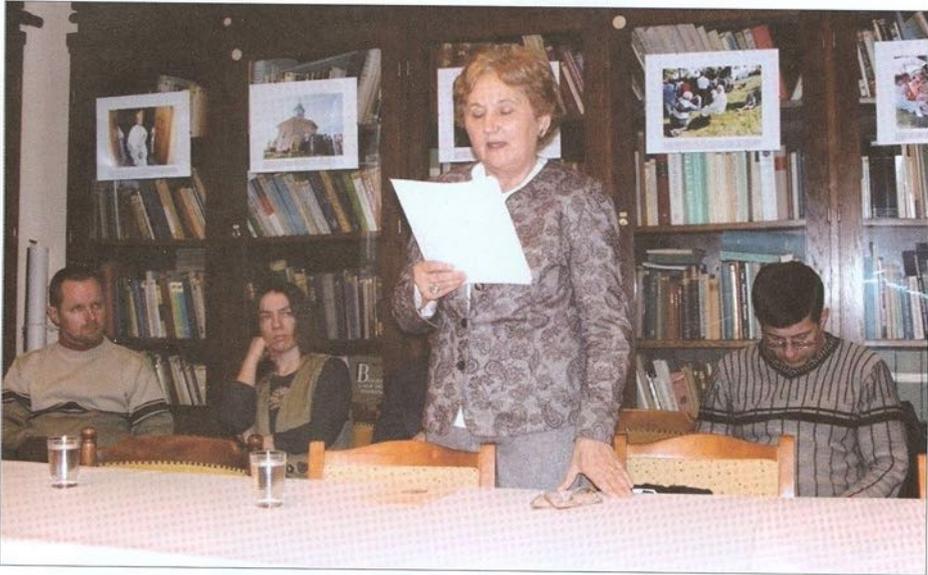
Melinda Marinka und Györgyi Bindorffer



Hans-Werner Retterath und Csilla Schell



Róbert Keményfi und Zoltán Ilyés



Erzsebet Bódi und unsere Doktoranden



Patrik Tátrai

Autorenliste

Györgyi BINDORFFER

Anthropologin, Soziologin

Büro der Kommissar für Elementare Rechte, Budapest

Bindorffer.Gyorgyi@ajbh.hu

Erzsébet BÓDI

Volkskundlerin

Ethnographische Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften an der Universität Debrecen

bodi.erszebet@freemail.hu

Zoltán ILYÉS

Geograf

Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Institut für Minderheitenforschung, Budapest

zilyes@mtaki.hu

Róbert KEMÉNYFI

Volkskundler, Geograf

Lehrstuhl für Volkskunde an der Universität Debrecen

rokemenyfi@yahoo.com

Melinda MARINKA

Volkskundlerin

Ethnographische Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften an der Universität Debrecen

marinakmelinda@yahoo.co.uk

Hans-Werner RETTERATH

Volkskundler

Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, Freiburg, Deutschland

Hans-Werner.Retterath@jki.bwl.de

Róbert SZÜCS

Volkskundler, Fotoreporter

C3 Studio, Budapest

info@szucsrobert.hu

Patrik TÁTRAI

Geograf

Ungarische Akademie der Wissenschaften Geographische Forschungsinstitut,

Budapest

tatraipatrik@gmail.com