



Michael Prosser-Schell (Hg.)

# Szenische Gestaltungen christlicher Feste

Beiträge aus dem Karpatenbecken  
und aus Deutschland

Johannes Künzig Institut



WAXMANN

# Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts

Herausgegeben von Werner Mezger

Band 13

Michael Prosser-Schell (Hg.)

# Szenische Gestaltungen christlicher Feste

Beiträge aus dem Karpatenbecken und aus Deutschland



Waxmann 2011

Münster / New York / München / Berlin

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Gedruckt mit Mitteln des Innenministeriums Baden-Württemberg

ISSN 2192-1644

ISBN 978-3-8309-2499-9

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2011

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

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

Umschlaggestaltung: Christian Aeverbeck, Münster

Umschlagbild: Kalvarienanlage Magyarpolány/Polan, Ungarn (2007)

Foto: Michael Prosser-Schell, Freiburg

Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,  
säurefrei gemäß ISO 9706

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des

Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung

elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

# Inhalt

<i>Michael Prosser-Schell</i> Einbegleitung .....	7
<i>Daniel Drascek</i> „... eure Lampen sollen brennen“. Zum Bedeutungswandel der Lichtermetaphorik von Martinsbräuchen im Kontext von Perikopenordnung und Predigtliteratur .....	11
<i>László Lukács</i> Befunde und Belege zur Verbreitung des Christbaums im Karpatenbecken .....	29
<i>Gábor Barna</i> Kulissen des theatrum sacrum. Provisorische Kleinbauten im Dienst der Liturgie (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte) .....	61
<i>Hans-Werner Retterath</i> Die vertriebenen Budaörser und ihre Fronleichnamsprozession. Eine Brauchtranslozierung und ihre Wirkungen .....	79
<i>József Liszka</i> Kalvarienanlagen in der Slowakei .....	113
<i>Christoph Daxelmüller</i> Illusionen, Ängste, Affekte. Das jesuitische Spiel mit der Wahrnehmung in der Gegenreformation .....	125
<i>Michael Prosser-Schell</i> (unter Mitarbeit von Tilman Kasten und Cornelia Wolf) Das geistliche Schauspiel als Bestandteil des christlichen Festes. Anmerkungen und Befunde zu einem klassischen Problem der volkskundlichen Kulturanalyse – unter Berücksichtigung von Beständen des Johannes-Künzig-Instituts aus dem donauschwäbischen Raum .....	157

*Kincső Verebélyi*

Die Erforschung populärer Schauspiele in Ungarn .....189

Autorinnen und Autoren .....199

## Einbegleitung

Die Zusammenstellung der Beiträge dieses Buches basiert auf zwei Quellen. Eine dieser Quellen ist die Beobachtung der Revitalisierung von Festen und der umfangreichen Restaurierung von Kalvarienbergen während mehrerer Reisen und Exkursionen der letzten Jahre im Karpatenbecken.

Als eines dieser Beispiele zeigt die Umschlagabbildung die imposante Kulisse der Kalvarienanlage von Magyarpolány/Polan nahe Veszprém in Ungarn. Die 1770 bis 1780 in dem von donauschwäbischen Einwanderern besiedelten Dorf errichtete Anlage wurde erst in den letzten Jahren wieder restauriert – wer genau hinsieht, entdeckt rund um die Kapelle die Planken des Maurergerüsts, das zum Zeitpunkt der Fotoaufnahme 2007 noch aufgestellt war. Am Fuße der Anlage werden gegenwärtig um die Pfingstzeit auch wieder lokale Passionschauspiele dargeboten. Das Dorf mit seiner denkmalgeschützten Siedlungsreihe, in deren Flucht die Kalvarienkulisse aufragt, wurde bekanntermaßen mit dem *Europa-Nostra*-Preis für herausragende Leistungen im Bereich der Kulturerbe-Erhaltung ausgezeichnet. Ausführlicher, als es hier geschehen kann, wären neben diesem Beispiel sicherlich die ebenfalls restaurierten Kalvarienberge von Báticasék, von Mecseknádasd und insbesondere auch die fulminante Anlage der Gemeinde Budaörs mit ihren Passionsaufführungen zu nennen.

Die andere Quelle, die schließlich in die Idee einer Tagung mündete, war die intensive Arbeit mit Studierenden mehrerer Seminarveranstaltungen an der Universität Freiburg. Diese Seminare in den Jahren 2007 und 2008 setzten sich mit szenischen Gestaltungen ganz verschiedener Feste auseinander, nicht nur mit dem Osterfestkreis. Da in Ungarn gegenwärtig vielfältig einschlägige neue Forschung betrieben wird, sollten ausgewiesene Forscherpersönlichkeiten vor allem aus dem ungarischen Diskurs- und Sprachraum und aus Deutschland zusammengeführt werden, um sich untereinander auszutauschen sowie vor Studierenden und vor interessiertem Publikum ausgewählte Konzepte, Arbeitsweisen und Arbeitsergebnisse vorzustellen und zu vergleichen.

Das Treffen sollte weitgehend frei von Themenvorgaben, ohne strenge Leitlinie stattfinden. Ein thematischer Punkt allerdings war gesetzt und bestimmt: Das Martini-Fest, gewidmet demjenigen Heiligen, dessen Lebens-

erzählung von Pannonien nach Westeuropa führt, hat den Termin der Tagung (9.–11.11.2008) vorgegeben. An dieser Stelle sei, in Ergänzung zu den zahlreichen deutschen und französischen Arbeiten, gerade auf die umfangreiche Würdigung des Martinsfestes am 11. November durch Sándor Bálint in seinem großen, 1977 vollendeten zweibändigen Sammelwerk „Ünnepi Kalendárium“ [Festkalender] hingewiesen. Martin ist zu einer der bekanntesten, auch dauerhaft *populärsten* Verbindungsfiguren geworden. Demzufolge beginnt der Band mit dem Beitrag von Daniel Drascek, der sich die Frage stellt, wo die Licht-Elemente, die wir alle als Bestandteil des abendlichen Umzuges kennen, die jedoch nicht in der Legende beschrieben sind, überhaupt herkommen. Der Beitrag macht darüber hinaus schon grundsätzliche, die Tagungsdiskussion bestimmende Probleme und Problemstellungen deutlich: Es geht um das Festdatum mit der hier zugeordneten, szenischen Gestaltung als Mittel und *Methode* der Überlieferung gesellschaftlich verbindlicher Maßgaben – im Sinne einer gleichsam populären Heortologie, die liturgisch vorgegebene, gleichsam *offizielle* rituelle Handlungsanweisungen anreichert, erweitert und ergänzt.

László Lukács ist in einer groß angelegten Untersuchung der Einführung, den Etablierungswegen und der Verbreitung des Christbaums, einem der klassischen laikalen Festrequisiten, im Gebiet des Karpatenbeckens nachgegangen und unterbreitet hier in deutscher Sprache erstmals Befunde und Ergebnisse seiner von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften angenommenen Doktoratsarbeit. Eruiert werden die zahlreichen verschiedenen Form-Varianten seit dem 19. Jahrhundert, die heute kaum noch oder gar nicht mehr bekannt sind; vorgestellt werden auch örtlich unterschiedliche Gebrauchsweisen, die dem deutschsprachigen Leserkreis neue Aspekte des großen Fests des demonstrativen Schenkens vorstellen. In diesem nur kleinen Teil der Arbeit werden gerade auch die Gestaltungspraxis in Ornamentierung und Handlungsvorgaben, soweit möglich, in ehemals überwiegend deutschsprachigen Gemeinden des Karpatenbeckens thematisiert.

Gábor Barnas Beitrag zeigt verschiedene, in Deutschland heute weitgehend unbekannte Formen szenischer, aus dem Barock herkommender Gestaltung von Festinhalten in Dörfern und Städten – als einem *temporären* „theatrum sacrum“: Wesentlich ist sein Begriff der „Kulissen“, die, durch Aufbau und Abbau befristet, bildhaft zur Verdeutlichung religiös vorgegebener Prämissen beitragen. Wie hier, neben österlichen und weihnachtlichen Beispielen, auch das Fronleichnamfest eine wesentliche Rolle spielt, verdeutlicht Barna unter anderem an der Großgemeinde Budaörs bei Budapest.

Gleichfalls thematisiert ist die Fronleichnamsprozession von Budaörs in Hans-Werner Retteraths Untersuchung, der eine spezifische, in den endenden 1940er und 1950er Jahren nach Nordbaden/Nordwürttemberg übertragene Problematik im Fokus hat: Die Fronleichnamsprozessionen der vertriebenen Budaörser lenken unsere historische Aufmerksamkeit auf die Integrationsjahre nach dem Zweiten Weltkrieg in Südwestdeutschland, und dabei einerseits auf die Auseinandersetzungen um Fronleichnamsprozessionen in gegebenenfalls jahrhundertlang protestantisch geprägten Gebieten, andererseits auch auf den Selbstbehauptungswillen der aus Ostmitteleuropa angekommenen Flüchtlinge und Vertriebenen.

Um Kalvarienanlagen und Karfreitagsprozessionen geht es im Beitrag von József Liszka: Die schon seit vielen Jahren fortgeführte, systematische Erhebung und Sammlung in der Region Südslowakei am Forum-Institut für Minderheitenforschung Komarno/Komárom (Forschungszentrum für Europäische Ethnologie) ermöglicht die Schilderung der Anleitungen und Praxen historischer Prozessionen als rituelle Begehung der Kalvarienanlagen. Ein besonderer Hinweis gilt hier der 2002 eingeweihten, in freiwilliger Arbeit errichteten Anlage von Ímely/Imel'.

Der Beitrag von Christoph Daxelmüller geht zurück zur barocken Ideen-Phase, zur jesuitischen Vermittlungskonzeption und Vermittlungspraxis. Er arbeitet prononciert mit dem Begriff der Wahrnehmung, der Wahrnehmungslenkung und der elaborierten Wahrnehmungsmittel *für* Laien und *an* Laien gerichtet. Daxelmüllers Untersuchungen zeigen, wie sich diese gewollt aufsehenerregende Vermittlung verselbständigt und ein Eigenleben in Erfindung und Mechanisierung gewonnen hat. Sie gehen zurück zum Ursprungskonzept und zur vorbildhaften Gestaltung der *sacri monti* in Italien, insbesondere aber auch zum religiösen Kernbereich der Original-Szenerie an der Grabeskirche in Jerusalem.

Im Beitrag von Michael Prosser-Schell wird, mit ideenreicher und tatkräftiger Unterstützung der studentischen Mitarbeit von Tilman Kasten und Cornelia Wolf, versucht, insbesondere an Beständen des Johannes-Künzig-Instituts aus dem donauschwäbischen Raum, Funktion und Performanz laikaler geistlicher Schauspiele über einen längeren Zeitraum sichtbar zu machen, und dabei Werthaltungen gegenüber diesen zu berücksichtigen und zu analysieren.

Kincsó Verebélyi zeigt Stationen der Forschung in Ungarn auf. Besonders aufschlussreich für ein deutschsprachiges Publikum an der ungarischen For-

schung ist der Zusammenhang des Handlungsbegriffs („rituális cselekvés“) in Verbindung mit der Analyse von Festen – wobei der in Ungarn geläufige Begriff der „naptári ünnepek“ und der „jeles napok“ im heortologischen Sinne mit „Festtage“ sicher richtig, aber in gewissem Grade unzulänglich übersetzt bleiben muss: Die Aspekte, die der Wortstamm „jel“ (etwas Bedeutungsvolles und Signalhaftes) mit sich führt, lassen sich in anderen Sprachen nicht nachahmen. „Jeles napok“ benennt gezielt das „Ausgezeichnete“, das „Hervorgehobene und Herausragende“ und verbindet dies mit „Anwesenheit“ („jelenlét“) sowie mit „Auftritt/Szene“ („jelenet“). Es ist die (physisch und sinnlich eindrückliche) Überlieferung unter Anwesenden an Anwesende, die das Fest als Aufgabe hat. Der Begriff der Heortologie (mit den hier beschriebenen Phänomenen in der laikalen Ergänzung, Erweiterung, außerkirchlichen Anreicherung oder Komplementierung der Elemente der jeweils zugeschriebenen Liturgik) scheint auch hier ein zentraler zu sein. In dieser Einbegleitung geht es ebenfalls darum, auch den heortologischen Funktionscharakter der Brauchaktivitäten (in ungarischer Entsprechung: „ritualizált tevékenység“) und nicht nur der liturgisch festgelegten Handlungselemente als Basis der Ausübung deutlich zu machen und als Maßgabe einer Gedächtniskultur, die auf Personen beruhen muss, zur Weitergabe ihrer verbindlichen Inhalte verstehen zu lernen.

Dass ein Zusammentreffen von ungarischen und deutschen Forschungsbeiträgen dieser Art durchgeführt und auch die Drucklegung möglich werden konnte, ist der Förderung des Landes Baden-Württemberg im Sinne des Paragraphen 96 BVG zu verdanken.

Ein weiterer Dank des Herausgebers geht schließlich an die umfassend hilfreiche und nachhaltige Betreuung durch die publizierende Verlagsanstalt.

Daniel Drascek

„... eure Lampen sollen brennen“.

## Zum Bedeutungswandel der Lichtermetaphorik von Martinsbräuchen im Kontext von Perikopenordnung und Predigtliteratur

Im Jahre 1595 ist im Benediktinerkloster Thierhaupten eine „Schoene Nutzliche“ Predigt „Von der Martins Gans“ im Druck erschienen, in der beschrieben wird, „wie und was gestalt wir S. Martins Gans essen / vnd vnser leben in ein andern gang richten sollen“.<sup>1</sup> In der Vorrede an den geneigten Leser heißt es dazu erläuternd:

„Sy [die Alten] assen oder trancken / oder theten sonst etwas / in wort oder im werck / so theten sy es alles zů der ehr vnd glorj Gottes: Derowegen dann von jnen vil eusserliche vnd Leibliche ding fürgenommen / durch welche sy zů erinnerung der innerlichen vnd Gaistlichen ermanet wurden: Als da ist der Palm Esel / das Grab / die Aufferstehung / Auffart / Herablassung der Tauben / Sonnen Wendt Fewr / vnd alle andere dergleichen eisserliche Cæromonien der Kirchen / die nichts anders sein / als der Layen Biecher: Dann was sy durch das Wort gehört / das wirt jhnen gleich in dem werck fürgestellt / auff das jhr gedechtnus darmit gesterckt werde. Also haben sy auch Sant Martins Gans nit ohne sonderliche vrsach angefangen zůessen“.<sup>2</sup>

Melchior de Fabris, damals Pfarrer in Auer (Südtirol), von dem diese einflussreichen Bemerkungen stammen, verweist auf den engen Zusammenhang zwischen den Worten der Heiligen Schrift und den äußerlichen Zeremonien der Kirche, die nichts anderes seien, als der Laien Bücher. Mit äußerlichen Zeremonien und leiblichen Dingen umschreibt Fabris das, was wir heute als Bräuche bezeichnen würden, ein Begriff, der im ausgehenden 16. Jahrhundert offensichtlich noch keineswegs überall geläufig war.<sup>3</sup> Die von Fabris ange deuteten Formen szenischer Frömmigkeit oder populärer Theatralität –

---

1 *Fabris, Melchior de*: Von der Martins Gans. Ein Schoene Nutzliche Predig / darinn zůsehen ein feine außlegung deß H. Evangelij S. Martini leben: Unnd ein hailsame anmanung / wie und was gestalt wir S. Martins Gans essen / vnd vnser leben in ein andern gang richten sollen. Thierhaupten 1595.

2 Ebd., S. 1 („Vorred an den Christlichen Leser“).

3 Vgl. *Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm*: Deutsches Wörterbuch. Bd. 2. Leipzig 1860 (Neudruck München 1999), Sp. 313–321; *Kluge, Friedrich*: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von Elmar Seebold. 23. Aufl., Berlin/New York 1999, S. 131.

vom Palmesel bis zur Martinsgans – sind demnach nicht zufällig entstanden, sondern es gibt stets einen guten religiösen Grund, der dazu führte, dass man zum Beispiel am Festtag des heiligen Martin Gänse verspeist. Der tiefere Sinn dieses Brauches war der breiten Bevölkerung aber offensichtlich nicht oder nicht mehr bekannt, so dass Fabris unter Bezugnahme auf die in der Perikopenordnung festgeschriebene Schriftlesung am Martinstag die Bedeutung des Brauches im Rahmen seiner Predigt zu erläutern und dadurch die christliche Erbauung durch die entsprechende Brauchpraxis zu fördern suchte. Szenische Form und Inhalt stehen demnach in einem elementaren, wenn auch nicht immer klaren Zusammenhang, dem im Folgenden am Beispiel von Martinsbräuchen exemplarisch nachgespürt werden soll.

Es sind dies Bräuche, die sich mit der Person des Heiligen Martin von Tours verbinden, der im Jahre 316/317 (336?) in Sabaria (Szombathely/Steinamanger) in der römischen Provinz Pannonien zur Welt kam und der in Ticinum, dem heutigen Pavia, als Sohn eines römischen Militärtribuns aufgewachsen ist.<sup>4</sup> Er soll im Alter von 15 Jahren eine römische Militärlaufbahn eingeschlagen haben, mit 18 Jahren die Taufe empfangen haben und bald darauf seiner geistlichen Berufung gefolgt sein. Im gallischen Poitiers erhielt Martin durch Bischof Hilarius (um 315–367) die Weihen zum Exorzisten, missionierte daraufhin in Pannonien, von wo er durch die Auseinandersetzung mit Arianern vertrieben wurde, und lebte daraufhin zeitweise in Mailand und auf der Insel Gallinaria (vor der ligurischen Küste). Im Jahre 361 gründete er im gallischen Ligugé (bei Poitiers) ein Kloster und wurde 371 zum Bischof von Tours gewählt. Martin starb am 8. November 397 in Candes an der Loire und wurde wahrscheinlich am 11. November in Tours begraben. Dass man über Martins Leben und Wirken, trotz aller Stilisierungen zum Asketen und Wundertäter, relativ gut Bescheid weiß, ist vor allem der um 400 geschriebenen Vita seines Schülers Sulpicius Severus (um 363 – um 420) zu verdanken.<sup>5</sup> Frühzeitig, wahrscheinlich schon im

- 
- 4 Vgl. *Fontaine, Jacques*: Martin. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl., hg. von Josef Höfer u. Karl Rahner, 7. Bd. Freiburg 1962, Sp. 118–119; *Kimpel, Sabine*: Martin von Tours. In: Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. von Wolfgang Braunfels. Freiburg im Breisgau 1974, Sp. 572–579; *Wimmer, Erich*: Martin von Tours, Hl. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, hg. von Rolf Wilhelm Brednich u.a., Bd. 9. Berlin/New York 1999, Sp. 358–364.
- 5 Vgl. *Patriologiae cursus completus* [...], hg. von *Jacques Paul Migne*. Series Latina. Paris 1844ff., Bd. 20, S. 159–183 (De vita Beati Martini); *Bihlmeyer, Pius*: Die Schriften des Sulpicius Severus über den Hl. Martinus Bischof von Tours. Kempten/München 1914; *Fontaine, Jacques*: Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini. In: Saint Martin et son temps. Rom 1961 (= Studia Anselmiana, Fasciculus XLVI), S. 189–236; *Sulpicius Sévère*: Vie de Saint Martin,

5. Jahrhundert, bildeten sich erste Bräuche im Zusammenhang mit Martin aus und bis heute stellt er eine feste Größe im Brauchgeschehen weiter Teile Europas dar. Besonders die bereits bei Sulpicius Severus überlieferte Mantelteilungsszene, die als Inkarnation christlicher Nächstenliebe gilt, wird heutzutage gerne szenisch umgesetzt. Hinzukommen verschiedene Lichterbräuche wie das Martinsfeuer und Laternenumzüge am Festtag des Heiligen (11. November).

Der Bedeutung von Martinsbräuchen entsprechend setzte bereits im 19. Jahrhundert eine internationale volkskundliche Forschung ein, die mittlerweile kaum mehr überschaubar ist. In Deutschland dominierten zunächst Ansätze, die die germanisch-mythologische sowie dämonologische Dimension der Martinsbräuche und deren Wandel herauszuarbeiten versuchten; seit den 1960/70er Jahren rückten kulturräumliche Ansätze und in den 1980/90er Jahren aktuelle Transformationsaspekte in den Vordergrund.<sup>6</sup> So

---

hg. von Jacques Fontaine. Bd. 1–3. Paris 1967–1969 (= Sources Chrétiennes, Nr. 133–135).

- 6 Vgl. *Simrock, Karl*: Martinslieder hin und wieder in Deutschland gesungen. Bonn 1846; *Clemens, Carl*: Der Ursprung des Martinsfestes. In: Zeitschrift für Volkskunde 28 (1918), S. 1–14; *Freudenthal, Herbert*: Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Berlin/Leipzig 1931, S. 328–340; *Pesch, Dieter*: Das Martinsbrauchtum im Rheinland. Wandel und gegenwärtige Stellung. Diss. Münster 1961; *Burgstaller, Ernst*: Die brauchtümliche Begehung des Martinstages in Österreich. Eine Materialdarbietung. In: Hessische Blätter für Volkskunde 56 (1965), S. 31–73; *Sauermann, Dieter*: Neuzeitliche Formen des Martinsbrauches in Westfalen. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 14 (1967), S. 42–67; *Grabner, Elfriede*: Martinisegen und Martinigerte in Österreich. Eisenstadt 1968; *Meisen, Karl*: Sankt Martin im volkstümlichen Glauben und Brauch. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 19 (1968), S. 42–91; *Sauermann, Dietmar*: Westfälische Martinslieder nach der Sammlung des Atlas der deutschen Volkskunde. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 16 (1969), S. 70–104; *Zender, Matthias*: Der Brauch am Martinstage als Beispiel räumlicher Differenzierung. In: Ethnologia Europaea I (1970), S. 222–228; *Sauermann, Dietmar*: Martinslied. In: Handbuch des Volksliedes, hg. von Rolf Wilhelm Brednich/Lutz Röhrich/Wolfgang Suppan. Bd. 1. München 1973, S. 391–417; *Sauermann, Dietmar*: Martinsbräuche. In: Unser Bocholt. Zeitschrift für Kultur und Heimatpflege 28 (1977), S. 37–44; *Oeschger, Bernhard*: Zwischen Santiklaus und Martinsritt. Strukturen jahreszeitlicher Brauchphänomene in Endingen am Kaiserstuhl. Frankfurt/Bern 1981; *Mezger, Werner*: Der Martinstag. Brauchtum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Katechese. In: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, hg. von Hubert Ritt. Lesejahr B, Heft 8, Stuttgart 1988, S. 116–128; *Schwedt, Herbert*: St. Martin, vorwärtsreitend. Zur Transformation und Diffusion eines Brauchkomplexes. In: Albrecht Lehmann/Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Berlin/Hamburg 1988, S. 257–266; *Schwedt, Herbert*: St. Martin. Ein reformierter Brauch! In: Volkskultur an Rhein und Maas 11,1 (1992), S. 9–18; *Moser, Dietz-Rüdiger*: „So leuchte euer Licht vor den Menschen“. Die Lichterumzüge des Martinstages und andere Bräuche am Vorabend der alten Weihnachtsfastenzeit. In: Ders.: Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Graz/Wien/Köln 1993, S. 27–36; *Mezger,*

sind am Beispiel der Martinsbräuche immer wieder grundsätzliche theoretische und methodische Überlegungen zur Brauchforschung exemplifiziert worden. In jüngster Zeit rückte im Zuge des „performative turn“ verstärkt der Aspekt der szenischen Inszenierung ins Blickfeld.<sup>7</sup> Dabei handelt es sich bei den Martinsbräuchen im Selbstverständnis der Akteure nicht um populäres Theater, auch wenn man den Kirchenraum, den öffentlich zugänglichen Marktplatz oder die Straße als eine Art Bühne verstehen könnte. Solche Inszenierungen sind sowohl gender- als auch alters- und sozialspezifisch durch eine sehr große Offenheit gekennzeichnet. Dies bedeutet nicht, dass alle sozialen Schichten gleichermaßen an dem jeweiligen Ereignis partizipieren, aber der Exklusionscharakter und die Möglichkeiten sozialer Distinktion sind im Vergleich zur institutionalisierten Theaterkultur meist sehr viel geringer.

Im Folgenden geht es jedoch nicht um die szenische Inszenierung selbst, sondern um den zugrunde liegenden Bedeutungswandel. Genauer gesagt soll der eingangs skizzierte Zusammenhang zwischen der durch die Tagesperikope vorgeschriebenen Schriftlesung und die zeitbedingte Ausdeutung durch Prediger ins Auge gefasst werden. Dazu soll der szenische Einsatz von Licht am Martinstag herausgegriffen werden, dem heute in Form von Martinsfeuern und Laternenumzügen eine starke Bedeutung zukommt. Der Einsatz von Licht gehört zu den frühesten Elementen der Martinsverehrung, da bereits Bischof Gregor von Tours (538–594) in seiner Vita des Heiligen Martin davon berichtet, dass Hilfesuchende zum Grab des Heiligen nach Tours gekommen seien und dort ihre Bitten mitunter sehr nachdrücklich vortragen haben sollen: „Wenn du nicht tust, um was wir dich bitten, so werden wir hier keine Lichter mehr anzünden, dir keine Ehre mehr erweisen.“<sup>8</sup> Diese in antiker Tradition stehenden Grablichter haben allerdings nichts mit den heutigen Licherumzügen zu tun. Denn erst seit dem 15. Jahrhundert lassen sich in den Niederlanden und in Deutschland – vor allem in der Region Köln, Bonn, Aachen – Martinsfeuer und Martinslichter nachweisen.<sup>9</sup> So erließ die niederländische Stadt Dordrecht 1443 einen Aufruf, der schwere Strafen androhte, falls die „jonghe boefkens op St. Maartensavond“<sup>10</sup> (also

---

Werner: „Brenne auf mein Licht...“. Zur Entwicklung, Funktion und Bedeutung der Brauchformen des Martinstages. In: Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, hg. von Werner Groß und Wolfgang Urban. Ostfildern 1997, S. 273–350.

7 Vgl. *Bachmann-Medick, Doris*: Performative Turn. In: Dies.: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg 2006, S. 104–143.

8 Zit. nach *Meisen*: Sankt Martin (wie Anm. 6), S. 87.

9 Vgl. *Zender*: Brauch (wie Anm. 6), S. 226.

10 Zit. nach *Krosenbrink, Henk*: Das Martinsfest in den Niederlanden. In: Georg Ketteler (Bearbeiter): Beiträge zu Leben und Verehrung des heiligen Martin. Unser Bocholt. Zeitschrift für Kultur und Heimatpflege 28 (1977), S. 45–46, hier S. 46.



Abb. 1:  
Abbildung des Heiligen  
Martin in einer Initiale  
des Forgách-Codex  
(Evangelistiarum) aus dem  
Jahre 1511. Nachweis:  
Hapák, József/Sólymos,  
Szilveszter: Pannonhalma.  
A town built on a hill.  
Budapest 2000, S. 90.

die Jugendlichen am St. Martinsabend) das für das Martinsfeuer auf den Straßen benötigte Holz noch einmal von Häusern rauben sollten, indem sie Türen und Fensterlücken abrißen. Neben verschiedenen Formen von Martinsfeuern tauchen fast zeitgleich andere Lichterbräuche auf. So heißt es in der chronikalischen Überlieferung der Stadt Naumburg, dass 1447 „Martinslichte [...] aufgekommen und zuerst gegeben worden“<sup>11</sup> sind. Offensichtlich überbrachte man dem Rat, den Ältesten und dem Hofgesinde am St.-Martinsabend Lichter, 1490 ist etwas genauer von „große[n] grüne[n]

– Der von Leopold Schmidt für 1355 angeführte Beleg für Venzone lässt sich nicht eindeutig als Martinsfeuer interpretieren. „Es wäre also an sich wohl nicht unmöglich, daß das Freuden- und Rechtsfeuer von Venzone absichtlich auf den 11. November festgelegt wurde, an dem es gleichzeitig auch als Martinsfeuer brennen mochte.“ Schmidt, Leopold: Das Martinsfeuer auf der Brücke von Venzone, 1355. In: Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien 1968, S. 112–118, hier S. 118.

11 *Sixtus Brauns* (um 1550–1614) „Naumburger Annalen vom Jahre 799–1613“. Handschrift im Stadtarchiv Naumburg (freundliche Auskunft von Siegfried Wagner, Naumburg).



Abb. 2:  
 „S. Martinvs“ beim Teilen des Mantels, links im Bild eine Gans. Aus: Melchior de Fabris: Von der Martins Gans (wie Anm. 1), Thierhaupten 1595.

Lichte[rn]“ die Rede. Es scheint in Naumburg also üblich geworden zu sein, dass man Honoratioren sogenannte Martinslichter zukommen ließ. So deuten unterschiedlichste Belege darauf hin, dass es seit dem 15./16. Jahrhundert am Martinsabend vielerorts üblich geworden war, den Festtag des Heiligen durch das Entzünden von öffentlichen Martinsfeuern zu begehen, wofür die Jugend Holz zusammentrug, indem sie heischend von Haus zu Haus zog, oft auch in Kombination mit Martinstrinken und Martinischmausen. Diese Brauchformen scheinen seit dem ausgehenden Mittelalter weithin dominiert zu haben, bevor nach der Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst im Rheinland jene sozial disziplinierten, wohl geordneten Laternenumzüge aufkamen, die auch noch heute bekannt sind.<sup>12</sup>

Es kann hier nicht die Genese und szenische Ausgestaltung der Lichterbräuche um Sankt Martin im Detail erörtert werden. Vielmehr geht es um den tieferen Sinn dieser Bräuche. Karl Meisen hat die Lichterbräuche primär auf die sehr früh bei Gregor von Tours belegten Lichter am Grab des Heiligen Martin zurückgeführt.<sup>13</sup> In älteren Abhandlungen, vorwiegend aus

<sup>12</sup> Vgl. *Pesch* (wie Anm. 6), S. 58.

<sup>13</sup> Vgl. *Meisen* (wie Anm. 6), S. 87.

den 1930er Jahren, ist von ritualisiertem Lichtanzünden die Rede, vom Kampf des Sommers mit dem Winter, von Sonnenanalogiezauber, aber auch von Flurzauber und Fruchtbarkeitskult und es gab Volkskundler, die in Sankt Martin den Nachfolger des germanischen Kriegsgottes Wodan zu erkennen glaubten.<sup>14</sup> Protestantische Brauchträger brachten diese Lichter mit dem Geburtstag des Reformators in Verbindung und es soll Katholiken gegeben haben, die angeblich mit diesen Lichtern Martin Luther zu verbrennen glaubten.<sup>15</sup> Diese Deutungsmuster können als weitgehend überholt gelten, da sie auf problematischen Analogieschlüssen und ungesicherten Kontinuitätsprämissen beruhen.

Hier soll eine ganz andere Spur verfolgt und jener Diskurs aufgegriffen werden, den Dietz-Rüdiger Moser mit seinem Beitrag über „Perikopenforschung und Volkskunde“ im „Jahrbuch für Volkskunde“ 1983 angestoßen hat.<sup>16</sup> Moser machte auf einen bis dato in der Brauchforschung wenig beachteten Zusammenhang zwischen der in der Perikopenordnung für das Messformular des jeweiligen Tages vorgeschriebenen Bibelstelle und Bräuchen aufmerksam. Er konnte sich dabei vor allem auf Stephan Beissels Arbeit über die „Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches“ (1907) in der ersten Hälfte des Mittelalters stützen.<sup>17</sup> Von einer Einheitlichkeit der für bestimmte Tage verordneten Schriftlesungen in den Gottesdiensten konnte jedoch trotz aller kirchlichen Bemühungen im Mittelalter nicht die Rede sein.<sup>18</sup>

Auf den Martinstag bezogen lässt sich erstmals für die Zeit des angelsächsischen Gelehrten Alkuin (um 732–804), der im Jahre 796 Abt von Saint-Martin in Tours wurde, folgende Perikope nachweisen:<sup>19</sup>

„Eure Lenden sollen umgürtet sein, und eure Lampen sollen brennen. Ihr sollt sein wie Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er von der Hochzeit heimkehrt, damit sie ihm, wenn er kommt und anklopft, sogleich öffnen. Selig

---

14 Vgl. z.B. *Freudenthal, Herbert*: Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Berlin/Leipzig 1931, S. 333–339; *Beitl, Klaus*: Wörterbuch der deutschen Volkskunde. 3. Aufl. Stuttgart 1974, S. 540–545, hier S. 543.

15 Vgl. *Freudenthal* (wie Anm. 14), S. 141–142.

16 Vgl. *Moser, Dietz-Rüdiger*: Perikopenforschung und Volkskunde. In: *Jahrbuch für Volkskunde*. Neue Folge 6 (1983), S. 7–52.

17 Vgl. *Beissel, Stephan*: Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Freiburg im Breisgau 1907 (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“; 96).

18 Vgl. *Pietsch, Paul*: Ewangely und Epistel Teutsch. Die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Plenarien) 1473–1523. Ein Beitrag zur Kenntnis der Wiegen-drucke, zur Geschichte des deutschen Schrifttums und der deutschen Sprache, insbesondere der Bibelverdeutschung und der Bibelsprache. Göttingen 1927, S. 259.

19 Vgl. *Beissel* (wie Anm. 17), S. 156.

jene Knechte, die der Herr bei seinem Kommen wachend antrifft. Wahrlich, ich sage euch: Er wird sich gürtен und sie Platz nehmen lassen und herumgehen und sie bedienen. Kommt er in der zweiten oder dritten Nachtwache und trifft sie so an, selig sind sie! Das versteht ihr: Wenn der Herr des Hauses wüßte, zu welcher Stunde der Dieb kommt, so würde er nicht zulassen, daß in sein Haus eingebrochen wird. Auch ihr sollt bereit sein; denn zu einer Stunde, da ihr nicht daran denkt, wird der Menschensohn kommen.“ (Lukas 12,35–40)

Die Perikope Lukas 12,35–40 dürfte sich zunächst jedoch nur auf einige frühe Zentren der Martinsverehrung beschränkt haben. Erst in den Perikopenreihen des 10./11. Jahrhunderts taucht das Fest des Heiligen Martin „häufig auf“.<sup>20</sup> Aber auch dann besaß die Perikope wenig Verbindlichkeit, so dass ihre reale Bedeutung nur schwer einschätzbar ist, zumal mit zeitlichen und regionalen Unterschieden zu rechnen ist. Man sollte die Bedeutung dieser Perikope jedoch auch nicht unterschätzen, da sie über das Mittelalter hinaus von Predigern gerne zum Ausgangspunkt ihrer Ausführungen am Martinstag gemacht worden ist.

Eine sehr viel stärkere allgemeine Verbindlichkeit erhielt die Perikopenordnung erst durch das „Missale Romanum“ von 1570.<sup>21</sup> Entsprechend den Beschlüssen des Trienter Konzils sollten dieses Messbuch, das im lateinischen Ritus für den zelebrierenden Priester alle Texte (Gebete, Lesungen und Gesänge) für die Messfeier enthielt, innerhalb eines halben Jahres alle katholischen Kirchen übernehmen, die nicht einen mindestens 200 Jahre alten eigenen Ritus besaßen. Mit dem „Missale Romanum“ rückte nun die Perikope Lukas 11,33–36 in den Mittelpunkt der kirchlichen Lesung am Martinstag.<sup>22</sup>

„Niemand zündet eine Lampe an und stellt sie in ein Versteck oder unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit die Eintretenden den Lichtschein sehen. Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge. Ist dein Auge klar, ist auch dein ganzer Leib im Licht; ist es aber schlecht, ist auch dein Leib im Finstern. Gib darum acht, daß nicht das Licht, das in dir ist, Finsternis sei. Ist nun dein ganzer Leib im Licht, ohne irgendeinen Teil im Finstern zu haben, wird er ganz im Licht sein, wie im Schein einer Lampe, die dich umleuchtet.“ (Lukas 11,33–36)

20 *Beissel* (wie Anm. 17), S. 177.

21 Vgl. *Luykx, Bonifatius*: Missale. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Hg. von Josef Höfner/Karl Rahner. Bd. 7. Freiburg im Breisgau 1962, Sp. 449–451.

22 Vgl. *Beissel* (wie Anm. 17), S. 187.

Neben Lukas 11,33–36 gestattete das „Missale Romanum“ auch die Parallelstellen Matthäus 5,15 oder 6,22–23, Markus 4,21, Lukas 8,16 oder die alte Perikope Lukas 12,35–36. Seine Gültigkeit behielt das „Missale Romanum“ bis zum Erscheinen des Missales Pauls VI. im Jahre 1969/70, das auf Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) basiert. Vom Mittelalter bis in die Neuzeit rückten jedoch durch die Perikopen Lukas 12,35–40 und Lukas 11,33–36 zwei Bibelstellen in das Zentrum der kirchlichen Schriftlesung am Martinstag, in denen dezidiert von brennenden Lampen, Leuchtern und Licht die Rede war. Dies erinnert an jene Requisiten, die bei bestimmten Martinsbräuchen – vor allem beim Martinsfeuer und bei Lichterumzügen – von zentraler Bedeutung sind. Allerdings sind die Zusammenhänge zwischen Tagesperikope und szenischer Brauch-Ausgestaltung nicht ohne Weiteres nachweisbar. Denn so naheliegend es sein mag, es findet sich in den entsprechenden Predigten keine direkte Handlungsanweisung und auch andere Quellen bieten keinen sicheren Beleg dafür, dass die mannigfaltigen Lichterbräuche am Martinstag ihren direkten Ausgangspunkt in den Kirchen genommen haben.

Um diese Fragestellung zu vertiefen, wurden etwa 30 deutschsprachige Predigtsammlungen aus der Zeit des 16. bis 19. Jahrhunderts im Hinblick auf den Martinstag ausgewertet. Gesichtet wurden weit mehr Predigtsammlungen, doch beschränkten sich viele auf Sonntage und Herrenfesttage, wohingegen die Heiligenfesttage ausgespart blieben. Dabei weist der untersuchte Bestand einen deutlichen Schwerpunkt im süddeutschen Raum auf, so wie er sich in den Universitätsbibliotheken von Freiburg, München und Regensburg erhalten hat. Insofern lassen sich die Befunde nicht ohne Weiteres generalisieren. In dem untersuchten Bestand zeichnen sich jedoch in der Art und Weise, wie die Lichtmetaphorik der Tagesperikope von den Predigern ausgelegt wurde, deutliche zeitbedingte Tendenzen ab. Zunächst einmal kann festgestellt werden, dass viele, wenn auch keineswegs alle Prediger die Martinstagsperikope oder eine Parallelstelle zum Ausgangspunkt für ihre jeweiligen Ausführungen gewählt haben. Überraschend war ferner, dass die meisten Prediger noch bis zum ausgehenden 17. Jahrhundert der älteren Martinstagsperikope Lukas 12,35–40 den Vorzug gaben, obwohl das Missale Romanum von 1570 eigentlich Lukas 11,33–36 präferierte. Erst im 18. Jahrhundert setzte sich die im Missale Romanum vorgesehene Tageslesung bei den Predigern durch. Fünf dieser Martinstagpredigten sollen im Hinblick auf die Lichtermetaphorik in chronologischer Abfolge vorgestellt werden.

1) *Melchior de Fabris* „Von der Martins Gans“ (1595)

Da ist zuerst Melchior de Fabris eingangs erwähnte Predigt „Von der Martins Gans“ aus dem Jahre 1595.<sup>23</sup> Ganz im Geist der katholischen Gegenreformation betrauert Fabris zunächst „die grosse Finsternuß / so laider etlich vil Jar / an der Sonnen deß Hayligen Evangeliumbs / an dem Mon der Catholischen Kirchen / an den Sternen der selbigen Vorsteher / ja an dem Firmament der gantzen Christenheit sich erzaigt“.<sup>24</sup>

Daraufhin versucht Fabris zu ergründen, wo der Ursprung des Martinsgans-Essens zu suchen sei. Dazu geht er von der Tagesperikope Lukas 12,35 aus. Zur Wahrnehmung „aller gefahr“ bedürfe es „aines güten Liechts“.<sup>25</sup> Christus habe die Menschen mit Blick auf die Gefahren dazu ermahnt, „brinnende Liechter in ewren Henden“<sup>26</sup> zu halten. Diese Lichter interpretierte Fabris als das „Licht des Glaubens“, so dass die Gläubigen Christus als „das ware Liecht / so alle Menschen zü erleichten in die Welt kommen“, erkennen können.<sup>27</sup> Dies ist eine deutliche Anspielung auf Christus, der als das Licht der Welt an Weihnachten erwartet wird. Ein Bezug zu Weihnachten war insofern gegeben, weil nach dem Martinstag vielfach die vorweihnachtliche Fastenzeit begann, wodurch diesem Fest eine ähnliche Bedeutung zukam wie der Fastnacht vor Beginn der österlichen Fastenzeit.<sup>28</sup> Neben dem Licht des Glaubens thematisiert Fabris daraufhin noch das Licht der Hoffnung und das Licht der christlichen Nächstenliebe. Es sind die klassischen christlichen Tugenden, die der gute Christ in Abwehr aller Gefahren leuchten lassen soll.

Damit ist jedoch immer noch nicht erklärt, warum gerade die Gans „ymb Martini von menigklich so gern genossen wirt“<sup>29</sup>. Dies sieht Fabris darin begründet, dass die Gans schon in der antiken Literatur – beispielsweise bei Plinius, Aristoteles und Plutarch – als Inbegriff eines wachsamem Tieres galt. Die Gans verkörpert für Fabris wie kein anderes Tier das Wachsamsein und dies sei der Kerngedanke des Tagesevangeliums. Wie die Gans stets ein Auge auf die Erde und ein Auge gegen den Himmel richte, solle es auch ein

23 *Fabris* (wie Anm. 1). Eine zweite Ausgabe erschien im Jahre 1596.

24 Ebd., S. 1.

25 Ebd., S. 8.

26 Ebd., S. 8.

27 Ebd., S. 8.

28 Vgl. *Moser, Dietz-Rüdiger*: „So leuchtet euer Licht vor den Menschen“. Die Licherumzüge des Martinstages und andere Bräuche am Vorabend der alten Weihnachtsfastenzeit. In: Ders.: *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen*. Graz/Wien/Köln 1993, S. 27–36, hier bes. S. 27–28.

29 *Fabris* (wie Anm. 1), S. 15.

guter Gläubiger tun. Wobei dahingestellt bleiben mag, ob Fabris Deutung des Martinsgansessens, das sich seit etwa dem 14. Jahrhundert nachweisen lässt, der historischen Realität entspricht, einer Realität, die auch dadurch beeinflusst war, dass an Martini Gänse geschlachtet wurden, deren Verzehr in der vorweihnachtlichen Fastenzeit verboten war.<sup>30</sup>

Ebenso im gegenreformatorischen Sinn interpretierte Fabris das Licht des am Martinstag gelesenen Evangeliums als das Licht des wahren katholischen Glaubens, ganz im Kontrast zur eingangs angedeuteten Finsternis des protestantischen Glaubens. Den Evangelientext verstand Fabris zugleich als Aufforderung – wie Gänse – wachsam zu sein gegenüber allen Gefahren, denen sich der katholische Gläubige im Alltag ausgesetzt sah.

## 2) Martin Eisengreins „*Postilla de Sanctis*“ (1601)

Auch der Kontroverstheologe Martin Eisengrein (1535–1578), von 1568 bis 1569 kaiserlicher Hofprediger in Wien, wählte in seiner posthum veröffentlichten „*Postilla de Sanctis*“ von 1601 die Perikope Lukas 12,35 als Ausgangspunkt für seine Ausführungen zum Martinstag:<sup>31</sup>

„Breñende Liechter halté wir in den Haenden / wañ wir durch gute Werck dem nechsté Exempel deß Lichts fuertragen: Also sol euer Liecht scheinen / spricht Christus / vor den Menschen: damit sie sehen euere gute Werck / und preisen den Vatter der im Himel ist. Nun sagt aber Christus im heutigen Evangelio nit / daß wir sollen ein Liecht in Haenden tragen / sondern Liechter / und deren seynd fuernemlich drey.“<sup>32</sup>

Die brennenden Lichter des Evangeliums interpretierte Eisengrein als Sinnbild der christlichen Nächstenliebe. Genauer gesagt sind es drei Lichter, die der katholische Gläubige leuchten lassen soll: nämlich das Licht der guten Absicht („*Lucerna purae intentionis*“), das Licht der christlichen Nachfolge („*Lucerna pedibus meis Verbú tuum*“) und das Licht des rechten Lebenswandels („*Lucerna honestae conversationis*“). In Martin sieht der Prediger ein leuchtendes Vorbild christlicher Nächstenliebe und fordert

30 Der „älteste“ Beleg, wonach Othelric von Svalenberg im Jahre 1171 den Korveyer Mönchen zum Martinsfest eine silberne Gans geschenkt habe, gilt heute als fragwürdig, da er erst in den kompilierten Klosterannalen des Anton von Schnakenburg (gest. 1476) auftaucht. Vgl. *Clemens* (wie Anm. 6), S. 1; *Meisen* (wie Anm. 6), S. 78.

31 *Eysengrein, Martin: Postilla / de Sanctis*. Das ist Christliche / wahre / Evangelische Predigen unnd Außlegung aller Fest und Feyertaeg durch das gantze Jahr [...]. Meyntz MDCL.

32 Ebd., S. 298.

deshalb seine Zuhörer (Leser) dazu auf, durch gute Werke und ein entsprechendes Verhalten ihr Licht leuchten zu lassen. Hier kommt ein gegenreformatorisch barockes Verständnis zum Ausdruck, das im Licht des Martinstags-Evangeliums ein allegorisches Sinnbild für einen vorbildlichen christlichen Lebenswandel sieht.

### 3) *Blasius Hillers „Praktische Predigten für das Landvolk“ (1792)*

Ein zeitlicher Sprung führt in das Jahr 1792, als der schwäbische Welpriester Blasius Christian Hiller (geb. 1745) seine „Praktischen Predigten für das Landvolk“ veröffentlichte.<sup>33</sup> Anders als Fabris und Eisengrein geht Hiller von Lukas 11,33 aus und erläutert gleich zu Beginn, dass für ihn das Licht des Evangeliums „den Glauben“ verkörpere. Dieses Licht des Glaubens solle man gut sichtbar auf einen Leuchter und damit öffentlich zur Schau stellen:

„Herr! dein Wort ist meinen Füßen eine Laterne, und meinen Fußsteigen ein Licht. Wie nämlich das Licht die Finsternisse vertreibt, und einem bey der Nacht Reisenden zeigt, wo er gehen muß, damit er sich nicht verirre; so vertreibt auch das übernatürliche Licht des Glaubens die Finsternisse des Verstandes, und zündet einem christlichen Wanderer, damit er den rechten Weg zu seinem himmlischen Vaterlande nicht verfehle.“<sup>34</sup>

Wer mit der Lichtmetaphorik der Zeit vertraut ist und sich dessen Bedeutung für die Aufklärer vor Augen hält, versteht, worauf Hiller anspielt. Denn das übernatürliche Licht des wahren Glaubens ist seiner Ansicht nach imstande, die verstandesbetonte Finsternis der Aufklärung zu vertreiben. Für Hiller stellt nicht die Aufklärung, sondern der christliche Glaube das wahre Licht dar, das den christlichen Wanderer auf den richtigen Weg zum himmlischen Vaterland führt. Dazu empfiehlt Hiller, dem Vorbild des heiligen Martin zu folgen, dem Gott „das Licht des Glaubens aufgehen“ ließ, das ihn „aus den Finsternissen des Heidenthums herausführte“.<sup>35</sup> Damit zieht Hiller eine Parallele zwischen dem Heidentum der Spätantike und der Aufklärung seiner Zeit. Denn durch die Aufklärer sei die Gefahr eines erneuten Heidentums entstanden und so kritisiert er auch den zunehmend verweltlichten und auf einen diesseitigen Lebensgenuss ausgerichteten Lebensstil seiner Zeitgenossen.

---

33 Hiller, *Blasius C.*: *Praktische Predigten für das Landvolk*, auf die Festtage des ganzen Jahres. 2. Jg. Augsburg 1792, hier S. 545–569 („Am Feste des heiligen Bischofes Martinus“).

34 Ebd., S. 545–546.

35 Ebd., S. 548.

„Die mehresten Reichen verbergen das Licht des Glaubens unter den Metzen, und laufen den glitzenden Irrlicht nach, das ihnen Mamon der Gott der Reichthum aufgesteckt hat.“<sup>36</sup>

Ganz dem Topos vom breiten und vom schmalen Weg folgend, erläutert Hiller, dass „das Licht des Glaubens auf dem [schmalen] Wege, der mit den mageren Dornen der Armuth verwachsen ist“, leichter den Weg zu Gott weist, wie das Licht „auf dem [breiten] Wege, der mit Blumen des Reichthums übersät ist“.<sup>37</sup> Der wahre Reichtum Martins habe aus „Tugenden und Verdiensten“ bestanden, weshalb Hiller dazu auffordert: „Ohne verweilen in seine [Martins] Fußstapfen [zu] treten!“<sup>38</sup>

Die Aufforderung Hillers, am Martinstag sein Licht leuchten zu lassen und in die Fußspuren des heiligen Martin zu treten, besaß einen deutlich aufklärungskritischen Charakter.<sup>39</sup> Die Brisanz der Thematik lag darin, dass durch die aufklärerischen Reformen in den meisten süddeutschen Territorien die Zahl der Feiertage – darunter auch der Martinstag – drastisch reduziert worden war, um die Wirtschaftskraft zu erhöhen. Wenn Hiller sich ausdrücklich an das Landvolk wandte und dieses am nicht mehr offiziell arbeitsfreien Martinstag aufforderte, das Licht des christlichen Glaubens leuchten zu lassen, kam den Martinslichtern ein demonstrativer Charakter zu.

#### 4) Gottlieb Ackermanns „Katechetische Predigten“ (1802)

Fast zeitgleich mit Hiller gab es allerdings auch Prediger, die von einer aufklärerischen Grundhaltung ausgehend den gleichen Evangelientext ganz anders auslegten. So zum Beispiel Gottlieb Ackermann in seinen „Katechetischen Predigten“ von 1802.<sup>40</sup> Ähnlich wie Hiller spielt auch Ackermann zunächst auf die Vita des Heiligen an und spricht davon, dass Martin ja „selbst Anfangs in den Finsternissen des Heydenthums geboren und erzogen“ worden sei, dass aber „das Licht des Evangeliums [...] ihn frühzeitig erleuchtet“ habe.<sup>41</sup>

---

36 Ebd., S. 547.

37 Ebd., S. 546.

38 Ebd., S. 565.

39 Vgl. *Drascek, Daniel*: Der Papstbesuch in Wien und Augsburg 1782. Zum Wandel spätbarocker Alltags- und Frömmigkeitskultur unter dem Einfluß süddeutscher Gegenauflärer. In: Burkhart Lauterbach/Christoph Köck (Hg.): *Volkskundliche Fallstudien. Profile empirischer Kulturforschung heute*. Münster/New York/München/Berlin 1998 (Münchner Beiträge zur Volkskunde; Bd. 22), S. 25–44.

40 *Ackermann, Gottlieb*: *Katechetische Predigten über den innerlichen und äusserlichen Gottesdienst mit Rücksicht auf die Sonn- und Festtageevangelien*. Bd. 2. München 1802, S. 463–476.

41 Ebd., S. 463–364.

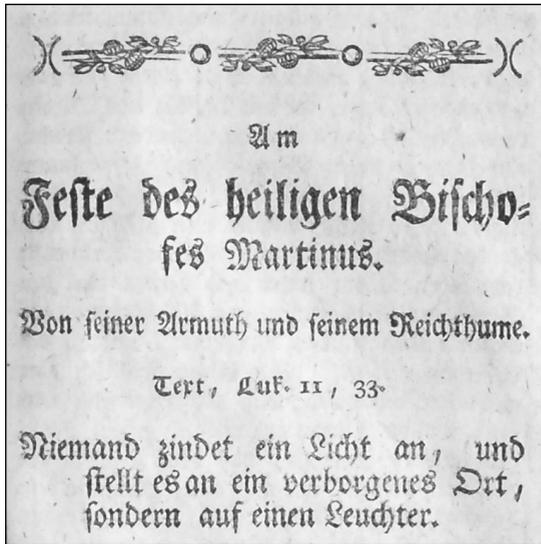


Abb. 3:  
Predigt „Am Feste des heiligen Bischofes Martinus“ von Blasius Hiller. Nachweis: Blasius Hiller: Praktische Predigten für das Landvolk, auf die Festtage des ganzen Jahres. Augsburg 1792, S. 545.

„Da fieng dann das Licht seiner Tugenden, besonders seiner Nächstenliebe und Barmherzigkeit, an, um ihn herum sehr helle zu leuchten. Darum ward dieß Licht unter dem Scheffel hervorgezogen, und auf den Leuchter gestellt. Martinus ward zum Bischofen ernannt. Das war ein ihm angemessener Wirkungskreis, so sein Licht leuchten konnte. Auf diesem Posten zerstreute Er die Finsternisse des heidnischen Aberglaubens, und zündete das Licht des Evangeliums an.“<sup>42</sup>

Das in Lukas 11,33 angesprochene Licht ist für Ackermann das Licht des Evangeliums, das den heiligen Martin frühzeitig erleuchtet, zu einem tugend-samen Lebenswandel geführt und so auf die Umgebung ausgestrahlt habe. Dann aber zieht Ackermann mit Blick auf den heidnischen Aberglauben zur Zeit Martins und den Aberglauben seiner Zeit eine von seiner aufklärerischen Grundhaltung her ganz andere Schlussfolgerung als Hiller.

„Jammerschade wäre es nun, meine geliebten Christen! wenn itzt die Mühe dieses heiligen Mannes und so vieler anderer Jünger des Herrn und Glaubensprediger vereitelt, wenn das helle Licht des christlichen Glaubens, das unter uns ist angezündet worden, durch finstere Vorurtheile und durch blendenden Aberglauben verdunkelt würde. Und doch ist es, leider so.“<sup>43</sup>

42 Ebd., S. 464.

43 Ebd., S. 464–465.

Das helle Licht des Evangeliums sieht Ackermann im frühen 19. Jahrhundert durch finstere Vorurteile und Aberglauben massiv gefährdet. Resignativ fügt der Prediger hinzu, dass auf diese Weise das Werk des heiligen Martin und vieler anderer Glaubensprediger vereitelt werde.

(5) *Joachim Edlen von Richtenburgs „Die sonn- und festtäglichen Evangelien“ (1834)*

Als letztes Beispiel soll auf Joachim Edlen von Richtenburgs „Die sonn- und festtäglichen Evangelien“ von 1834 eingegangen werden.<sup>44</sup> Wiederum von Lukas 11,33 ausgehend, verkörpert für Richtenburg das im Evangelium angesprochene Licht eine primär innere Qualität des Menschen:

„Das Licht deines Leibes ist dein Auge. Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib erleuchtet seyn; wenn es aber schalkhaft ist, so wird auch dein Leib finster seyn. Sieh also zu, daß das Licht, das in dir ist, und nichts Finsteres an sich hat, so wird das Ganze erleuchtet seyn, und dich erhellen wie das Leuchten des Blitzes.“<sup>45</sup>

Es gibt demnach Menschen, die die „heilige Einfalt“ besitzen oder den christlichen Glauben so in sich aufgenommen haben, dass sie ihre Umgebung gleichsam erstrahlen lassen. Zu diesen Menschen gehörte auch der heilige Martin, dessen vorbildlich „helles Licht“ zur Nachahmung herausfordert. Den romantischen Idealvorstellungen von verinnerlichten Werten folgend, versinnbildlicht für Richtenburg das im Evangelium des Martinstages beschriebene Licht verinnerlichte christliche Werte.

Man könnte nun die Belegreihe von Martinstagpredigten durch die Jahrhunderte weiter verdichten und bis an die Gegenwart heranführen, wo jedoch seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer seltener auf die Lucerna-Perikopen Bezug genommen wird. Dafür werden häufig die von Kindergärten und Schulen durchgeführten Martinsspiele und Laternenumzüge thematisiert – wobei die Martinslaternen ganz real in einem elementaren Bezug zur Dunkelheit der herbstlichen Jahreszeit gesehen werden, im übertragenen Sinn aber auch als ein göttliches Licht, das dem Gläubigen den Weg weist.

---

44 Vgl. *Richtenburg, Joachim Edlen von: Die sonn- und festtäglichen Evangelien nach der Auslegung der heiligen Väter. Augsburg 1834, S. 446–448.*

45 Ebd., S. 446.

### *Lichtmetaphorik und neuzeitliche Brauchpraxis*

Es geht in diesem Beitrag, auch wenn dies naheliegen mag, nicht um den Nachweis eines unmittelbaren Bezuges zwischen Perikopenordnung und Brauchpraxis. Vielmehr geht es um ein reflektierteres Verständnis für die sinnbildhafte Bedeutung szenischer Brauchpraxen im kulturellen Kontext der jeweiligen Zeit. In der Brauchpraxis des Martinstages besitzt Licht – sei es in Form von Lampen, Feuer oder Laternen – seit Jahrhunderten eine zentrale Bedeutung. Hierfür wäre eine möglichst dichte Beschreibung der einzelnen Brauchphänomene extrem wichtig. Jedoch vermitteln die meisten historischen Quellen, aber auch die meisten heutigen Beschreibungen von Martinsbräuchen ein nur sehr rudimentäres (meist rein phänomenologisches) Bild, das kaum zu einem vertieften Verständnis von Bräuchen beiträgt.<sup>46</sup>

Worin aber könnte beispielsweise der innere Zusammenhang der unterschiedlichen Lichterbräuche am Martinstag bestehen? Von anthropologischen Konstanten wird man in diesem Fall kaum reden können, und eine Reduktion des Phänomens auf die herbstliche Dunkelheit scheint allzu vordergründig. Dies würde auch der Ansicht des eingangs zitierten Melchior de Fabris völlig widersprechen, der die Überzeugung vertrat, dass seine Vorfahren viele äußerliche Zeremonien praktiziert haben, durch die „sy züerinnerung der innerlichen vnd Gaistlichen ermanet wurden“ und dass ihnen das Wort Gottes „gleich in dem werck fürgestellt“ wurde, so dass „ihr gedechtnus darmit gesterckt werde“.<sup>47</sup> Demnach könnte man auch bei den Lichterbräuchen am Martinstag bestimmte Funktionen und Bedeutungen erwarten.

Im Hinblick auf eine inhaltliche und rituelle Kohärenz ist bei den Bräuchen des Martinstages sicher auch an eine religiöse Dimension zu denken. Tatsächlich waren es zwei Bibelstellen, die entsprechend der kirchlichen Perikopenordnungen über Jahrhunderte hinweg das Thema Licht in den Mittelpunkt der Schriftlesung am Martinstag und einer entsprechenden Predigtpraxis stellten. Insofern könnte man die Perikopenordnung als eine Konstante verstehen, die jenen Hintergrund bildete, vor dem sich an verschiedenen Orten unterschiedliche Lichterbräuche ausgebildet haben.

Allerdings haben die untersuchten Martinstagpredigten gezeigt, dass auch wenn die in den Perikopenordnungen festgelegten Lesungen aus der Bibel

---

46 Vgl. *Drascek, Daniel: Regionale Brauchkulturen als Ausdruck der Moderne? „Lebendige“ Bräuche und „zeitgemäße“ Brauchpflege.* In: *Oberviechtacher Heimatkundliche Beiträge. Doktor-Eisenbarth- und Stadtmuseum Oberviechtach. Bd. 7 (Sonderband).* Oberviechtach 2008, S. 89–111.

47 *Fabris* (wie Anm. 1), S. 1.



Abb. 4: „Das Martinsfest in Düsseldorf“. Nachweis: O. Frhr. von Reinsberg-Düringsfeld: Das festliche Jahr. In Sitten, Gebräuchen und Festen der Germanischen Völker. Leipzig 1863, S. 342 und 343.

lange Zeit gleich geblieben sind, die Bedeutung des dort angesprochenen Lichtes doch einem starken kulturellen Wertigkeitswandel unterworfen war. Das Licht der Martinstag-Perikope konnte als Zeichen des wahren katholischen Glaubens verstanden werden, das es demonstrativ gegen Andersgläubige zur Schau zu stellen gilt, aber auch als Zeichen gegen aufklärerische Reformen und gegen eine Profanisierung des Alltags oder als Zeichen verinnerlichter christlicher Werte. Dementsprechend ist auch in der Brauchpraxis mit einem laufenden Bedeutungswandel zu rechnen, selbst wenn sich die soziale Gruppe der Brauchträger, die von ihnen verwendeten Requisiten, der Handlungsablauf oder die Performanz scheinbar kaum verändert haben.

Das letzte Wort mag dem berühmten Obermarchtaler Prediger Sebastian Sailer (1714–1777) gehören, der über den Sinn der eingangs erwähnten Martinsgans im Jahre 1770 schrieb:

„Dieweil jeder heut ißt seine Gans, bleibt aber selber eine, wenn er jetzt nicht weiß, wie viel sich von einer Gans lernen läßt! Und nun sei der Friede des Herrn mit Euch, und so auch mit Eurer Martinsgans; gedenket nicht bloß

des Bratens und des süßen Mostes, sondern vor allen Dingen der Tugenden der Gänse, schämt Euch, von Gänsen Euch übertreffen zu lassen, und ahmt ihnen nach und dazu sage ich Amen!<sup>48</sup>

---

48 Zit. nach *Albers, Johann Heinrich*: Festpostille und Festchronik. Aufsätze und Vorträge über Ursprung, Entwicklung und Bedeutung aller Feste, Feier- und Heiligtage des Jahres nebst Erklärungen der damit verbundenen Sagen, Sitten und Gebräuche. 2. Aufl. Stuttgart 1907, S. 292.

*László Lukács*

## Befunde und Belege zur Verbreitung des Christbaums im Karpatenbecken

### *Vorbemerkung*

Das Aufstellen des Christbaums ist ein internationaler Brauch geworden, der für alle gesellschaftlichen Schichten charakteristisch ist, für die Familie, öffentliche Plätze und öffentliche Gebäude von der Kirche bis zum Kindergarten. Als Symbol, das in seiner Bedeutung weit über den eigentlich christlichen Gehalt des Weihnachtsfestes hinausreicht, ist er in unserem Bewusstsein zum Hauptelement des weihnachtlichen Brauchkomplexes geworden und hat seinen festen Platz in der Alltagswirklichkeit eingenommen – man denke nur an seine Dominanz in Massenmedien und Werbung. Ohne den Christbaum wäre die Weihnachtsfeier im größten Teil Europas, und so auch im Karpatenbecken, heute unvorstellbar.

Mit welchen Faktoren lässt sich diese „Karriere“ des Christbaums erläutern und erklären? Wie hat sich diese Verbreitung historisch angebahnt? Wie hat dieser neue Brauch mit den lokalen Bräuchen interagiert? Welche Varianten gab und gibt es?

Um diese Fragen für die *Region des Karpatenbeckens* zu beantworten, wurden die verschiedensten Quellen – vor allem Kartenmaterial aus Atlas-Erhebungen, aber auch Tagebücher, Reiseberichte und Biographien – ausgewertet; diese Daten habe ich darüber hinaus durch Interviews mit Zeitzeugen zu verifizieren versucht. Ergebnisse dieser Untersuchungen sollen im folgenden Beitrag vorgestellt werden.<sup>1</sup>

---

1 Dieser Text entstand im Rahmen eines von der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, Bonn, unterstützten Forschungsstipendiums am Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, Freiburg im Sommersemester 2008. Er beruht teilweise auf der Dissertationsschrift, die der Verfasser an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften vorgelegt hat. (Editorische Anmerkung: Ortsnamen wurden gegebenenfalls in den drei Sprachen ungarisch, rumänisch und deutsch ausgeschrieben. Zur besseren geographischen Orientierung wurde jeweils der heutige Verwaltungsbezirk (Komitat oder Kreis) mit angegeben.)

*Ausgewählte frühe Belege von Christbäumen verschiedener Formen im Karpatenbecken:*

*a) Ostösterreich und nordwestliches Pannonisches Tiefland;  
Adlige, Pfarrer und Bürger als Initiatoren*

Der Schwerpunkt der frühen Erscheinung des Christbaumes befindet sich, nach den Angaben des Österreichischen Volkskundeatlas' (ÖVA), in Ostösterreich, wo sich die anzeigenden Belegsorte langsam aber sicher anhäufen, besonders nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, und besonders in Wien und Umgebung. Hier hatte die aus Deutschland stammende Gemahlin des Erzherzogs Karl, Henriette von Nassau-Weilburg, schon im Jahr 1816 einen Christbaum aufstellen lassen. In Graz war schon früher, 1813, dank der deutschen Flüchtlinge der napoleonischen Kriege (die zumeist evangelische Beamte waren), ein Christbaum zu finden. Damit wäre vielleicht auch die frühe Verbreitung des Christbaums in Südösterreich zu erklären. Von Wien aus konnte er sich schnell und leicht in Richtung Westen im Donautal bis zur Enns-Grenze, nach Korneuburg, Tulln, Krems, Melk und Amstetten verbreiten. Sehr schnell hat er sich auch im nördlichen Teil Niederösterreichs, im heutigen Burgenland, in der Oststeiermark und in Ostkärnten (Wolfsberg und Umgebung) verbreitet. Im Burgenland können wir an den Einfluss einiger Hochadelsfamilien (der Eszterházys, Battyánys und Erdödy's), aber auch an den Einfluss einer früheren Form des Weihnachtsbaumes denken: an den hier sehr populären, von der Decke hängenden Baum. Dieser hat sich unabhängig von dem von den oberen Gesellschaftsschichten übernommenen, *stehenden* und mit Kerzen beleuchteten Tannenbaum entwickelt.

In Buda und Pest ließen als erste die verwandtschaftlich-gesellschaftlich mit Wien verbundenen Aristokratenfamilien Ende der 1820er Jahre den Christbaum aufstellen. Im Jahrzehnt des Wiener Kongresses war es für die ungarischen Aristokratenfamilien (Eszterházy, Batthyány, Erdödy, Pálffy) noch üblich, den Winter in ihren Wiener Palais zu verbringen, so haben sie die Nachrichten von den ersten Wiener Christbäumen wohl mitbekommen. In Wien haben sie als eingeladene Gäste wahrscheinlich auch welche gesehen, vielleicht auch noch welche aufgestellt. In der Reformzeit (1825–1848) hat sich die Lage bereits verändert: Immer mehr Aristokratenfamilien lassen Palais im sich entwickelnden Pest bauen, wo sie auch an der nationalen Erneuerungsbewegung Ungarns gesellschaftlich-politisch Anteil haben können. Die Gesellschaft der Stadt hat sich verändert, die angesiedelten Adligen, Großbürger, Künstler, Schriftsteller und gebildete Intellektuelle haben das Aufstellen des Christbaums in ihre Rituale aufgenommen, wie sie es auch in Wien getan haben. Mehrere Personen und Familien konnten bei

der Verbreitung des Christbaumes in Buda und Pest tätig gewesen sein. Die erste war Gräfin Therese Brunswick, die ihn in der Kindergartenbewegung in Wien kennengelernt und 1828 schon im Kindergarten von Christinenstadt in Buda aufgestellt hatte. Laut Baron Frigyes Podmaniczky wurde der Christbaum durch seine sächsische Mutter im Jahr 1828 eingeführt. Als dritte Initiatorin gilt die württembergische Prinzessin Maria Dorothea (Ehefrau von Palatin Joseph), die von einem Gebiet mit Christbaum 1819 nach Buda kam.<sup>2</sup> Im Jahr 1844 haben bedeutende Persönlichkeiten der ungarischen Literatur (Sándor Petőfi, Mihály Vörösmarty, József Bajza, János Erdélyi, Lajos Kuthy, Gábor Kazinczy) im Pester Haus des Redakteurs Sándor Vachott mit einem Christbaum gefeiert, wie wir es in den Memoiren der Gastgeberin lesen können:

„... Ich musste die Gesellschaft für eine Weile verlassen, erstens, weil ich fürs Abendessen dringend tischen musste, zweitens, um schön feierlich den Höhepunkt des Abends, den Christbaum vorzustellen ... Die Vorstellung des Christbaumes erfolgte vor dem Abendessen – der Christbaum wurde mit großem Beifall begrüßt, an dem, von Kerzlein beleuchtet für jeden ein kleines Geschenk hing, alle Werke von Kondor Kugler.“<sup>3</sup>

Wir wissen auch über frühere Christbäume auf dem Lande: In Fertőszentmiklós (Kom. Sopron) hat 1834 die Familie Bezerédy für ihre Tochter Flora, und für die Schulkinder hat 1855 der Pfarrer von Osli (Kom. Sopron) einen Christbaum aufgestellt.<sup>4</sup>

Die Ehefrau von Ferenc Pulszky (1848 Staatssekretär im Finanzministerium, später auswärtiger Staatssekretär), Therese Pulszky, in Wien geboren und aufgewachsen, hat nur zwei Jahre in Ungarn gelebt. Dennoch bezeichnete sie sich im Titel ihrer 1850 in London erschienenen Memoiren als eine ungarische Dame (*Memoirs of a Hungarian Lady*).<sup>5</sup> Eine einschlägige Erwähnung steht im Zusammenhang der Kriegslage im Dezember 1848: Die kaiserlichen Truppen näherten sich der Hauptstadt, und ihr Befehlshaber, Alfred zu Windisch-Graetz ließ verkünden, er würde alle Christbäume in Pest in

---

2 *Solymossy, Sándor*: A karácsonyfa története [Geschichte des Christbaumes]. In: Napkelet 8 (1930) Budapest, S. 1113–1114.

3 *Ujváry Zoltán*: Karácsony Petőfivel 1844-ben [Weihnachten mit Petőfi 1844]. Ethnica 3, Debrecen 2001, Nr. 4. S. 132.

4 *Bálint, Sándor*: Karácsony, húsvét, pünkösd [Weihnachten, Ostern, Pfingsten]. Budapest 1973, S. 36.

5 *Pulszky, Terézia*: Egy magyar hölgy emlékiratai [Erinnerungen einer ungarischen Dame]. Budapest 1986, S. 62.

Brand setzen.<sup>6</sup> Wenn er damit gedroht hat, sollten schon derzeit jede Menge Christbäume in der Hauptstadt Ungarns vorhanden gewesen sein.

In der Gegend von Eger kennen wir den Christbaum aus einer volkskundlichen Datensammlung von der Mitte des 19. Jahrhunderts an.<sup>7</sup> Im Szabadkaer Kindergarten hat als Erster Lajos Völgyi als frischgebackener Kindergärtner 1859 ein Weihnachtsbaumfest organisiert.<sup>8</sup> Zuletzt gibt es noch einen Zeitungsartikel vom Weihnachtsbaum der Gutshofknechte des Komitates Sáros aus dem Jahr 1862.<sup>9</sup>

Die frühesten kulturhistorischen Daten über die Verbreitung des Weihnachtsbaumes im Oberland beziehen sich auf die Kindergartenbewegung. Antal Rehlingen, früherer Mitarbeiter der Gräfin Therese Brunswick von Korompa, hat im Jahr 1832 im damaligen Kindergarten von Nagyszombat (Trnava/Tyrnau) einen Weihnachtsbaum aufgestellt, worüber er auch in seinem Tagebuch schrieb. Über das Christbaumfest des Tyrnauer Kindergartens hat im Januar 1836 auch die Pressburger Zeitung *Pressburger Aerenlese* berichtet.<sup>10</sup> In der Mitte des 19. Jahrhunderts tritt der Christbaum auch in den Schlössern des Oberlandes in Erscheinung. Im Alsósztrégovaer Schloss von Imre Madách (Kom. Nógrád) wurden – nach der Erinnerung des Neffen des Dichters – schon in der zweiten Hälfte der 1850er Jahre Christbäume aufgestellt.<sup>11</sup> In Albert Berzeviczys (1853–1936) Memoiren können wir über Berzevicze (Kom. Sáros), über das alte Schloss und über den Weihnachtsbaum seiner Kindheit lesen.<sup>12</sup> Die Tatsache, dass auf dem Miskolcer Markt schon im Jahr 1910 Christbäume verkauft wurden, zeugt auch von den Nord-Süd-Kontakten vor und während des Ersten Weltkriegs. Die Christbäume wurden von Sajóréde (Nordgömör) her auf die Märkte

6 Ebd., S. 284.

7 *Benedek, Katalin*: A tengeri kisasszony. Ipolyi Arnold kéziratok folklórgyűjteménye egész Magyarországról 1846–1858 [Das Meerfräulein. Handschriftliche Volksdichtungssammlung aus allen Gebieten Ungarns von Arnold Ipolyi 1846–1858]. Budapest 2006, S. 916.

8 *Völgyi, Lajos*: Karácsonyfa-ünnepély. Elemi iskolai, óvodai és családi használatra [Christbaumfest. Für Volksschulen, Kindergärten und Familien]. Budapest 1898, S. 5.

9 *Résó Ensel, Sándor*: Sáros megyei tót cselédség karácsonyfája [Christbaum der Gutshofknechte im Komitat Sáros]. In: *Nefelets* 3 (1862) Nr. 45, S. 527.

10 *Rehlingen, Antal*: A nagyszombati óvoda első hónapjai [Die ersten Monate des Kindergartens in Tyrnau]. *Őrláng* 10, Martonvásár 2005, Nr. 3–4. S. 4; *Pressburger Aehrenlese* 10 (1836) Nr. 4. S. 13–14.

11 *Balogh, Károly*: Madách Imréről elfogultan. Elhangzott a Magyar Rádió Kossuth adóján 2001-ben [Von Imre Madách angetan. Gelesen im Kossuth Sender des Ungarischen Rundfunks, 2001].

12 *Berzeviczy, Albert*: Régi emlékek. 1853–1870 [Memoiren. 1853–1870]. Budapest 1907, S. 82–84.

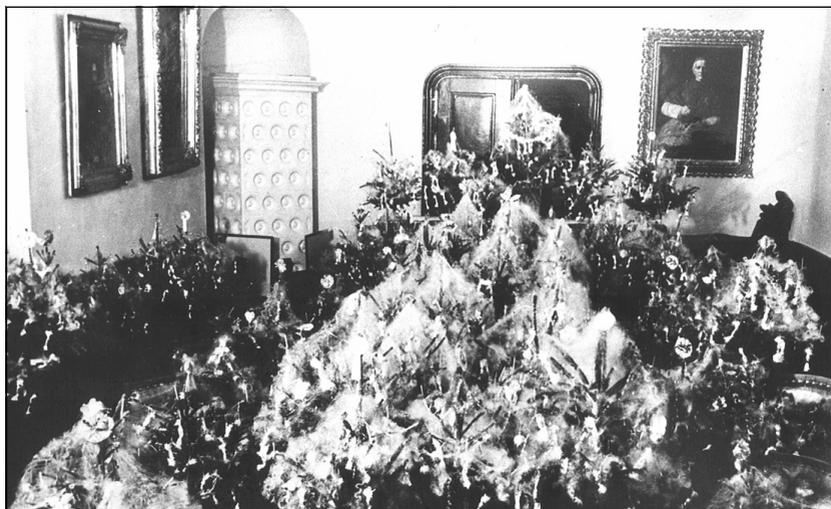


Abb. 1: Für die verwundeten Soldaten geschmückte Christbäume im Lazarett in Székesfehérvár während des Zweiten Weltkrieges, 1943.

transportiert<sup>13</sup> und sie wurden in großen Mengen verkauft. So können wir annehmen, dass sie auch zu Hause aufgestellt wurden. Unsere Annahme wird vom Atlas der Slowakischen Volkskunde bestätigt: Am Belegort Nr. 167, Sajóréde/Rejdová (im heutigen Landkreis Rozsnyó) ist der Christbaum schon vor 1918 belegt.

Die Verwendung des Christbaums hat sich in der Hauptstadt und in den Städten Transdanubiens verhältnismäßig schnell, in den Dörfern jedoch viel langsamer verbreitet. Auf dem Platz vor dem alten Pester Rathaus hat man in den 1860ern regelmäßig große Tannenmärkte abgehalten. Am 21. Dezember 1861 hat die Zeitung *Szegeder Nachrichten* davon berichtet, dass „in den vergangenen Tagen drei Schiffe voller Christbäume nach Pest ankamen“. Sobald die Eisenbahnlinien fertig wurden, hat man auch mit dem Zug Christbäume nach Pest transportiert. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts war in den ungarischen Dörfern der Christbaum hauptsächlich unter den Familien der protestantischen Seelsorger, Lehrer, Notare und Gutshofangestellten verbreitet. Unter den Bürgern wurde er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Schriftsteller und Zeichner der Kinderliteratur und illustrierten

13 *Paládi-Kovács, Attila*: Cseregyerek. Népi kapcsolatok és nyelvtanulás a régi Gömörben [Tauschkinder. Interethnische Kontakte und das Sprachstudium im alten Komitat Gömör]. *Kortárs* 26, Budapest 1982, Nr. 2, S. 313.

Zeitungen bekannt, aber auch die Weihnachtsanhänge der Zeitungen und die Weihnachtspostkarten haben eine Rolle in seiner Verbreitung gespielt.

Zsigmond Szendrey schrieb im Handbuch *Die Volkskunde des Ungarntums* über den Beginn der 1930er in Seregélyes Folgendes: „Heutzutage werden die Geschenke bei Herren- und Bürgerhäusern auf den Christbaum gehängt oder darunter gestellt, das Volk jedoch mag selbst heute noch keine Christbäume stellen.“<sup>14</sup> Vor dem Ersten Weltkrieg hat die Bevölkerung in mehreren Gemeinden des Komitats Fejér keinen Christbaum aufgestellt. In seinem 1890 erschienenen Buch *Vergangenheit und Gegenwart der reformierten Kirchengemeinde von Sárkeresztúr* hat Lajos Lévy erwähnt: „Der Christbaum ist hier noch unbekannt. Aber das Singen, Schießen und Klingel läuten ist immer noch üblich und beliebt.“<sup>15</sup>

In Sárkeresztés (ein Nachbardorf von Székesfehérvár/Stuhlweißenburg) stellte 1890 die Familie des reformierten Seelsorgers und Schriftstellers Kálmán Babay (1862–1933) zuerst einen Weihnachtsbaum auf, unter den Bewohnern jedoch wurde er erst nach dem Ersten Weltkrieg beliebt. Man vergleiche dazu die Äußerungen des reformierten Geistlichen Imre Kovács (geb. 1910) in seinen Kindheitserinnerungen:

„Bei uns war der Christbaum nicht in Brauch, so wie auch der Weihnachtsschmuck, die Kerzen und die Sternspritzer auch nicht. Bei einigen „Herrenhäusern“ und bei manchen Katholiken ja. Die katholischen Familien haben sich in irgendeiner Weise immer einige Tannenzweige aus dem Schlossgarten des Grafen angeeignet. Wir (Kalvinisten) durften das nicht, hatten aber auch keine solchen Ansprüche.“ (Seregélyes, Komitat Fejér)<sup>16</sup>

Den ersten Christbaum im Dorf konnte man ganz konkret mit den entsprechenden Personen und dem entsprechenden Jahr verbinden:

„Mein älterer Bruder Ferenc (Juhász) ist 1885 geboren. Der mit ihm gleichaltrige Sohn des Priesters Babay, der Laci, hatte einen Christbaum, als er klein war. Zuerst hatten ja solche Priester und Notare einen. Man hielt ihn für einen katholischen Weiß-nicht-Was, später hat er sich aber verbreitet.“

14 Szendrey, Zsigmond: Jeles napok [Denkwürdige Tage]. In: A magyarság néprajza [Volkskunde des Ungarntums]. Budapest O. J., Bd. 4, S. 269–285.

15 Lévy, Lajos: A sárkeresztúri református egyház múltja és jelene [Vergangenheit und Gegenwart der reformierten Pfarrgemeinde Sárkeresztúr]. Budapest 1890, S. 121.

16 Kovács, Imre: Népszokások egy Fejér megyei faluban. A karácsonyi ünnepkör Seregélyesen [Volksbräuche eines Dorfes im Komitat Weißenburg. Weihnachtsbräuche in Seregélyes]. Handschrift. König-Stephan-Museum Székesfehérvár, Volkskundliche Datensammlung 1984, Inv.-Nr. 84.16.

In Csókakő (Kom. Fejér) wurde er laut Aussagen erst später üblich: „Anscheinend hat ihn der Notar Heltay hereingebracht, er hatte zuerst einen, langsam hat man ihn aber übernommen.“ Imre Heltay war der Dorfnotar vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1913. Die allgemeineren Aussagen, die keinen konkreten Namen nennen, zeigen aber auch auf die schmale Oberschicht der Dorfgesellschaft, die das Meiste zur Verbreitung des Christbaumes beigetragen hat. In Moha (Kom. Fejér) hat man in Bezug auf den vorigen Jahrhundertbeginn erwähnt: „Zu meiner Jungferzeit gab es ihn bei Müllers- und Notarfamilien, also bei den Reichen, die Dienstmägde anstellten, bei den Ärmeren nicht. Bei den Katholiken gab es ihn öfter, als bei den Calvinisten.“ Auch in Iszkaszentgyörgy (Kom. Fejér) haben ihn zuerst die Intellektuellen, dann die reicheren, später auch die ärmeren Bauern eingeführt. Auch hier wurde betont, dass die Katholiken ihn zuerst eingeführt haben, die Calvinisten später. Trotzdem wurde die Aktivität der Katholiken in der früheren Verbreitung des Christbaumes im Komitat Fejér außer den oben erwähnten Orten nur in Seregélyes erwähnt.<sup>17</sup> Die Csákberényer Sammlung von József Gelencsér besagt: Es begann „bei der Notar- und Priesterfamilie, dann ging er von Jahr zu Jahr weiter“, um 1910 „war er nur hier und da, sehr selten zu finden.“ Das Beispiel der höheren Gesellschaftsschichten, der kirchlichen und schulischen Institutionen hat die Verbreitung des Weihnachtsbaumes und der Weihnachtsgeschenke beschleunigt.

#### *b) Siebenbürgen und die Sachsenstädte*

Den Christbaum der Siebenbürger Sachsen kennen wir aus Ferenc Pozsonys Forschungen. Ihr Bürgertum hat den Christbaum an deutschen und österreichischen Beispielen kennen gelernt und verbreitet, obwohl es in Sibiu/Nagyszeben/Hermannstadt (1827) und in Braşov/Brassó/Kronstadt (1828) gerade ein dänischer Einwanderer war, der einen kleinen, mit Kerzen geschmückten Tannenbaum mitbrachte. Der Weihnachtsbaum fand sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in den Kirchen, Schulen und davon ausgehend in den sächsischen Bauernfamilien. Attila T. Szabó hat im *Historischen Wörterbuch des siebenbürgisch-ungarischen Wortschatzes* erwähnt, dass die Verbreitung des Christbaums in Siebenbürgen erst in der

---

17 *Gelencsér, József/Lukács, László*: Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében. [Ein schöner Tag ist uns entstanden. Die Volksbräuche im Komitat Weißenburg]. Székesfehérvár 1991, S. 267–269; *Kovács Imre*: Népszokások egy Fejér megyei faluban. A karácsonyi ünnepkör Seregélyesen [Volksbräuche eines Dorfes im Komitat Weißenburg. Weihnachtsbräuche in Seregélyes]. Handschrift. König-Stephan-Museum Székesfehérvár, Volkskundliche Datensammlung 1984, Inv.-Nr. 84.16, S. 11.

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach deutschem Beispiel begonnen hatte und er dann im 20. Jahrhundert allgemein bekannt wurde.<sup>18</sup> In der Mitte des 19. Jahrhunderts taucht er auch in sächsischen evangelischen Kirchen und Schulen auf. Von den Schulen haben ihn auch die sächsischen Dörfer und Familien übernommen. In Nagykapus (Kopşa-Mare/Großkopisch, heute Kreis Sibiu) wurde 1837 in der Kirche ein Weihnachtsbaum aufgestellt. In Keresztényfalva (Cristian/Neustadt-Burzenland, heute im Kreis Braşov) haben die Schulkinder 1889 ihre Aufführung neben dem kirchlichen Christbaum dargeboten. Anfang des 20. Jahrhunderts, besonders nach dem Ersten Weltkrieg, war er schon auf den Dörfern unter den Sachsenfamilien allgemein bekannt.<sup>19</sup> Seine Verbreitung und seine einfache, ungeschmückte Form ist auch im Bericht der Weihnachtsausgabe der *Kronstädter Zeitung* über das Dorf Jaad aus dem Jahr 1934 zu lesen:

„Die kleinen, noch uneingeschulten Kinder bekommen nur selten ein kleines Bäumchen, das aber ungeschmückt und zuckerlos ist. Wie auch die anderen Gemeinden des Komitats Beszterce-Naszód ist Jaad bei seiner Überzeugung geblieben, Weihnachten (wie es früher auch anderswo üblich war) ohne Baum zu feiern, und den Heiligabend nicht als Familien- sondern als Gemeinschaftsfest zu betrachten.“<sup>20</sup>

Ferenc Pozsony betont bei seinen Äußerungen zur Verbreitung des Christbaumes und des Adventskranzes in Siebenbürgen die direkte sächsische Wirkung auf lokaler Ebene:

„In den Nachbardörfern der Sachsen und den lutheranischen Ungarndörfern des Königslandes war der Christbaum ziemlich früh erschienen und verbreitet. ... In der ganzen Weihnachtsperiode lässt sich ein sächsischer Einfluss sowohl bei der Christbaumstellung, als auch beim Adventskranz erkennen. Diese Wirkungsmechanismen funktionierten hier in Siebenbürgen hauptsächlich auf lokaler Ebene. Die Begleitungsmechanismen der Verbürgerlichung hatten wahrscheinlich zu ihrer parallelen Verbreitung geführt. Hier sind besonders die Kirche, die Schulen und der Handel wichtig gewesen.“<sup>21</sup>

18 Szabó, T. Attila: Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár [Historisches Wörterbuch des siebenbürgisch-ungarischen Wortschatzes]. Bd. 6. Budapest–Bukarest 1993, S. 173.

19 Pozsony, Ferenc: Az erdélyi szászok jeles napi szokásai [Festbräuche der Siebenbürger Sachsen]. Csíkszereda 1997, S. 238–239.

20 Lauffer, Otto: Neue Beiträge zur Geschichte des Weihnachtsbaumes. In: Zeitschrift für Volkskunde 44 (1934), S. 238.

21 Pozsony, Ferenc: Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban [Sächsischer Einfluss in den siebenbürgisch-ungarischen Festbräuchen]. Csíkszereda 1998, S. 232.

Die Sammlung von Géza Vámszer in Oltszakadát (Săcădate/Sakadat, im Kreis Sibiu) erläutert:

„Ein früherer Brauch war (schon um 1870), dass man einen großen geschmückten Weihnachtsbaum in der Schule aufstellt. Die Anwesenden singen und der Kaplan (heute der Seelsorger) teilt den Kindern Geschenke, meistens Bücher und Lehrmaterial aus. In den letzten Jahren wurde dieser Baum in der Kirche aufgestellt, selbst einige Familien schmücken einen Baum zu Hause, wie die Stadtleute.“<sup>22</sup>

In Cluj/Kolosvár/Klausenburg hat zuerst der baptistische János Rottmayer (1818–1901), Leiter der Siebenbürgischer Niederlassung des Schottischen Nationalbibelvereins, einen Weihnachtsbaum am Weihnachtsfest der Sonntagsschule Anfang der 1870er Jahre aufgestellt.<sup>23</sup> Ich habe Frau Éva Gunda-Sándor, deren Vater Lehrer des Reformierten Gymnasiums von Klausenburg war, nach ihren Weihnachtsbäumen aus den 1930ern gefragt, worauf sie in ihrem Brief (Debrecen, 08.08.2006) Folgendes antwortete:

„Die frisch gefällten Bäume wurden am Hauptplatz um die Sankt Michael-Kirche herum verkauft. Da gab es zwei Weihnachten, einmal das ‚ungarische‘, und einmal das orthodoxe, so wurden Tannenbäume nach Weihnachten wieder an die Rumänen verkauft. Der Baum und die Geschenke wurden von einem ‚Engel‘ gebracht und zu Epiphania wieder weggetragen. Wir hängten nur in rotes Papier gewickelte Salonzuckerl und rote Glaskugeln an den Baum. Das war allein unser Brauch, anderswo hängte man auch Honigkuchen und alle Arten von Bofel daran. Ich habe auch gehört, dass die Katholiken die frischen kleinen Bäume in der Vorhalle der Kirche mit dem Pfarrer segnen ließen. Zu Hause wurde er in die Zimmerecke gestellt, damit ein böser Geist ihn vor dem Engel nicht wegstehe.“

Über Vadasd (Vădaș, ein Székler-Ort, heute Teilgemeinde von Neaua im Kreis Mureș) können wir im Buch von Ferenc Székely lesen:

---

22 Vámszer, Géza: Szakadát. Egy Szeben megyei magyar szórvány [Szakadát. Eine ungarische Siedlung im Komitat Szeben]. Kolozsvár 1940, S. 119–120.

23 Bretz, Vilmos: A vasárnapi iskolák emlékeiből [Aus den Erinnerungen an Sonntagsschulen]. In: Békehírnök v. 18. November 1938, S. 331; Bányai, Jenő: Az erdélyi és az alföldi baptista misszió kezdeti korszaka [Beginn der Baptistenmission in Siebenbürgen und an der Tiefebene]. In: Theológiai Szemle 9 (1966) Nr. 1–2, S. 26–37; Szigeti, Jenő: Az újprotestáns egyházak kialakulása a XIX. században Erdélyben és a Partiumban [Ausbildung neuprotestantischer Kirchengemeinden in Siebenbürgen und Partium im 19. Jahrhundert]. In: S. Lackovits, Emőke/Szócsné Gazda, Enikő (Hg.): Népi vallásosság a Kárpát-medencében Bd. 7/1. Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007, S. 301–310.

„Der Weihnachtsbaum ist ungefähr seit den 20–30er Jahren in Brauch, aber nur bei reicheren Familien. Allgemein hat er sich erst viel später verbreitet. Nach der Verstaatlichung der Wälder 1948 war das Baumfällen für einen solchen Zweck mit einer beträchtlichen Geldstrafe zu büßen, aber in Geschäften und Niederlassungen konnte man ‚Winterbäume‘ kaufen.“<sup>24</sup>

In Makfalva (Ghindari, Kreis Mureş) hat zuerst der Apotheker Donáth in den 1920er Jahren in seinem Haus einen Christbaum aufgestellt. Auch in Havad (heute Teilgemeinde von Neaua, im heutigen Kreis Mureş) findet er sich in den 1920ern, verbreitet hat er sich allerdings erst in den 1930ern. Von da an durfte er in keiner Familie mit Kleinkindern fehlen.<sup>25</sup> Nach Mezőcsávás (Cenaşu de Cîmpie, Kreis Mureş) kam er erst nach 1940. Die Volkskundlerin Éva Demeter (Szeklerisches Nationalmuseum, Sepsiszentgyörgy-Sfintu Gheorghe) hat mich in ihrem Brief vom 26. Januar 2006 über eine Neuerung des Christbaumes, nämlich über seine Motorisierung benachrichtigt: „Bei einer Ungarischlehrerin in Nyáradszereda habe ich einen Christbaum gesehen, der an ein Fahrräderrad montiert und von einem Motor langsam herumdreht wird. Ich weiß jedoch nicht, wer diese Idee hatte und seit wann der Baum sich im Kreis herumdreht.“ In seiner Weihnachtsnovelle *Das Kind und das Feuer* beschreibt Lajos Zilahy (1891–1974) einen sich drehenden und musikmachenden Weihnachtsbaumständer aus dem bürgerlichen Milieu:

„Im dritten Zimmer stand der Weihnachtsbaum. Er war ein schöner und großer Baum, der vom Boden bis zur Decke reichte. Sein Ständer ist ein teurer Mechanismus, der aus Opas Haus, vom Dachboden stammt. Im Ständer war eine Spieluhr mit wunderschöner Musik verborgen, und diese wundersame Maschine, wenn man sie aufdrehte, ließ den gesamten Baum langsam und feierlich hin- und herdrehen.“<sup>26</sup>

In Szabéd (Săbed, Kreis Mureş) erinnerte man sich nicht an Christbäume am Anfang des 20. Jahrhunderts. In Szilágykered (Archid, im heutigen Kreis Sălaj) und Magyardéce (Cireşoiaia, Kreis Bistriţa-Năsăud) war er in den

24 *Székely, Ferenc*: Jeles napok, ünnepek, szokások Vadasdon [Denkwürdige Tage, Festbräuche in Vadasd]. Székelyudvarhely 1999, S. 20.

25 *Nagy, Ödön*: Jeles napok. Változó népi kultúra [Denkwürdige Tage. Sich verändernde Volkskultur]. In: *Nagy, Olga* (Hg.): Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon [Untersuchung der Sozialkultur in Havad]. Bukarest–Kolozsvar 2000, S. 325–326.

26 *Zilahy, Lajos*: A gyermek és a tűz. Karácsonyi történet [Das Kind und das Feuer. Eine Weihnachtsgeschichte]. In: *Háy, János* (Hg.): Magyar írók novellái [Erzählungen ungarischer Schriftsteller]. Budapest o. J., S. 96.

1930ern bei den reicheren Häusern schon bekannt.<sup>27</sup> László Barabás erreichte ähnliche Ergebnisse in Bezug auf die Verbreitung und Chronologie des Christbaumes im Salzgebiet:

„Im Salzgebiet hat man an der Jahrhundertwende sowie in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts nur spärlich Christbäume aufgestellt. Er verbreitete sich durch den Einfluss der Städte und Bürger zuerst unter den Dorfnotaren, Lehrern, Händlern, später unter den reicheren Bauern (Korond, Parajd, Szováta). Die ärmeren Familien hatten in der Zwischenkriegszeit keinen Weihnachtsbaum. In Sóvárád hat nur ein einfacher, ungeschmückter Tannenzweig den Christbaum symbolisiert. Allgemein beliebt wurde er nur in den letzten 50 Jahren.“<sup>28</sup>

Gewöhnlich haben die Fuhrmänner und Forstarbeiter aus dem Quellengebiet des Klein-Küküllő-Flusses 1–1,5 Meter hohe Tannenbäume für sich und die Nachbarschaft geholt. Ihre Kinder verkauften manchmal Tannenbäume auf dem Wochenmarkt. Hierzulande werden Weihnachtsbäume und Geschenke von Engeln gebracht. Der in einer Zimmerecke des Hauses aufgestellte Weihnachtsbaum wurde mit selbstgemachten Süßigkeiten und Kuchen geschmückt: „Aus Nüssen und Zucker kochten wir Weihnachtszucker. Wir buken den Teig, schnitten Formen daraus, diese Teigfiguren hängten wir dann an den Baum.“ – In Sóvárád kamen auch Äpfel, Nüsse, Kekse und Pogatschen an den Baum: „Mit Fingerhüten schrindeten wir den Teig, dann buken wir ihn und hängten die kleinen Pogatschen an den Baum.“ – In Atyha hat man auch Hobelspäne und Popcorn (was sie *Hahn* nannten) zum Baumschmücken benutzt. Manche Familien hängten Schleifen, die Katholiken Kerzen an den Baum.<sup>29</sup>

In Korond (Corund) erinnerte sich István Tófalvi (Erdész), dass der Christbaum in den 1920ern in Mode kam, und zwar unter den Intellektuellen, Beamten und Handelsleuten. Auch bei Ihnen, denn sein Vater war Forstmeister. Der Christbaum war von den 1940ern an allgemein beliebt.<sup>30</sup>

---

27 *Makkai, Endre/Nagy, Ödön*: Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez [Angaben zur Kenntnis unserer winterlichen Volksüberlieferungen]. Magyar Népköltési Gyűjtemény [Sammlung Ungarischer Volksdichtung], Budapest 1993, Bd. 20, S. 152, 165, 184, 227, 271, 290.

28 *Barabás, László*: Forog az esztendő kereke. Sóvidéki népszokások [Volksbräuche von Sóvidék]. Marosvásárhely 1998, S. 124.

29 Ebd., S. 124–125.

30 *István, Lajos*: Jeles napok Korondon [Volksbräuche denkwürdiger Tage in Korond]. In: *Népismereti Dolgozatok*. Bukarest 1994, S. 247.

Zsuzsanna György aus Kolozs (Cojocna/Salzgrub, Kreis Cluj), Gewährrfrau von Olga Nagy, hat bei den alten Weihnachtsbräuchen auch vom Christbaum gesprochen:

„Sie waren übergücklich, als am Abend der Engel kam. Wir hatten keinen vom Boden bis zur Decke reichenden Riesenbaum, wie heutzutage in den städtischen Wohnblocks. Mein Gatte hat 6–8 Tannenzweige gesammelt und sie mit einem Draht an einen Baum befestigt, so dass am Ende auch ich gedacht habe, er sei ein echter Weihnachtsbaum. Einige Tage früher habe ich eigenhändig Zucker gekocht, habe ihn in eingeschnittenes Seidenpapier eingewickelt, und ihn dann so an den Christbaum gebunden. Ich habe Nüsse vergoldet, mein Gatte hat Erdnüsse und rote Äpfel gebracht, diese haben wir auch an den Baum gehängt, so sah der damalige Weihnachtsbaum aus. Wir haben einfache Wachskerzen angezündet, Sternspritzer sind überhaupt nicht in Frage gekommen.“<sup>31</sup>

Balázs Csete erwähnte den Gesang und den Weihnachtsbaum aus Nyárszó (Nearşova, Kreis Cluj) aus dem Jahr 1942: „Am Weihnachtssamstag, am Heiligabend haben sich die Junggesellen des Dorfes versammelt, haben ihre Pelzmäntel genommen und sind zum Singen an alle Häuser gegangen. ... In den Fenstern schimmern die geschmückten Weihnachtsbäume bunt im Kerzenlicht. ...“<sup>32</sup>

### *Befunde aus dem Magyar Néprajzi Atlasz von 1959*

Der *Magyar Néprajzi Atlasz* (MNA [Atlas der Ungarischen Volkskultur]), herausgegeben von Barabás, ist zwischen 1987–1992 erschienen. Sein Material wurde von 1959 über ein Jahrzehnt lang gesammelt. Die 169. Fragegruppe seines Fragebogens bezieht sich auf den Weihnachtsbaum:

*Wann wurden Weihnachtsbäume zuerst aufgestellt? Seit wann ist der Weihnachtsbaum im allgemeinen Gebrauch? Wie wurde er heimisch, wer hat ihn eingeführt (die lokalen Intellektuellen, die Handwerker, aus dem Nachbardorf, aus der Stadt uws.)? Was sagt man den Kindern, wer den Christbaum bringt (das Christkindl, ein Engel usw.)? Wie heißt der Weihnachtsbaum? Ist das Beschenken der Anderen am Heiligabend in Brauch; wer beschenkt wen und womit?*

31 Nagy, *Olga*: Asszonyok könyve. Népi elbeszélések [Frauenbuch. Erzählungen von siebenbürgischen Bäuerinnen]. Budapest 1988, S. 79–80.

32 Csete, *Balázs*: Karácsonyi és újévi népszokások a kalotaszegi Nyárszón [Weihnachts- und Neujahrsbräuche in Nyárszó, Kalotaszeg]. In: *Néprajzi Közlemények* 5. Nr. 1, Budapest 1960, S. 122–134.



Abb. 2: Russische Kriegsgefangene rund um den Christbaum, Dunaharaszti, 1917.

Die Antworten, die in insgesamt 410 Belegorten des ungarischen Sprachgebietes gesammelt wurden, dienten als Grundlage zur Erstellung von drei Karten, die sich mit dem Christbaum beschäftigen. Alle drei wurden von Zsolt Csalog angefertigt.

Karte Nr. VIII/533 des MNA zeigt die Verbreitung der *Formen vor dem stehenden Christbaum* (z.B. *Weihnachtsgrünzweige*). Sie kann zusammen mit der schon untersuchten Karte Nr. 2/29 des österreichischen *Atlas* als ein Paar betrachtet werden. Im Ungarischen gibt es acht, im Österreichischen nur fünf Formen des Weihnachtszweiges. Die *vertrockneten Zweige*, die *Geranie*, die *Malve*, und der *Rosmarin* kommen als Weihnachtszweig zum Beispiel nur im Ungarischen vor, während die *hängende Tanne*, der *Wacholder*, der *Schlehdorn*, die *Mistel* und die *immergrünen Zweige* (ohne Tannen) in beiden Gebieten vorkommen. Es fällt auf den ersten Blick auf, dass die älteren Formen in Österreich auf einige gut umgrenzbare Gebiete konzentriert sind, während sie in Ungarn das Zentralgebiet des ungarischen Volkes im Karpatenbecken ausfüllen. Im Osten (in Siebenbürgen und der Moldau) erscheinen sie nur sehr spärlich. In Transdanubien war die hängende Tanne oder der Tannenzweig dominant. Außer in einem kleineren Gebiet in den Komitaten Vas und Zala, sowie einer größeren Landschaft in den Komitaten Baranya und Somogy (wo keine Vorgänger des stehenden Tannenbaumes

existierten) war in Transdanubien und in der Kleinen Ungarischen Tiefebene (auch in der Großen Schüttinsel zwischen den Flüssen Waag und Eipel) der herabhängende Christbaum charakteristisch, welchen wir schon aus dem österreichischen Atlas vom benachbarten Burgenland kennen. In ganz Transdanubien und in der ganzen Kleinen Ungarischen Tiefebene wurde seltener auch Wacholder als Christbaum benutzt. In dem an Tannenwäldern reicheren Westtransdanubien zeigt die Karte keinen Wacholder an.

In Kaposkeresztúr (Kom. Somogy) und in Gyulaj (Kom. Tolna) sind der stehenden Tanne Schlehdorn, Hagedorn oder andere Arten von stacheligen Zweigen vorausgegangen. In Ordacsehi (Kom. Somogy) waren neben dem Wacholder ebenfalls Schlehdorn, Hagedorn oder andere Arten von stacheligen Zweigen beliebt. In Mittel- und Osttransdanubien sowie in der Kleinen Ungarischen Tiefebene konnten auch seltener die Mistel, die Thuja, der Buchs, die Zeder, der Oleander oder andere immergrüne Pflanzen außer der Tanne vorkommen. Das Nördliche Mittelgebirge von der Eipel bis zur Hernád war vom Wacholder dominiert, der auch im Zwischenstromland Donau-Theiß und nördlich der Theiß zu finden war. Östlich des Hernáds, in den Komitaten Abaúj und Zemplén, im Zwischenstromland Theiß-Bodrog und in der Nyirgegend wird die Dominanz wieder von der hängenden Tanne oder dem Tannenzweig übernommen, die parallel zu der stehenden Tanne existierten. Seltener kann auch Schlehdorn, Hagedorn, andere stachelige Zweige, Mistel, die Thuja, der Buchs, die Zeder, der Oleander oder andere immergrüne Pflanzen außer der Tanne vorkommen. Östlich von Pest ganz bis Tarnaméra (Kom. Heves) gab es an den sechs Belegorten in der Tiefebene kein Zeichen von Vorgängern der stehenden Tanne. Westlich von Buda dominierten jedoch die üblichen Vorgänger (Schlehdorn, Hagedorn, andere stachelige Zweige, Mistel, die Thuja, der Buchs, die Zeder, der Oleander, Geranie, Malve oder andere immergrüne Pflanzen außer der Tanne). Für die Große Ungarische Tiefebene ist die Vermischung, die Zerstreung charakteristisch, wir sehen keine homogenen, kompakten Großgebiete auf der Karte. Im mittleren Teil war ausschließlich die stehende Tanne in Gebrauch. Entlang der Theiß und im Trans-Theiß-Gebiet waren die Thuja, der Buchs, die Zeder, der Oleander oder andere immergrüne Pflanzen außer der Tanne als Vorgänger bekannt, sowie auch eine hängende Tanne oder ein Tannenzweig. Auf dem südlichen Teil der Tiefebene (Batschka, Banat) waren die trockenen Zweige, der Schlehdorn, der Hagedorn, oder andere Arten von stacheligen Zweigen beliebt, untergeordnet waren Thuja, Buchs, Zeder, Oleander (oder andere immergrüne Pflanzen außer der Tanne), sowie der Wacholder.

Aus *Siebenbürgen* schrieb der Schriftsteller und Herderpreisträger András Sütő in seinem Buch *Anyám könnyű álmot ígér* (*Mutter verheißt leichten*

*Schlaf*) über seinen Geburtsort Pusztakamarás (Cămărașu/Kammerisdorf, Kreis Cluj): „Beim Herrn Kantor haben wir das Krippenspiel vor einen bis an die Decke reichenden wunderschön geschmückten Weihnachtsbaum gestellt.“<sup>33</sup> Das war die Zeit, in der der Autor selbst als Mittelschüler bei Krippenspielen in seinem Dorf mitmachte (1939–42).<sup>34</sup> In den 1950ern bis 60ern hat er über sein verarmtes Dorf geschrieben: „Der Christbaum: Nur ein verdürfter, verbogener Ast, der mit Stanniolpapier geschmückt ist, weil wir nichts anderes besaßen. Das war für ein kleines Enkelkind.“<sup>35</sup>

Karte Nr. VIII/535 des MNA wurde auf Grund der Frage *Wer regte die stehende Tanne als Weihnachtsbaum an?* gestaltet. Mit der Frage, zu welcher gesellschaftlichen, beruflichen und religiösen Gruppe die erste Person in der Ortschaft gehöre, die einen Christbaum aufgestellt hat, beschäftigte sich auch der schweizer und österreichische Atlas. Im MNA wurde all das auf Karten angezeigt und 15 initiatorische Gruppen wurden benannt: 1. Eingesiedelte Katholiken, 2. Lokale katholische Minderheit, 3. Katholische Soldaten, 4. Zurückkehrende Soldaten, 5. Der lokale Gutshof, 6. Die Schule, 7. Die Kirche, 8. Die lokalen Fabrikarbeiter, 9. Das Eisenbahnpersonal, 10. Die lokalen Bauern, 11. Die lokalen Handwerker, 12. Die lokalen Bergleute, 13. Die lokalen Forstarbeiter, 14. Aus den nahe liegenden Städten kommende Leute, 15. Aus den nahe liegenden Gemeinden kommende Leute. Ich habe ein Zeichen der lokalen Forstarbeiter (der Gruppe 13) nirgends finden können, trotzdem ist das gesellschaftlich-beruflich-religiöse Milieu, das das Meiste zur Verwurzelung des Christbaumes in der Gesellschaft beigetragen hat, sehr vielfältig.

Diese Karte hätte entsprechende Kommentare dringend nötig, denn aus den Antworten hätte man die Verbreitung des Christbaumes mit konkreten Personen, Namen, Familien und mit verhältnismäßig konkreten Zeitangaben verknüpfen können. Auch die Städte und Gemeinden, von denen aus sich der Christbaum verbreitete, hätten identifiziert werden können.

Auf Grund der an den ungarischen Belegorten der *Vojvodina* notierten Antworten schreibt Zsuzsanna Tátraí:

„Aus den Atlasheften lassen sich einige konkrete Daten in Bezug auf den Import und allgemeine Verbreitung des Christbaumes erschließen. Zum Beispiel hatten in Bácskerezstes, Torda, Ürményháza, Hertelendyfalva,

---

33 *Sütő, András*: Anyám könnyű álmot ígér. Naplójegyzetek [Mutter verheißt leichten Schlaf. Tagebuchnotizen]. Bukarest 1972, S. 193.

34 *Faragó, József*: Betlehemezők és kántálók Pusztakamaráson [Krippenspieler und Weihnachtssänger in Pusztakamarás]. Kolozsvár 1947, S. 18.

35 *András* (wie Anm. 33), S. 195.

Csantavér, Pacsér, Martonos und Mohol zuerst die Großbauern einen Christbaum aufgestellt. In Torontálvásárhely (Debeljača) wurde seine Verbreitung mit den einziehenden Katholiken in Verbindung gebracht; nach Ürményháza kam der Brauch vielleicht aus den benachbarten deutschen Dörfern, was auch die deutsche Bezeichnung ‚Krisztkindl‘ beweist. Die lokalen Bauernmädchen haben vor ihrer Heirat in diesen deutschen Dörfern gedient. In Ittebe hat man den ersten Tannenweihnachtsbaum um 1900 in der Dorfschule aufgestellt, dennoch war der Christbaum nicht einmal in den 1960ern allgemein verbreitet. In Bácsféketehegy (Feketić) begann seine Verbreitung im Kindergarten. In Kót hat der Lehrer, in Bácsopolya haben die Gräfin, dann die Intellektuellen die ersten Weihnachtsbäume aufgestellt.<sup>36</sup>

In Transdanubien und im Zwischenstromland Donau-Theiß können wir an der Karte große leere Flecken sehen, wo keine Antworten auf die Fragen gekommen sind. Es ist schwer zu sagen, wer als erster einen Weihnachtsbaum aufgestellt hat und wo der Christbaum schon seit etlicher Zeit in Brauch ist. In den ursprünglich reformierten Bauernsiedlungen Transdanubiens wurde der Christbaum durch ansiedelnde Katholiken etabliert. Die reformierten Einwohner haben anfangs auch entsprechende Abneigung gezeigt, wie auch der reformierte Seelsorger Imre Kovács (geb. 1910) in seinen Kindheitserinnerungen an den Christbaum in Seregélyes (Kom. Féjer-Weißenburg) weiß:

„Bei uns war der Christbaum nicht in Brauch, so wie auch der Weihnachtsschmuck, die Kerzen und die Sternspritzer auch nicht. Bei einigen ‚Herrenhäusern‘ und bei manchen Katholiken ja. Die katholischen Familien haben sich in irgendeiner Weise immer einige Tannenzweige aus dem Schlossgarten des Grafen angeeignet. Wir (Kalvinisten) durften das nicht, hatten aber auch keine solchen Bedürfnisse.“<sup>37</sup>

Die Abneigung der Reformierten und die Aktivität der Katholiken in Bezug auf die Verbreitung des Christbaumes zur Jahrhundertwende wurde auch von den Gewährspersonen in den Gemeinden des Mórer-Tales (Sárkeresztes, Moha, Iszkaszentgyörgy) betont.<sup>38</sup> Die ungarischen Calvinisten in den Szamosháter Dörfern (Kom. Szatmár) benutzten außerdem keinen

36 *Tátrai, Zsuzsanna*: Interetnikus kapcsolatok a jeles napi szokásokban [Interethnische Beziehungen in den Festbräuchen]. In: A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei 17 (1985), S. 350.

37 *Kovács, Imre*: Népszokások egy Fejér megyei faluban. A karácsonyi ünnepkör Seregélyesen [Volksbräuche eines Dorfes im Komitat Weißenburg. Weihnachtsbräuche in Seregélyes]. Handschrift. König-Sankt-Stephan-Museum Székesfehérvár, Volkskundliche Datensammlung 1984, Inv.-Nr. 84.16.

38 *Gelencsér/Lukács* (wie Anm. 17), S. 267–269.

Christbaum, weil sie ihn für einen katholischen Brauch hielten.<sup>39</sup> Auch in Beregdaróc spiegelte diese Meinung die ethnisch-religiöse Divergenz der Bewohner wider. Die reformierten Alt-Einwohner des Dorfes benutzten den Weihnachtsbaum, die neuangesiedelten griechisch-katholischen Ruthenen (Karpato-Ukrainer) nicht. Sie benutzten Weihnachtsstroh.<sup>40</sup>

Katholische Siedler waren bei der Etablierung des Christbaumes auch außerhalb Transdanubiens in der Theißecke (Tiszazug) und zusammen mit den lokalen Katholiken im Zwischenstromland Theiß-Bodrog beteiligt. Die Vielzahl der Kartenzeichen besagt, dass die lokale katholische Minderheit eine entscheidende Rolle in der Verbreitung des Christbaumes in all unseren vier Großgebieten (Transdanubien, Große Ungarische Tiefebene, Oberland, Siebenbürgen), sowie in Andrásfalva (Măneuti, Bukovina) spielte. Im Moldauer Lészped (Lespezi) hat die (katholische) Kirche, in Tatros (Tîrgu Trotuș, Kreis Bacău) hat die lokale (katholische) wohlhabende Schicht den Christbaum heimisch gemacht. Diese Schicht scheint am aktivsten zu sein. An zwei Belegorten Siebenbürgens werden die katholischen Soldaten in dieser Rolle gesehen: Sie sind in Feketelak (Lucu) zusammen mit der Schule, in Réty (Reci, Kreis Covasna) zusammen mit der lokalen katholischen Minderheit als Verbreiter des Weihnachtsbaumes aufgeführt. Natürlich waren es nicht nur katholische und siebenbürgische Soldaten, die den Christbaum in den Kasernen der gemeinsamen kaiserlichen und königlichen Regimenter, oder in der ungarischen königlichen Honvedarmee (Landwehr) kennenlernten, und dann nach ihrer Abrüstung mit diesem Erlebnis heimkehrten. In Havad (Neaua, Kreis Mureș) hat Sándor Osváth sen. berichtet, dass er einen Christbaum zum ersten Mal an der Weihnachtsfeier in der Kaserne des 9. Husarenregiments von Marosvásárhely gesehen hat.<sup>41</sup> Heimkehrende Soldaten haben auch an den drei Belegorten des Zwischenstromlandes Bodrog, sowie in Tiszaeszlár (Kom. Szabolcs), und Panyola (Kom. Szatmár) zusammen mit der lokalen katholischen Minderheit die Verbreitung des Christbaumes initiiert; an drei Belegorten (Ipolytölgyes, Komitat Hont; Parasznya, Komitat Borsod; Mikebuda, Komitat Pest) sind die Industriearbeiter, an einem (in Erdőkövesd, Komitat Heves) sind die Eisenbahner in dieser Hinsicht genannt. Bei Erdőkövesd ist der Vermerk wahrscheinlich am falschen Platz: Diese Siedlung wurde von den Eisenbahnlinien weit umfahren, so konnten dort nicht so viele Eisenbahnarbeiter leben, um in der Verbreitung des Christbaumes eine Rolle

---

39 Csűry, Bálint: Szamosháti szótár [Dialektwörterbuch der Szamoshátgegend]. Budapest, 1935, Bd. 1, S. 455.

40 Papp, Zoltán Sándor: A beregdaróci emberek élete a századfordulón [Leben der Beregdarócer Leute an der Jahrhundertwende]. Budapest 1975, S. 273.

41 Makkai/Nagy (wie Anm. 27), S. 152.

zu spielen. Die Belegorte an großen Bahnzentralen (z.B. Hatvan) könnten eher wichtig sein, da hier viele bei den Ungarischen Staatseisenbahnen (MÁV) und sogar im Budapester Ostbahnhof arbeiteten. Von ihren zentral liegenden Arbeitsplätzen brachten sie den Christbaum zu ihren Familien, Verwandten und Nachbarn.

Das lokale Bauerntum spielte eine weit größere Rolle als erwartet bei seiner Verbreitung, besonders im Süden der Großen Ungarischen Tiefebene (Batschka, Banat), aber in geringerem Maße auch in Transdanubien, in der Kleinen Ungarischen Tiefebene, im Nordosten des Oberlandes, im Trans-Theiß-Gebiet, in Siebenbürgen und sogar in der Moldau. Einige wenige Initiatoren sind ebenso im ganzen ungarischen Sprachgebiet die lokalen Handwerker, die nicht nur zu Hause, sondern auch in den Handwerkerlesekreisen Christbäume aufgestellt haben könnten. Die lokalen Bergleute wurden in den Kohleminen von Tatabánya (Bana, Kom. Komárom) und Salgótarján (Karancseskezi, Bárna, Kom. Nógrád) als Verbreiter des Weihnachtsbaumes erwähnt. In Csókakő (Kom. Fejér) haben die Holzknechte in den 1930ern vor Weihnachten immer einen Tannenzweig aus dem Wald mit nach Hause gebracht.<sup>42</sup> In Alsószentmárton haben sich die Arbeiter im Wald des Grafen Mórítz Benyovszky immer einen Tannenchristbaum aus dem Wald geholt.<sup>43</sup> Zuletzt kam der Christbaum zu mehreren Belegsorten des MNA aus den nahe liegenden Städten und Gemeinden, meistens durch die in der Stadt dienenden, dann nach Hause zurückkehrenden Mädchen (Oroszlány, Kom. Komárom),<sup>44</sup> oder in der Stadt studierenden oder von dorthin verheirateten Mädchen, aber auch durch die im Dorf arbeitenden Kindergärtnerinnen, Lehrer und Lehrerinnen.

### *Formen, Vorformen und Sorten*

Kartenblatt Nr. 2/29 des Österreichischen Volkskundeatlas (ÖVA) stellt die *verschiedenen Formen der grünen Weihnachtszweige* vor. Zwischen ihnen und dem Christbaum gibt es große Ähnlichkeiten: Denn der Christbaum ist im Grunde nichts anderes, als eines der Pflanzensymbole, die alle Feiertagsbräuche begleiten. In Österreich sind diese Zweige meistens immergrün: Tanne, Weißtanne, Waldtanne, Wacholder, Stechpalme oder Mistel.

42 *Gelencsér/Lukács* (wie Anm. 17), S. 268.

43 *Matovics, Mária*: Karácsony az alsószentmártoni sokácoknál [Weihnachten bei den Kroaten in Alsószentmárton], Handschrift. König-Stephan-Museum Székesfehérvár, Volkskundliche Datensammlung 1976, Inv.-Nr. 76.17. S. 5–7.

44 *Végyváriné Babirák, Ilona*: Oroszlány. Egy magyarországi falu legendája és igaz története [Oroszlány. Legende und wahre Geschichte eines Dorfes in Ungarn]. Oroszlány 1999, S. 380.

Dazu kommen noch die im Haus künstlich gepflanzten Getreidesorten (zum Beispiel der Luzienweizen), oder Zweige von Obstbäumen (wie der Barbarazweig), die früher einmal als Weihnachtsbäume gedient haben. Mit den letzteren beschäftigt sich der ÖVA nicht. Die Karte zeigt die Verbreitung von fünf lokalen, früheren Formen, „Vorgängern“ des im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts erschienenen und sich rasch verbreitenden Christbaumes an. Alle Formen zeigen eine gut umgrenzbare regionale Verbreitung in der südlichen und südöstlichen Hälfte Österreichs, sowie in den Alpen bis zur Landesgrenze von Salzburg und Tirol. Die ersten zwei Formen kommen nur im Burgenland vor:

*Der Schlehdorn-Christbaum.* Er wurde in 15 südburgenländischen Dörfern in den Landkreisen Güssing und Jennersdorf an der österreichisch-ungarisch-slowenischen Grenze dokumentiert. Westlich dieser Verbreitzzone in der Steiermark wird nur ein einziger in der Karte angezeigt. Er wurde im Verlauf der für den *Atlas der burgenländischen Volkskunde (ABV)* betriebenen Umfrageforschung im Jahr 1954 entdeckt (die Umfrage wurde 1958 während der Arbeiten am ÖVA noch ergänzt). Über seine Verbreitung im Burgenland hat Leopold Schmidt nach seiner Entdeckung eine Studie verfasst, und so kennen wir den Schlehdorn-Christbaum nicht nur aus Richard Wolframs Kommentaren.<sup>45</sup> Der Form und Platzierung nach gibt es zwei Varianten des Schlehdorn-Christbaumes: (A.) Er kann zitronenförmig sein und an der Zimmerdecke hängen. Die Zweige des herausgehackten Schlehdornbusches werden am oberen Ende zusammengebunden und an die Decke gehängt. An seinem Stamm wird ein Apfel, an seine Stacheln ebenso Äpfel, getrocknete Früchte, Kuchen in mehreren Formen (Vogel, Stern, Mond, Herz) und Lebkuchen gestochen oder gehängt. Auf den Fragebogen des ABV hat jemand in Inzenhof einen solchen Christbaum gezeichnet, von dessen Stacheln auch „Salonzuckerl“ hängen, ein Hungaricum, ein typisch ungarischer Christbaumschmuck. (B.) Der Schlehdorn-Christbaum kann auch bogenförmig sein. Dazu muss man zwei Schlehdornzweige in ein ausgebohrtes Brett oder in einen Haufen Rüben stechen, dann bogenförmig aneinander biegen und ihre Spitzen verbinden. Er wird genauso geschmückt wie die zitronenförmige Variante und wird ans Fenster gestellt. Im beantworteten Atlasfragebogen gibt es eine Zeichnung von einem bogenförmigen Schlehdorn-Christbaum aus Dobersdorf. Der Schlehdorn-Christbaum gilt als Vorfahre des Tannenchristbaums, er wurde schon vor dessen Verbreitung

---

45 Schmidt, Leopold: Der weihnachtliche Schlehdorn im Burgenland. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1955. Regensburg 1955, S. 180–186; Wolfram, Richard: Christbaum und Weihnachtsgrün. In: Österreichischer Volkskundeatlas. 2. Lieferung. Wien 1965, S. 13–16.

angefertigt und geschmückt. In Limbach, Oberbildein, Königsdorf und Dobersdorf war um 1900, in Urbersdorf um 1890, in Krobotek um 1914, in Heiligenkreuze im Lafnitztal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Schlehdorn-Christbaum beliebter. In Gamischdorf und Rax-Dorf wurde er auch mit Kerzen geschmückt.<sup>46</sup> Sein Überleben kann auch damit erklärt werden, dass die lokalen Wälder im Besitz von Großgrundbesitzern waren, die sie zur Weihnachtszeit bewachen ließen. Die Bauern, die keinen Wald besaßen, mussten sich mit Schlehdornbuschen begnügen. Zur Zeit der Datensammlung (1957–58) haben in Rax-Dorf die älteren Leute oder Familien, die von niemandem Christbäume bekommen oder kaufen konnten, immer noch Schlehdorn-Christbäume benutzt. Die Gewährsperson der Sammlung in Jennersdorf betonte:

„Bei den ganz armen Häusern ist der Christbaum heute noch im Grunde ein stacheliger Schlehdornzweig. In ganz armen Häusern wird als Weihnachtsbaum ein Schlehdornzweig verwendet, wie dies auch heute noch in der Umgebung üblich ist.“<sup>47</sup>

Im südlichen Teil der Großen Ungarischen Tiefebene und in einigen Orten der Vojwodina, u. a. in Szentfülöp (Bački Gračac, Filipowa) war auch der *Kronenchristbaum* oder *Stachelzweig-Christbaum* mit dem Schlehdorn-Christbaum identisch.<sup>48</sup> In Doroszló wurden nach dem Ersten Weltkrieg als Christbaum häufig Schlehdorn- oder Christusdornzweige benutzt. Leopold Schmidt hat die norddeutsche Parallele zum Schlehdorn-Christbaum erwähnt, seine Verbreitung im südlichen Teil der Großen Ungarischen Tiefebene und in der Vojwodina kannte er noch nicht.<sup>49</sup> Zehn Jahre später hat er den Schlehdorn-Christbaum mit dem Gabenständer verglichen, den die Siedler von den südwestlichen deutschen Gebieten bis nach Syrmien

46 Schmidt (wie Anm. 45), S. 181–183.

47 Wolfram (wie Anm. 45), S. 14–16.

48 Móra, István: Jeles napok [Denkwürdige Tage]. In: Néprajzi Értésítő 14 (1913), S. 88; Kovács, Endre: A karácsonyi ünnepkör népszokásai Doroszlón [Volksbräuche des weihnachtlichen Festkreises in Doroszló]. In: Cumania 14. Kecskemét 1997. S. 160; S. Kiss, Ágnes: Tüskeágú „karácsonyfa“ [Schlehdorn Christbaum]. Magyar Szó Hétvége v. 24. Dezember 2005, S. 2. Újvidék; Borús, Rózsa: Topolya népszokásai [Volksbräuche von Topolya]. Újvidék 1981, S. 80–81; Zöldy, Pál: Néprajzi apróságok Topolyán az 1900-as évek táján [Angaben zur Volkskunde von Topolya um 1900]. Handschrift. Museum für Volkskunde Budapest, Ethnologische Datensammlung, Inv.-Nr.: P. 303/1971; Zöldy, Pál: A szegényember karácsonyfája [Christbaum der armen Leute]. In: 7 Nap v. 21. Január 1972, Szabadka; Eichinger, Jakab: Weihnachtliche Sitten und Bräuche in Filipowa. In: Mesli, Paul/Schreiber, Franz/Wildmann, Georg (Hg.): Filipowa – Bild einer donauschwäbischen Gemeinde. Vierter Band: Brauchtum. Wien 1980, S. 9–10.

49 Schmidt (wie Anm. 45), S. 184.

gebracht haben. Bei den Deutschen in Slawonien, in der Batschka, im Banat, in Tolna, Baranya, Galizien, Bessarabien und in Südrussland wurde der Gabenständer am Fenster aufgestellt. Aus einem Stamm ragten Holzstümpfe heraus, worauf man Äpfel, Nüsse und getrocknete Pflaumen hängen konnte.<sup>50</sup> Wir kennen Gabenständer aus Topolya und Szentfülöp als sogenannte „Turmchristbäume“.<sup>51</sup>

Der *an der Zimmerdecke hängende Christbaum* zeigt eine weit größere regionale Verbreitung in Südostösterreich als die ersten beiden Formen. Er ist charakteristisch für das Burgenland, für den größten Teil der Steiermark (südlich der Mura-Mürz-Linie) und für Ostkärnten (Lavanttal). Einige Diasporen kommen in Kärnten und Osttirol vor. In der südöstlichen Hälfte Niederösterreichs (in der sogenannten „Buckligen Welt“) ist noch der herabhängende Christbaum typisch, ebenso wie in der benachbarten Oststeiermark und Mittelburgenland. Einige Diasporen des herabhängenden Christbaums lassen sich in Niederösterreich nördlich der Donau finden. Hier wurde der kleine, geschmückte Tannenbaum oft mit der Spitze nach oben an einem Hackennagel im Hauptbalken oder im Dachbrett befestigt. Diese Art von Christbaum ist die ältere Form in Ostösterreich, von der man im Verlauf des 20. Jahrhunderts langsam auf den stehenden Christbaum umgewechselt hat. Dieser Vorgang dauerte auch während der Sammlung für den Atlas an: es gab noch Ortschaften, wo nur herabhängende Christbäume zu finden waren, besonders in der Steiermark. Die Datensammler haben in Waldstein (Bezirk Graz) bei den Bergbauern hauptsächlich herabhängende, bei den im Tal lebenden Arbeiterfamilien stehende Christbäume gefunden. Im Burgenland gab es nur vier Belegorte, an denen ausschließlich herabhängende Christbäume zu finden waren, an den anderen hatte schon der Übergang eingesetzt oder war sogar schon abgeschlossen.<sup>52</sup>

Der herabhängende Christbaum wurde auch in den Fragebogen des ABV mit einbezogen, so wissen wir von ihm aus der Studie von Leopold Schmidt, die die Antworten aus den lokalen Belegorten aufarbeitet.<sup>53</sup> Im Bezirk Neusiedl am See (Nordburgenland) gab es nur drei Belegorte, an denen der herabhängende Christbaum schon früher vorkam. In den Bezirken Mattersburg und

---

50 *Wolfram* (wie Anm. 45), S. 15.

51 *Borús, Rózsa*: Topolya népszokásai [Volksbräuche von Topolya]. Újvidék/ Novi Sad 1981, S. 80–81; *Zöldy, Pál*: Néprajzi apróságok Topolyán az 1900-as évek táján [Angaben zur Volkskunde von Topolya um 1900]. Handschrift. Museum für Volkskunde Budapest, Ethnologische Datensammlung, Inv.-Nr. P. 303/1971, S. 53.

52 *Wolfram* (wie Anm. 45), S. 17–18.

53 *Schmidt, Leopold*: Der hängende Christbaum. Aus der Arbeit am Atlas der burgenländischen Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 66 (1963), S. 213–242.

Eisenstadt gibt es schon mehrere Anzeichen, diese zeigen jedoch nur die frühere Existenz dieses Christbaumes an. Im Mittel- und Südburgenland gibt es noch mehr Zeichen, und nicht nur für die frühere Existenz, sondern auch für den selbst zur Zeit der Datensammlung (1953–54) lebenden Gebrauch dieses Christbaums, zum Beispiel im Bezirk Oberpullendorf oder in der Heanzerei. In den Bezirken Güssing und Jennersdorf wird der Stamm des herabhängenden Christbaums gespitzt und ein Apfel darauf gestochen. Im Burgenland hatten 150 Belegorte herabhängende Christbäume, davon wurde aber nur ein halbes Dutzend „verkehrt“ aufgehängt (mit der Spitze nach unten).<sup>54</sup> Leopold Schmidt erwähnte, dass die zeitgenössische Illustration zu Johann Peter Hebels Gedicht *Die Mutter am Christabend* (1820) einen herabhängenden Christbaum darstellt.<sup>55</sup> Hier beschreibt Hebel nicht den herabhängenden Christbaum, sondern nur einen Baum, den die Mutter ins Zimmer bringt, an dem Geschenke hängen. Über den herabhängenden Christbaum können wir in einem anderen seiner alemannischen Gedichte lesen:

Der Wienechtchindli-Baum verrothet bald,  
wie alli Muetter sin im ganze Dorf.  
Do hangt e Baum, nei lueg me doch und lueg!  
In alle Näste nüt als Zuckerbrod.<sup>56</sup>

Das burgenländische Verbreitungsbild des herabhängenden Christbaums ist auch geeignet, die Richtung und die Zeit der Verbreitung des ihn ablösenden stehenden Christbaumes festzustellen. Anhand der Karte ist zu erkennen, dass der stehende Weihnachtsbaum im Burgenland von Norden nach Süden verbreitet wurde. Seine Verbreitung dauerte auch während der Datensammlung an, so war dieser Verlauf gut zu untersuchen und zu dokumentieren. Der herabhängende Weihnachtsbaum ist nicht nur in Ostösterreich, sondern auch in den mittleren und südwestlichen Regionen des deutschen Sprachgebiets (Egerland, Sachsen, Thüringen, Frankenland, Elsass, Baden, Pfalz) bekannt.<sup>57</sup> Wegen seiner Verbreitung in Ungarn und in der Slowakei beschäftigen sich auch die ungarischen und slowakischen Volkskundeatlanten mit ihm, so dass wir deren Karten neben die schon untersuchte österreichische Karte legen können.

---

54 Ebd., S. 236.

55 Ebd., S. 236.

56 Hebel, *Johann Peter*: Die Mutter am Christabend. In: Ders.: Sämtliche Werke. Erster Band: Alemannische Gedichte. Karlsruhe 1834. S. 90–94.

57 Krogmann, *Willy*: Die Wurzeln des Weihnachtsbaumes. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 13–14 (1962/1963), S. 66–68; *Handschuh, Gerhard*: Der Christbaum im fränkisch-thüringischen Raum. Aufkommen und Verbreitung eines weltweiten Brauchsymbols deutscher Weihnacht. In: *Schönere Heimat* 79 (1990) S. 219–228.



Abb. 3: Weihnachtsbäume und Luzienweizen neben der Weihnachtskrippe in der Kirche Unserer Lieben Frau der Ungarn, Székesfehérvár-Öreghegy. Aufnahme von L. Lukács, 2004.

### *„Salonzuckerl“ und andere Ornament- und Geschenkapplikationen am Christbaum*

Nach den 1930er Jahren ist das „Salonzuckerl“ als unentbehrlicher Schmuck des Christbaumes und als lang ersehnte Weihnachtssüßigkeit der Kinder auch in die Bauernhäuser eingekehrt. Sparsame Mütter haben, anstatt Salonzuckerl im Laden zu kaufen, günstigere Lösungen gefunden. Oft haben sie halbierte Würfelzucker in Salonzuckerlpapier, oder an den Seiten eingeschnittenes Papier eingepackt. In den 1950er bis 60er Jahren war immer noch (allerdings selten) unverpacktes Salonzuckerl zu kaufen. Wenn es möglich war, wurden sie in aufbewahrtes Salonzuckerlpapier eingewickelt. In Csákberény hat man mit dem Rösten und Kochen von Kristallzucker Salonzuckerl hergestellt. In Csókakő hat die Hausfrau den „Sirup der Zuckerrüben gekocht, bis er sich verdichtete.“ Man hat gemahlene Nüsse dazugegeben, die dichte Masse auf dem Brett gewalzt und mit dem Messer aufgeteilt, wenn sie sich gefestigt hatte. Dann hat man sie in Papier eingewickelt. Frau Dr. Ecsedy, Gemahlin József Ecsedys, der zwischen 1919–39 Vizegespan des Komitats Fejér war, hat vor der Weihnacht 1952 ihrer in Budapest lebenden Tochter geschrieben: „Vielleicht hab’ ich schon geschrieben, dass wir aus 3 Kilogramm Zucker Salonzuckerl gekocht haben, und zwar mit Schokoladen-, Vanille-,

und Kaffeegeschmack.“<sup>58</sup> Der nach 1945 unschuldig entehrte und um seine Rente gebrachte Vizegespan hat in Szilsárkány (Kom. Sopron) Zuflucht gefunden; von dort schreibt sein Sohn in einem Brief vom 21. November 1946: „Wir haben zweimal halb Joch Zuckerrüben, von denen wir 25–28 Kilogramm Zucker erwarten, aber wie lange wir warten müssen, weiß ich nicht. Die Hälfte des Zuckers behalten wir, die andere Hälfte verkaufen wir, so werden wir für Weihnachten und für Neujahr hoffentlich Zucker und ein bisschen Geld auftreiben können ...“.<sup>59</sup> In den 1940ern und 50ern haben die Bauern für die Abgabe von Rüben an die Zuckerwerke etwas Zucker bekommen, so konnten sie selbst während der großen Armut etwas Zucker in die Weihnachtskuchen mischen und daraus Salonzuckerl kochen. Vielleicht ist es verwunderlich, dass die Gattin des ehemaligen Vizegespans eigenhändig Salonzuckerl gekocht hat. In seiner Erzählung *Das Weihnachtsgeschenk* berichtet Zsigmond Móricz von einem ähnlichen Fall in der Bischofsstadt Vác, wo die Bürgermeistersfrau dasselbe getan hat:

„Am nächsten Morgen fingen sie sofort mit dem Zuckerlkochen an. Die Frau des Bürgermeisters bereitete mit ihren drei Töchtern eigenhändig das Seidenzuckerl zu, und packte es eigenhändig in das eigenhändig geschnittene Seidenpapier ein. So konnten sie eine riesige Schachtel mit Süßigkeiten füllen.“<sup>60</sup>

Das so zubereitete Salonzuckerl haben sie dann dem Bischof geschenkt, der in der Vorhalle des bischöflichen Palastes immer einen Weihnachtsbaum für die Armen aufgestellt hatte.

### *Besonderheiten im Komitat Fejér, Vértes-Gebirge, Ofener Bergland, Budaörs*

In Sárosd (Kom. Fejér) wurden schon in den 1880er Jahren Weihnachtsbäume aufgestellt. Die Tannenzweige wurden gestohlen, mit Kuchen behängt und an die Wand gehängt. Die Kinder bekamen Zucker, Nüsse und Kleidungsstücke geschenkt. In Sárbogárd (Kom. Fejér) gab es Christbäume schon seit Ende der 1880er Jahre. Zu Hause wurden sie mit herz-, oder sternförmigen Küchlein, Äpfel, Nüssen, Trauben, Lebkuchenfiguren beschmückt, und zu Epiphania (6. Januar) abgerissen. Auch in Sárszentmiklós kannte man

58 *Ecsedy, Judit*: Levelek Szilsárkányból 1948–1956 [Briefe aus Szilsárkány 1948–1956]. Budapest 2005, S. 46.

59 *Ecsedy* (wie Anm. 58), S. 9; Demeter, Zsófia: Dr. Ecsedy (Havranek) József töredékes visszaemlékezése [Fragmentarische Erinnerungen von Dr. József Ecsedy (Havranek)]. In: *Alba Regia* 36. Székesfehérvár 2005, S. 129.

60 *Móricz, Zsigmond*: Karácsonyi ajándék [Weihnachtsgeschenk]. In: *Háy, János* (Hg.): *Magyar írók novellái* [Novellen ungarischer Schriftsteller]. Budapest o. J., S. 264.

schon in den 1890ern den Weihnachts- und *-Zederbaum*. Kinder bekamen Bäume aufgestellt, aber sonst nichts. In TÁC (Kom. Fejér) wurden schon in den 1880ern Christbäume aufgestellt, allgemein verbreitet waren sie aber erst um die Jahrhundertwende. Sie wurden mit korb-, pantoffel- oder erdbeerförmigen Kuchen aus Lebkuchenteig geschmückt. Meine 1984 103 Jahre alte Gewährsfrau, Frau Vajda (geb. Etelka Kiss 1881) hat mir erzählt, dass es zu ihrer Kindheit in Vereb (Kom. Fejér) bei ihrer Familie schon einen Christbaum gab. Ihre Mutter backte einen vogelförmigen Kuchen, um ihn dann an den Baum zu hängen. Dazu kamen noch einige Salonzuckerl, Äpfel, Nüsse und Trauben. Ihre Eltern hatten 18 Joch Land und sieben Kinder. In VÁL (Komitat Fejer) war der Christbaum schon im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bekannt. Die Eltern schenkten ihren Kindern Äpfel, Nüsse und Zucker. Frau János Ódor (geb. 1883) hat erwähnt, dass ihre Familie in ihrer Kindheit keinen Christbaum hatte, ihre Eltern hängten ihren Zucker an eine Geranie.

Nach Csór (Kom. Fejér) kam der Weihnachtsbaum erst Anfang des 20. Jahrhunderts, viele arme Leute konnten ihn sich nicht leisten. Nur die Wohlhabenderen konnten sich einen Christbaum kaufen. Man stellte ihn nicht auf den Tisch, sondern hängte ihn mit der Spitze an den Hauptbalken.<sup>61</sup> In Enying tat man dasselbe und schmückte ihn mit Äpfeln, in Silberpapier gewickelten Nüssen, aufgefädeltem Popcorn, Salonzuckerl, Kuchen und Kerzen. Selbst unter den Slowaken in Bakonycsérnye war in der Zwischenkriegszeit der Weihnachtsbaum nur ein auf den Hauptbalken gebundener Tannenzweig, der mit Nüssen, Äpfeln und hausgemachten Waffeln geschmückt wurde. Zu Weihnachten steckte man auch hinter die Wandteller kleine Tannenzweige.

Bei der deutschsprachigen Bevölkerung des Schildgebirgedorfes Gánt (Kom. Fejér) wurden die Christbäume Anfang des letzten Jahrhunderts mit hausgekochtem Salonzuckerl, Äpfeln, mit gold- oder silberbemalten Nüssen und Trauben geschmückt. Die Eltern haben auch Spielzeuge für ihre Kinder gebastelt. Für die Mädchen nähten sie Puppen: Ihre Oberkörper wurden mit Sägemehl gefüllt und mit Leinen zusammengenäht. Ihre Gesichter, worauf man ihre Augen, Nase und Mund nähte, bestanden aus weißem Leinen. Außerdem wurden für die Puppen schöne Kleider genäht. Die Buben bekamen Husaren, aus Maisstangen gebastelte Tiere, aus Hagedorn geschnitzte Stöpselgewehre, oder Pfeifen. In VÉRTESBOGLÁR (Kom. Fejér) bestand der Christbaum vor dem Ersten Weltkrieg meistens aus Wacholder, in der

---

61 *Kisari, Sándorné*: *Örökségünk. Adatok a csóri református egyház történetéhez és a gyülekezet vallási néprajza* [Unser Erbe. Angaben zur Geschichte der reformierten Kirchengemeinde in Csór und die religiöse Volkskunde der Gemeinde]. Székesfehérvár 2000, S. 135.

Zwischenkriegszeit manchmal auch aus Fichte. Am Heiligabend trat das die Maria spielende Mädchen des Christkindlspiels mit dem geschmückten Weihnachtsbaum ins Zimmer und unterzog die die Geschenke erwartenden Kinder bestimmten Proben (mit der Frage, *ob sie fleißig beten und singen*). Zuletzt stellte sie den Weihnachtsbaum auf den Tisch und verpasste mit ihrer mit bunten Schleifen gezierten Weidenrute allen Anwesenden ordentliche Hiebe. In Vértesboglár durfte man den Weihnachtsbaum bis zum Tage der Heiligen Drei Könige nicht anfassen.<sup>62</sup> Die ärmeren Familien in Pusztavám (Kom. Fejér) konnten manchmal nur Wacholder mit Salonzuckerl, Äpfeln und in Stanniolpapier gewickelte Nüsse als Schmuck verwenden. In der evangelischen Kirche standen immer zwei Christbäume an beiden Seiten des Altars und während des Gottesdienstes am Heiligabend standen zwei Christkindl-Mädchen zwischen den Bäumen, um Gedichte vorzutragen.<sup>63</sup>

Die Weihnachtsbäume in Szár (Kom. Fejér) wurden mit roten Äpfeln, Nüssen, mit hausgemachten Backwaren, Popcorn, getrockneten Früchten, Trauben und Kerzen geschmückt. Manche ärmere Familien verwendeten statt Tanne Schlehestau als Christbaum.<sup>64</sup> Den Christbaum aus den 1930ern kennen wir aus der Beschreibung des Szárer Lehrers Ferenc Genczwein:

„Am Heiligabend stand in jedem Haus die geschmückte Tanne. Der Christbaum war der Üblichste von den Weihnachtsbräuchen, selbst vor dem zweiten Weltkrieg. Es gab wahrscheinlich kein Haus im Dorf, wo kein Christbaum stand. Die Fichte war die beliebteste Christbaumsorte, denn sie wurde – obwohl es schon damals verboten war – aus dem benachbarten Wald gebracht, kostete also kein Geld. Der Baum wurde mit den heute noch bekannten Salonzuckerl, Äpfeln, Nüssen, einigen bunten Schmuckstücken, Sternspritzern und Kerzen geschmückt. Die Kerzen wurden zuerst am Heiligabend, zuletzt zu Epiphania angezündet. Viele Familien kochten und verpackten ihre eigenen Salonzuckerl, besonders im Krieg, da sie keine kaufen konnten. Die Nüsse wurden mit silbriger Ofenfarbe geziert. Jede Familie schmückte ihr Baum auf ihre Weise. An einigen Orten machten das die Erwachsenen ohne die Kinder, zu denen sie sagten, den Baum würde das Christkindl bringen. Andere ließen den Baum mit den Krippenspielern hereinbringen, weil sie die Boten des Christkindls sind. Wieder anderswo schmückte die ganze Familie, wo die Kinder den Baum als das Geschenk

62 *Tafferner, Anton*: Vértesboglár. Egy hazai német település leírása [Vértesboglár. Eine deutsche Siedlung in Ungarn]. Budapest 1941, S. 99–107.

63 *Tafferner, Anton/Schell, Franz* (Hg.): Heimatbuch von Pusztavám und Umgebung. Geretsried 1977, S. 136–137.

64 *Burghardt-Szekeres, Klára*: Falutörténet és néphagyomány Száron [Ortsgeschichte und Volksüberlieferungen in Szár]. Szár, 1990, S. 197–199.

Christi betrachteten. Das Warten auf den Christbaum war auf jeden Fall ein freudfrohes und spannendes Ereignis. In der Familie bekamen meistens nur die Kinder Geschenke, Jeder bekam aber frohe Weihnachtswünsche.“

In Budaörs ist der Weihnachtsbaum bei Familien mit Kindern seit der Jahrhundertwende unentbehrlich. Wer es konnte, brachte eine Fichte oder einen anderen Langnadelbaum aus dem eigenen Wald vom Sonnenberg. Der wurde dann bis Weihnachten in einem kalten Raum, im Keller, Presshaus oder Schuppen aufbewahrt.<sup>65</sup> Der nur bescheiden geschmückte Christbaum war auch in Budaörs schon Anfang der 1930er Jahre verbreitet:

„Der Tannenbaum ist nur neuerdings und nicht bei allen Häusern in Brauch. Viele (besonders die armen) schmücken auch heutzutage einen Wacholderzweig (*Kraunaváitn*). Der Christbaumschmuck hat sich im Laufe der Jahre auch verändert. Früher hat man vergoldete Nüsse, Äpfel, Feigen, aufgefädeltes Popcorn oder getrocknete Pflaumen an den Baum gehängt. Da sie keinen Kerzenständer besaßen, hat man das untere Ende der Kerzen gebogen und um den Zweig herum gedreht. Das war früher. Unter dem Baum können wir eine kleine Krippe mit einer Zelluloidpuppe und ein Blumentopf, oder Teller voll grünem Weizen [für des Christkindls Esel] vorfinden. Dieser Weizen wird am Sankt Barbara-Tag gesät. In die Mitte kommt ein Ölleuchter.“<sup>66</sup>

In Nagykovácsi (Kom. Pest) wurden Wacholder- oder Tannenchristbäume mit Salonzuckerl, versilberten Nüssen und selbstgemachtem Gebäck geschmückt. Selbst in Deutschland konnten die Vertriebenen diese einfache heimische Art des Schmückens in ihrem neuen Wohnort Erfeld/Baden-Württemberg nicht ersetzen.<sup>67</sup>

### *Besonderheiten aus Siebenbürgen*

„Für uns Kinder war es ein großes Erlebnis, als unsere Eltern uns um Mitternacht aufweckten und sagten, der Engel habe den Christbaum gebracht. Mutter ließ mich niederknien und wir sangen Weihnachtslieder“ – so erinnerte sich Rozália Fekete an die Weihnachtsfeste der 1930er Jahre

---

65 *Paulovits, Teréz*: Népszokások és hagyományörzés Budaörsön [Volksbräuche und Traditionsbewahrung in Budaörs]. Budaörs 2001, S. 61.

66 *Bonomi, Jenő*: Az egyházi év Budaörs német község nyelvi és szokásanyagában [Das Kirchenjahr in Spruch und Brauch der deutschen Gemeinde Budaörs]. Budapest 1933, S. 33.

67 *Hensle, Robert*: Weihnachts- und Osternbrauchtum der Heimatvertriebenen einst und heute. In: Assion, Peter (Hg.): Ländliche Kulturformen im deutschen Südwesten. Festschrift für Heiner Heimberger. Stuttgart 1971, S. 256.

in Gyepece (kleine Siedlung der Moldauer Tschangos, rum. Pajistea, Kreis Bacău). Damals bekamen die Kinder zu dem Baum nur Zucker. Kleider brauchte man damals noch nicht zu kaufen, sie wurden von den Frauen zu Hause genäht. Von den 1940er Jahren an erhielten die Kinder auch Geschenke: Schuhe, Kleider oder Spielzeug.<sup>68</sup> In Gyimes (Ghimeş im heutigen Kreis Bacău) stellten die Frauen aus Butterteig Kuchen her und formten aus dem Teig Figuren, mit denen sie den Baum schmückten. Die Würfelzucker wurden mit heißem Eisen durchlöchert und an den Baum gebunden. Es wurden auch Äpfel, Nüsse und verschiedenförmige Zucker an den Baum gehängt.

In Volkány (Vulcan/Wolkendorf, bei Sighişoara) haben die Presbyter den kirchlichen Tannenbaum aus dem Wald geholt, ihre Frauen haben ihn dann mit Äpfeln, Nüssen, Papierschleifen und Kerzen geschmückt. In Kaca (Cața/Katzendorf, Kreis Braşov) war es in der Zwischenkriegszeit dasselbe: In der Adventszeit veranstaltete der Frauenbund des Dorfes eine Sammlung, aus deren Ertrag sie Kuchen und Süßigkeiten kauften und damit den Baum schmückten. Für die Kinder der Kirchgemeinde wurden unter dem Baum Geschenke vorbereitet, die sie aber nur nach dem vom Seelsorger inszenierten Krippenspiel bekamen. Das Gleiche geschah in Szászpentelek (Pinticu/Pintak-Tekendorf, Kreis Bistriţa-Năsăud), Kereszténysziget (Cristian/Grossau, Kreis Sibiu) und in Petres (Petriş/Petersdorf, Kreis Bistriţa-Năsăud).<sup>69</sup>

### *Übergreifende Schlussbemerkungen*

In Mitteleuropa wird heute der Weihnachtszyklus von drei Gegenständen geprägt: der Weihnachtskrippe, dem Weihnachtsbaum und dem Adventskranz. Alle drei haben sich zu verschiedenen Zeitpunkten verbreitet und sind teilweise an verschiedenen Orten dominant oder untergeordnet gewesen. Im 20. Jahrhundert ist der Christbaum bereits das Hauptmotiv, das an Heiligabend, am Höhepunkt des Festes, auftritt; so wird er zum wichtigsten Symbol für Weihnachten. Der stehende Christbaum wurde durch Diffusion von zwei Zentren aus zuerst im deutschen Sprachgebiet (Mitte des 18. Jahrhunderts), dann im 19. Jahrhundert in den anderen Ländern Mitteleuropas, so auch in Ungarn sowie in Skandinavien, im Baltikum, in England und teilweise in Frankreich etabliert. In Südeuropa war die Krippe, in Ost- und Südosteuropa waren der Weihnachtsklotz, Weihnachtstisch (Weihnachtskuchen) und

68 *Karácsony Molnár, Erika*: A karácsonyi ünnepkör szokásai Gyimesben [Weihnachtsbräuche in Gyimes]. In: A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve 25, Szekszárd 2002, S. 97.

69 *Pozsony* (wie Anm. 19), S. 238–239.



Abb. 4: Weihnachtsbäume in der Székesfehérvári Zisterzienserkirche.  
Aufnahme von L. Lukács, 2004.

„Weihnachtsstroh“ sehr verbreitet. Zwischen diesen zwei Gebieten nördlich der Alpen fand der Christbaum Verbreitung. Während seiner Verbreitung hat er seine durch innere Entwicklung entstandenen Vorgänger entweder verdrängt (wie den Weihnachtsklotz oder das Stroh), oder sie zu seinen Subkomponenten gemacht (wie die Krippe, den Luzienweizen, den Barbaraweizen und den Barbarazweig), mit denen er heutzutage gemeinsam auf dem Weihnachtstisch steht. Auf seine anderen regionalen, durch innere Entwicklung entstandenen Vorgänger (hängender Christbaum, Stachelzweig-Christbaum, Schlehdorn-Christbaum, Gabenständer) hat er ebenfalls Einfluss ausgeübt: Sie wurden reicher geschmückt. Die Geschwindigkeit und Intensität seiner Verbreitung hing auch davon ab, in welchem Maß eventuelle Vorgänger seine Einbürgerung behinderten. Während der Verbreitung haben seine Schmuckteile regionale Eigenschaften angenommen: Der Christbaumschmuck kann größtenteils am Weihnachtstisch verzehrt werden (Waffeln, Nüsse, Äpfel, Popcorn, Lebkuchen). Ein regional ungarisches „Schmuckstück“ ist das „Salonzuckerl“, das auch in den von Ungarn 1920 abgetrennten Gebieten charakteristisch und Teil der „Ungarnweihnacht“ ist. In diesem Geiste wurde das Salonzuckerl im Zuge des hoffnungsfro-

hen Prozesses der Wende 1989/90 auch an die Christbäume der Moldauer Ungarn (Tschangos) gehängt.<sup>70</sup>

Für eine grundsätzliche Eigenschaft aller Feste hält man deren *Öffentlichkeit* im Gegensatz zum *Privaten* und *Persönlichen* des Alltags. Bei den Festen bewegt man sich von der persönlichen auf die öffentliche Sphäre zu.<sup>71</sup> Beim Weihnachtsfest lässt sich jedoch eine umgekehrte Bewegung von den früheren öffentlichen Festigkeiten (Krippenspiel, Gesang, Gruß der Hirten, Hineinlegen von Puppen in die Krippe, Weihnachtswünsche an fremde Häuser adressieren) hin zu persönlichen, intimen Feierlichkeiten beobachten: Aus Weihnachten wurde ein Familienfest mit Christbaum, Geschenken und familiärem Abendessen. All das passiert in der Gegenwart des Christbaumes, der auch den kultischen Raum der Bauernstube umgestaltet hat: Am Weihnachtstisch spielt nun der Christbaum die Hauptrolle, er ist der Mittelpunkt des Kultes, besonders, nachdem er die früheren „Hauptdarsteller“ sich selbst untergeordnet, sie zu Subkomponenten gemacht oder ihre frühere Funktion übernommen hat. In der Bukovina z.B. wurden die Geschenke früher im Weihnachtsstroh versteckt, jetzt liegen sie unter dem Baum. In Göcsej hat man das weihnachtliche Tischtuch bis Epiphania auf dem Tisch gelassen, so wie heute den Weihnachtsbaum.

Die Verbreitung ist ein Ereignis von Kulturdynamik.<sup>72</sup> Der Siegeszug des Christbaumes beweist, dass auch Traditionen, Volksbräuche sowie deren Elemente und Gegenstände Dynamik, Mobilität und Anpassung in neuen Umgebungen aufweisen.<sup>73</sup> All das wird auch von der geschichtlichen Entwicklung des behandelten Zeitraums, der regionalen Gliederung des Gebietes und von den interethnischen Beziehungen beeinflusst. Von den geschichtlichen Vorgängen und den europäischen geistlichen Strömungen sind die Reformation, der Dreißigjährige Krieg, die Aufklärung, die Romantik, die napoleonischen Kriege, die deutschen Einheitsbestrebungen, der deutsch-französische Krieg, die Verwandtschaften der Herrscherhäuser des 19. Jahrhunderts und die Wirkungen der beiden Weltkriege unbestreitbar wirksam in

70 *Szacsavay, Éva*: A karácsony-ünnep változásai [Veränderungen des Weihnachtsfestes]. In: *Démonikus és szakrális világok határán* [An der Grenze dämonischer und sakraler Welten]. Budapest 1999, S. 620.

71 *Verebélyi, Kincső*: Szokásvilág [Welt der Bräuche]. Debrecen 2005, S. 101–102; Kriza, Ildikó: Változó karácsony [Sich verändernde Weihnachten]. In: *A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* 24–25 (1989), S. 181–186.

72 *Voigt, Vilmos*: Az elterjedés fogalma. [Begriff der Verbreitung]. In: *Magyar, magyarországi és nemzetközi. Történeti folklorisztikai tanulmányok* [Ungarisch, ungarländisch und international. Studien zur historischen Folkloristik]. Budapest 2004, S. 69.

73 *Wolfram, Richard*: Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. Wien 1972, S. 54–56.

der Verbreitung des Christbaumes. Wir können aber auch die Migration nicht außer Acht lassen. Hierbei denke ich nicht an große Völkerwanderungen, an Umsiedlungen von Volksgruppen, sondern an die vor den napoleonischen Kriegen fliehenden deutschen Emigranten, an die ungarischen Emigranten von 1848/49, an die aus den „Christbaumgebieten“ weggezogenen preußischen Offiziers-, und Beamtenfamilien, an die von Deutschland ins Ausland umgezogenen Künstler, Wissenschaftler und Flüchtlinge. Welche waren die bewegenden Kräfte dieser Diffusion? An vielen Orten waren es nur kleine Kreise, wie Fürstenhof, Herrnsitz, Zunft, Bürgerfamilie oder Pfarrgemeinde und deren Institutionen (Kindergarten, Schule, Krankenhaus, Waisenhaus), die ihn aufgenommen haben. Er wurde nicht isoliert, sondern er überschritt alle ethnischen, kulturellen, sprachlichen, religiösen, Landes-, und Kontinentengrenzen und er gewann immer größeren Raum. Schließlich hat er mehrere Schichten der Gesellschaft, die traditionswahrenden Bauern und auch die Arbeiter für sich gewonnen.

Auf geistiger Ebene hat der *Sturm und Drang*, der die Rechte der Gefühle und der Natur betonte, die Christbaumverbreitung in Bewegung gesetzt; so wurden in der allgemeinen Denkweise die Ideen, die den Wert der regionalen Eigenschaften und Traditionen betonten, verstärkt. Später in der Biedermeierzeit geriet das Familienleben in den Mittelpunkt und der Christbaum wurde ein beliebtes und geschätztes Mittel zum Beschenken der Kinder und Familienmitglieder. Die deutschen diplomatischen Siege beim Wiener Kongress, die Gründung des Deutschen Bundes und später der Zollunion haben nicht nur zur Zusammenarbeit der einzelnen deutschen Länder, sondern auch zur Verstärkung der regionalen Kontakte des Bürgertums auf kultureller Ebene beigetragen, was dem Christbaum bei der Verbreitung sehr half. In den Städten war der geschmacksvoll geschmückte Christbaum Teil des Weihnachtsfestes der Bürgerfamilien. In den Städten und Fürstenhöfen des evangelischen Mittel- und Norddeutschlands hat sich der Christbaum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schnell und früh verbreitet, in den katholischen Gebieten jedoch weniger (man nannte ihn dort den „Lutheranerchristbaum“). In diesen Gebieten wie auch in Österreich wurde er von den Fürstenhöfen in die Häuser der Aristokraten und Bürger gebracht. Zu den Bauern kam er nur langsam, Ende des 19. Jahrhunderts, zurück.

In Ungarn wurde er zuerst in bürgerlichen und kirchlichen Kreisen beliebt, in Dorfgemeinden später. Die Initiatoren seiner Verbreitung waren die Kindergärten, Schulen, Waisenhäuser und Krankenhäuser, die bis Mitte des 20. Jahrhunderts meist in Kirchenbesitz waren und einen kirchlichen Charakter hatten. Die dort arbeitenden Lehrerinnen, Kindergärtnerinnen und Krankenschwestern waren meistens Ordensleute.

Bei der Verbreitung des Christbaums in Ungarn spielten auch die Emigranten von 1849 eine Rolle. Die Emigranten, politische und militärische Anführer des ungarischen Freiheitskrieges, fanden in Deutschland und Belgien Zuflucht, wo der Christbaum in den höheren gesellschaftlichen Schichten schon früher Fuß gefasst hat. Die ungarischen Flüchtlinge stellten fern ihrer Heimat ebenfalls Christbäume auf. Der Siebenbürger Baron Miklós Jósika schrieb im Jahr 1857 aus Brüssel einen Überseebrief an Miklós Fejérvári, in dem er berichtete, dass sie sich zu Weihnachten köstlich amüsiert und auch einen Weihnachtsbaum aufgestellt hätten.<sup>74</sup> Nach der Amnestie im Jahr 1857 zurückgekehrt, wurde dieser Brauch übernommen und beibehalten.

Auch die Armee spielte eine Rolle. Im Rahmen der allgemeinen Militärpflicht seit Mitte des 19. Jahrhunderts kamen die als Soldaten eingezogenen Bauerburschen mit dem zu Hause oft noch unbekanntem Christbaum während der Weihnachtsfeiern in den Kasernen in Kontakt. Nach der Okkupation von Bosnien und Herzegowina im Jahr 1878 und später in den beiden Weltkriegen konnten die ungarischen Soldaten in den Kasernen, Schützengräben, in den Raststunden, Lazaretten, sogar auch in der Kriegsgefangenschaft mit Christbäumen Weihnachten feiern.

Im Gegensatz zu Bayern und Österreich haben ihn im Karpatenbecken zuerst die Katholiken aufgenommen, die Reformierten wiesen ihn vorerst ab, die griechisch-katholischen Gläubigen blieben eine lange Zeit über beim Weihnachtsstroh. Wie in Deutschland haben die ungarischen Juden auch einen Weihnachtsbaum aufgestellt und ihn auch in die Emigration (Frankreich, die Schweiz, in die Vereinigten Staaten), sowie später auch nach Israel mitgebracht.

Der Christbaum ist ein Integrationsmerkmal sowohl aus religiöser wie auch aus gesellschaftlicher Sicht. Seine Verbreitung ist ein äußerst vielschichtiger und komplexer Vorgang; die Übernahme hängt von einer Vielzahl von Faktoren, kulturellen und historischen Prozessen, dem Verhältnis von Tradition und Innovation, der wirtschaftlichen Lage und immer wieder dem engagierten Wirken einzelner Individuen ab. Dabei erfordern bestimmte Faktoren, wie die Religionszugehörigkeit oder die lokalen Weihnachtsbräuche, keineswegs immer die gleichen Konsequenzen wie langsamere oder schnellere Verbreitung, sondern gerade hier wird deutlich, dass erst die genaue Analyse aller Aspekte unter Heranziehung aller verfügbaren Daten ein Verständnis der Thematik und einen Nachvollzug der Vorgänge, die schließlich zum Siegeszug des Christbaumes führen sollten, ermöglicht.

---

74 *Jósika, Miklós*: Mamselle Európa. Jósika Miklós és Fehérvári Miklós levelezése [Briefwechsel von Miklós Jósika und Miklós Fehérvári]. Gelesen im Kossuth Sender des Ungarischen Rundfunks am 19. Februar 2001.

Gábor Barna

## Kulissen des *theatrum sacrum*. Provisorische Kleinbauten im Dienst der Liturgie (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte)

Die Barockzeit sah im Kirchenraum ein **theatrum sacrum**, ein „heiliges Theater“ also, das die Frohe Botschaft der Heiligen Schrift bildhaft darstellen sollte. Dahinter stand das Bemühen, angesichts des zu jener Zeit noch hohen Anteils von Analphabeten in der Bevölkerung die Heilslehre auch unmittelbar visuell-sensitiv und durch nachvollziehendes Erleben zu vermitteln. Die bekanntesten Beispiele des *theatrum sacrum* sind wohl die sogenannten Quarantore-Dekorationen, die bevorzugt in der Karwoche zum Anlass eines 40-stündigen Gebets errichtet wurden: Aufwendige Schaugerüste mit architektonisch-bildkünstlerischen Inszenierungen des Allerheiligsten Sakraments, bei denen theatralische Effekte mit perspektivisch konstruierter Scheinarchitektur verbunden waren.

In diesem Sinne wurde das Gotteshaus, die Kirche des Barock, wo der Akzent auf dem Altar als dem Gottesthron liegt, ausgeformt. Die permanente Anwesenheit des Sakraments verlangte die zentrale Rolle des Tabernakulums als Thron am Hauptaltar, dem Retabulum-Altar, der die *communio sanctorum* darstellt. Die Vielzahl der Heiligen hier bot einen visuellen Hintergrund für die Lehre und Feierlichkeiten. Der Altarraum sollte nur beschränkten Bewegungsraum bieten, der Priester führte liturgische Handlungen auf wenigen Quadratmetern aus.

Ähnliche Funktionen erfüllen auch die provisorischen Bauten sowie die – ständigen – Nebenaltäre mit Heilig-Grab-Darstellungen oder Krippen, oder die nur für einige Stunden aufgestellten Bauten, wie etwa eine Fronleichnamstation in der Prozession. Die Attraktivität können sie teilweise durch das Provisorium, ihr kurzes Dasein, aber auch durch sorgfältige, bewusste Planung und Anwendung der Gesamtkunst erreichen. Neben den aus der Barockzeit stammenden Skizzenbüchern konnte ich auch den Skizzierblock einer Lehrerin noch aus den 1920er bis 1930er Jahren, die für die aktuellen, provisorischen Kleinbauten jahrzehntelang zuständig war, entdecken und auswerten. In dem Heftchen sieht man Skizzen für jährlich erneuerte Festaltäre, Bauten, deren Struktur grundsätzlicher Art war. In Einzelheiten zeigen sie aber immer Innovationen, etwas jeweils Neues. Ihre Attraktivität und Wirkung hängen mit der sich zyklisch wiederholenden Neuartigkeit zusammen (Abb. 1, Abb. 2).

Auf dieser Grundlage möchte ich in meinem Artikel provisorische Kleindenkmale<sup>1</sup> und Kulissen<sup>2</sup> im Dienst der Liturgie<sup>3</sup> behandeln – insbesondere werde ich die Weihnachtsskrippen, die Heilig-Grab-Darstellungen sowie die Prozessionsstationen und -zelte zu Fronleichnam unserer Tage vorstellen, und kurz auf ihre Funktion in der Frömmigkeit hinweisen.

- 
- 1 Der Begriff **Kleindenkmal** ist zunächst einmal nicht fest und einheitlich definiert. Im Allgemeinen werden darunter *ortsfeste, freistehende, kleine, von Menschenhand geschaffene Gebilde aus Stein, Metall oder Holz* verstanden, die einem bestimmten Zweck dienen bzw. dienen oder an eine Begebenheit bzw. an Personen erinnern. Sie sind oftmals Zeugnisse vom Wirtschaften und Schaffen unserer Vorfahren und sollten eine handwerkliche Bearbeitung aufweisen. Die Begriffe „*ortsfest*“, „*freistehend*“ und „*klein*“ können sehr weit ausgelegt werden. Hin und wieder trifft eines der drei Merkmale auch nicht zu, etwa bei Geländedenkmalen, wie Hohlwegen oder ehemaligen Steinbrüchen, oder bei Teilen von Gebäuden. Zu den Kleindenkmalen gehören also recht verschiedene Denkmale: Totendenkmale, Grabdenkmale oder Gräber, Marienschreine an Hausfassaden u.a.m. Hier wird eine erweiterte Interpretation der Begriffe *Kleindenkmal, Kleinbau* verwendet. So werden auch die verschiedensten provisorischen Bauten, Denkmale „mit beschränkter räumlicher Dimension“ sowie die „*ortsfesten*“, „*freistehenden*“ und „*kleinen*“, aber auch „*provisorischen*“ Kleindenkmale / Kleinbauten aus der Landwirtschaft und dem Weinbau dazugezählt. Ungarische Enzyklopädien kennen die Begriffe *Kleindenkmal, Kleinbau* gar nicht, obwohl die Erforschung von solchen Objekten auch bei uns nicht unbekannt ist. Dieser Umstand zeigt aber, was für eine vernachlässigte Rolle die Kleindenkmale in Ungarn sowohl im Denkmalschutz als auch in den ethnographischen Forschungen spielen.
- 2 **Kulissen** sind Teile der Dekoration bei Theateraufführungen oder Filmaufnahmen. Kulissen unterstreichen in traditionellen Theatern die Handlung durch einen künstlichen, meist modellhaften Hintergrund, die dem Ort der Handlung entsprechen. Sie können auch bestimmte Symboliken transportieren, z.B. eine Farbsymbolik.
- 3 Der Begriff **Liturgie** bezeichnet religiöse Riten zur Verehrung Gottes und zur Vertiefung des gemeindlichen Glaubens. Die Liturgie umfasst das gesamte gottesdienstliche Geschehen: Gebet, Lesung und Verkündigung, Gesang, Gestik, Bewegung und Gewänder, liturgische Geräte, Symbole und Symbolhandlungen. Der Zweck der Liturgie ist das Gotteslob. Ihre Funktion ist es, den Menschen durch persönliche Involvierung und Mitwirkung Gott näher zu bringen, sodass sie Anteilnehmer der sakralen Geschehnisse sein sollen. Für die Involvierung und Einbeziehung können mehrere mögliche sensitive Mittel verwendet werden: **Sensualismus** bezeichnet das Bestreben nach Materialisation der religiösen Gedanken, die „Dramatisierung“ der Geschehnisse und den Gebrauch von Gegenständen; sie gehört zu der Charakteristik der Volksfrömmigkeit. Vgl. *Szyjewski, Andrzej*: Religious Ethnology in Poland – The Issues of Folk Religion. In: Barna, Gábor (Hg.) *Ethnology of religion. Chapters from the history of a discipline*. Budapest, 2004, S. 222–248, hier S. 225.

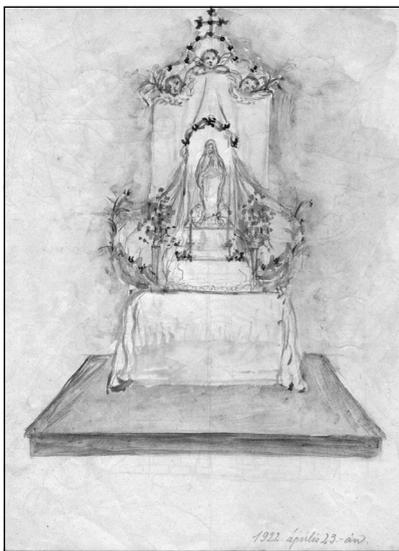


Abb. 1: Plan des Altars für Mariä Geburt im Skizzenbuch von Frau Lehrerin Ilona Kovács (Kunszentmárton, Kom. Jász-Nagtykun-Szolnok).



Abb. 2: Skizze des Heiligen Grabes aus dem Skizzenbuch von Frau Lehrerin Ilona Kovács (Kunszentmárton, Kom. Jász-Nagtykun-Szolnok).

### *Weihnachtskrippen in Kirchen*

Das Lukasevangelium (2,7) berichtet, dass Maria das Jesuskind in eine **Krippe** legte, weil Maria und Josef in Bethlehem keine freie Herberge fanden. Als Krippe oder Weihnachtskrippe bezeichnet werden heute zumeist der kommerziellen Massenproduktion oder der Volkskunst angehörende Darstellungen eines Stalles, in den Christkindlspielen oft kleinere Kirchenbauten mit der Heiligen Familie als Zentralmotiv. Zu sehen sind für gewöhnlich auch ein Ochs und ein Esel, Bezug nehmend auf das Pseudo-Matthäusevangelium, in dem es heißt, Maria habe das Jesuskind am dritten Tag nach seiner Geburt in eine Krippe gelegt und Ochs und Esel beteten es an. Dargestellt wird weiter die Anbetung des Jesuskindes durch die Hirten und, an viele Orten ab dem 6. Januar, die Anbetung des Jesuskindes durch die Heiligen Drei Könige.<sup>4</sup>

4 Zusammenfassend siehe Kirschbaum, *Engelbert: Krippe*. Lexikon für Christliche Ikonographie 2. Rom 1974, S. 657–658.

Die erste bezugte Krippe des deutschsprachigen Raums war im Jahr 1603 in der Michaelskirche in München aufgestellt.<sup>5</sup> In Italien soll es der Überlieferung nach im Gebiet von Neapel bereits im 16. Jahrhundert Krippenfiguren gegeben haben. Die Krippentradition wurde von Sándor Bálint in seinem Buch über die Bräuche des Festkalenders im Karpatenbecken eingehend zusammengefasst.<sup>6</sup> Auf ihn beziehe ich mich im Folgenden:

„Es gibt in Ungarn alte Betlehemszenen in Kirchen, die unverrückbar am Altar befestigt sind.“ Die schönsten Beispiele sind in Oberungarn, in der heutigen Slowakei, übrig geblieben, wie der Jesu-Geburts-Altar von *Bártfa* (Bartfeld, Bardejov, Slowakei, 16. Jahrhundert), das Lindenholzrelief (1510) in der Jakobskirche von *Lőcse* (Leutschau/Levoca, Sl.) oder das berühmte Birnenholzrelief von *Galgóc* (Freistadt/Hlohovec, Sl.), das offensichtlich ebenfalls auf dem Altar stand. Der Tradition nach gehörte es König Matthias Corvinus und kam durch Erzbischof Tamás Bakócz in den Besitz der Familie Erdődy.

Möglicherweise haben wir auch die in der Weihnachtszeit bis Lichtmess in der Kirche aufgestellte Krippe als ferne Erinnerung an die Puppenspielpraxis zu betrachten. Dies aber beweist kaum, dass der Kultus in Ungarn kontinuierlich bestand. Denn zweifelsohne tauchen die Krippen auf italienischen und teils spanischen Einfluss hin mit österreichischer barocker und dann Rokoko-Vermittlung erst im 18. Jahrhundert in Ungarn auf. Eifrig an ihrer Verbreitung waren Aristokraten mit Wiener Bildung, Franziskaner (Greccio), Karmeliter (Prager Jesulein) und neuere Nonnengemeinschaften beteiligt. Eine liturgische Funktion in der Kirche hatten sie nicht mehr, Joseph II. verbot ihre Aufstellung 1782, deshalb dienten sie nur noch der Privatdevotion und veranschaulichten gleichsam das Fest. Nach der Aufhebung des Verbots 1825 wurden sie wieder populär.<sup>7</sup>

Besonders reich ausgestattete, für den sakralen Gebrauch vorgesehene Krippen stammen aus dem 18. Jahrhundert. „Außer den originalen schönen, stimmungsvollen Barockkrippen haben sich in einigen transdanubischen Kirchen im größten Teil des Landes in den letzten hundert Jahren die ‚Schöpfungen‘ des kirchenkünstlerischen Pfuschgewerbes verbreitet, gegen die es keinen Schutz gibt“, schreibt Bálint.<sup>8</sup> In Privathäusern erlebte

5 Weitere Beispiele siehe *Veit, Ludwig Andreas/Lenhardt, Ludwig*: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956, S. 81.

6 *Bálint, Sándor*: Karácsony, húsvét, pünkösd [Weihnacht, Ostern, Pfingsten]. Második kiadás [Zweite Ausgabe], Szent István Társulat, Budapest 1976.

7 Siehe noch: *Unghváry, Antal*: A római egyház liturgiája [Die Liturgie der römischen Kirche]. Vác 1934, S. 39.

8 *Bálint* (wie Anm. 6), S. 45.

die Weihnachtskrippe im 19. Jahrhundert einen Höhepunkt. Als begabte Krippenschnitzer gelten vor allem Tiroler und Südtiroler Bildhauer. Indessen, so urteilt wieder Sándor Bálint, „die sich in den 1930er Jahren entfaltende *Krippenbewegung* konnte nicht mehr oder noch nicht entsprechend gute Ergebnisse erzielen“.<sup>9</sup>

Meine Beispiele beziehen sich auf diese neueren Darstellungen. In manchen Kirchen sind die Krippen in einer Nische oder Nebenkapelle beim Eingang zu sehen. Dadurch wird sofort eine Weihnachtsatmosphäre und geeigneter Platz privater Andacht für die Kirchenbesucher geschaffen. Vielleicht die älteste Krippe in meinen Beispielen – aus dem 18. Jahrhundert – befindet sich in der ehemaligen Servitenkirche in Budapest. Die schön bemalten Holzbretter, die gemalten Landschaften und Figurengruppen stehen unter Denkmalschutz (Abb. 3).

Die Krippe am Eingang in der Franziskanerkirche in Budapest (um 1850 aufgestellt) dient der privaten Andacht. Noch ältere Charakteristiken zeigt die Krippe von Endröd (Abb. 4).

In vielen anderen Kirchen dienen Nebenaltäre diesem Zweck der gegebenenfalls privaten Andacht. Für die größeren Figuren und die Installation der Treppe vor dem Altar geben die neuen Keramik-Figuren in der ehemaligen Paulinerkirche in Budapest (heute Universitätskirche), in der Liebfrauen-Pfarrkirche in Budapest, in der Szegeder Votivkirche, in der Franziskanerkirche Szeged-Alsóváros und in Görbeháza ein Beispiel. Als Dekoration und Kulisse dienen überall die mit Leuchtern geschmückten Tannenbäume und der Luzienweizen. Vor dem Messaltar der Franziskanerkirche in Szeged und in Gombos an der Donau (Bogojevo, Serbien) steht zur Weihnachtszeit immer eine größere Krippe mit dem Jesuskind, als spätere Nachahmung des Krippenkultes und der Krippenreliquie in der Kirche *S. Maria Maggiore* (Rom), nach ihrem ursprünglichen lateinischen Titulus *S. Maria ad Praesepe*, und der gotischen Frömmigkeit der *Greccio*-Weihnacht des Heiligen Franziskus 1223.<sup>10</sup>

Ganz speziell und seltsam ist die Weihnachtskrippe der katholischen Kirche in Vörs. Dort gestaltete man ein breites Gelände mit vielen Figürchen aus. Diese Krippen dienen als private Andachtsorte für die Gläubigen in den Weihnachtsfesttagen. In manchen Orten werden sie am 6. Januar mit den Figuren der Heiligen Drei Könige ergänzt. Besonders populär sind sie

---

9 Vgl. Ebd., S. 45–46.

10 Ebd., (wie Anm. 6), S. 45.



Abb. 3: Krippe aus dem 18. Jahrhundert, Budapest, Servitenkirche.

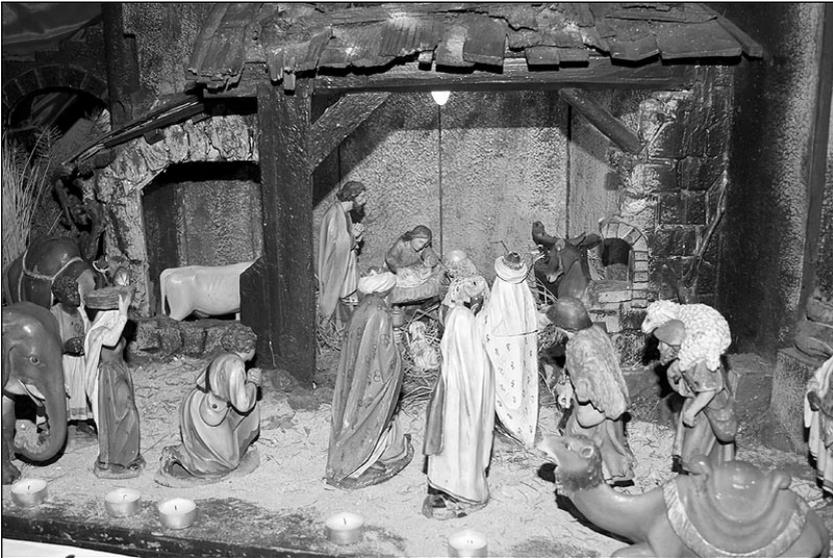


Abb. 4: Krippe in der Pfarrkirche von Endrőd (Kom. Békés).

unter den Kindern. Bei den Erwachsenen werden nostalgische Gefühle und Erinnerungen an die Kindheit evoziert.

### *Das Heilige Grab*

Seit dem Barock existiert der Brauch, zu Karfreitag (meist bei Nebenaltären) hinter einem Vorhang einen Sarg mit einer darin liegenden, manchmal fast lebensgroßen, in weißes Leinen gehüllten (Wachs- oder Holz-) Figur Jesu aufzustellen. Beim Karfreitagsgottesdienst wird der Vorhang weggezogen, und das Heilige Grab ist dann bis einschließlich Karsamstag zu sehen. Nach der Auferstehung wird entweder der leere Sarg gezeigt oder der Vorhang wieder zugezogen.<sup>11</sup> Diese Art von Heiligem Grab heißt auch Sepulchrum,<sup>12</sup> auf Ungarisch: **Szentsír**.

Das *Heilige Grab*,<sup>13</sup> mit anderem Namen *Herrensarg* oder *Gottessarg*, ist eine spezifisch mitteleuropäische bzw. ungarische liturgische Entwicklung. Die ersten ungarischen Spuren tauchen in der Agende des Győrer/Raaber Bischofs Hartwik (um die Wende 11.–12. Jahrhundert) auf. Die Anbetung des Kreuzes und die Ausstellung der Hostie waren der Ausgangspunkt. Das Heilige Grab bestand ursprünglich nur aus dem Kreuz. Dieses wurde, begleitet von Trauerliedern, mit Leinen, ja sogar mit einem Messgewand und der Stola bedeckt. Man besprenkte es mit Weihwasser und verbrannte Weihrauch, wie bei einer Beerdigung üblich. Zur Steigerung der dramatischen Wirkung legte man auch einen Stein darauf, versiegelte es und stellte eine Wache auf. So entwickelte sich die Aufstellung des Heiligen Grabes, die eigentlich die Nachbildung des Jerusalemer Heiligen Grabes ist.

Das schönste ungarische Beispiel ist das in der Benediktinerabtei von Garamszentbenedek (heute Hornsky Sváty Benadik, Sl.), das im Christlichen Museum von Esztergom aufbewahrt wird.<sup>14</sup> Auf seinem unteren, sargartigen Teil sind auf beiden Seiten schlafende Soldaten zu sehen. An einem Ende steigt Christus in die Hölle hinab und nimmt Adam und Eva an die Hand. Auf dem anderen befinden sich der Engel der Auferstehung und die heiligen Frauen. Dazu gehörte auch ein nackter Christus-Corpus mit Lententuch, der bis heute in Garamszentbenedek verblieb. Seine Arme sind beweglich, sodass er zweifellos das Jahr über am Kreuz gehangen hat. Am Karfreitag wurde er

---

11 Zusammenfassend siehe *Kirschbaum, Engelbert*: Grab, Heiliges. Lexikon für Christliche Ikonographie 2. Rom 1974, S. 182–191.

12 [http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon\\_3913.html](http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_3913.html) – letöltve 2008. május 2-án.

13 Über die Entfaltung des Heiligen-Grab-Kultes siehe noch Kirschbaum 1974 (wie Anm. 11), S. 182.

14 Siehe noch *Unghváry* (wie Anm. 7), S. 55–56.

abgenommen, vermutlich auch aufgebahrt und dann zur dreitägigen Ruhe in den Herrsarg gelegt, also bestattet. Diese Zeremonie war in Ungarn vermutlich nicht einmal einzigartig. In Garamszentbenedek trug man übrigens – offensichtlich als folklorisierte mittelalterliche liturgische Tradition – im 18. Jahrhundert die Statuenkopie des geißelten und an eine Säule gebundenen Christus durch die ganze Kirche. Christusstatuen mit beweglichen Armen hatten auch in der Auferstehungsliturgie ihre Funktion.

Das Aufstellen barocker Heiliger Gräber wurde fast zu einer gesonderten Kunst.<sup>15</sup> In Ungarn sind diese Denkmäler nach Sándor Bálint kaum erhalten geblieben, die liturgische Gleichgültigkeit der Aufklärung hat sie aus den Kirchen vertrieben, gleichsam hinausgefegt, und an den meisten Orten sei kirchenkünstlerischer Kitsch an ihre Stelle getreten.<sup>16</sup>

Mit der Sakramentsanbetung am Karfreitag ist meistens auch die Huldigung am davor liegenden heiligen Kreuz verbunden.<sup>17</sup> Das Kreuz meint nicht nur ein trockenes, abgestorbenes *lignum*, sondern auch den lebenden *arbor*. Auch die Liturgie macht einen Unterschied zwischen ihnen, zum einen: *ecce lignum crucis*, zum anderen: *crux fidelis, arbor una nobilis*. Man pflegt dann Geldstücke vor das Kreuz zu werfen. Nach allgemeiner Ansicht wird es heutzutage für die Kosten des Blumenschmuckes verwendet.<sup>18</sup> In vielen Dörfern sammeln kleine Mädchen Geld für die Blumen des Heiligen Grabes (es handelt sich dabei um eine Art der *recordation*, des „Heischens“).

Es gibt mehrere Typen der Heiligen Gräber. Den ältesten und sehr seltenen Typus kann man etwa in der Kalvarienkapelle von Makó sehen. Hier stehen aus Brettern geformte und bemalte römische Soldatenfiguren neben dem Grab Christi, die noch aus dem 18. Jahrhundert stammen (Abb. 5). Die am meisten verbreitete Form besteht darin, dass das Grab in die *mensa* des Altars, zumeist des Nebenalars eingebaut wurde. Am Karfreitag wird die Decke weggenommen, und so erscheint die nackte und tote Christusfigur. Vor dem Altar, vor dem Grab liegt das Kreuz. Beispiele findet man in Baja, Békéscsaba, Görbeháza, Nagykamarás (Abb. 6), und in Nagyszénás (der

15 Zusammenfassend auch für die frühere Literatur siehe *Kern, Peter*: Heiliggräber im Bistum St. Gallen. Eine Dokumentation. Basel 1993.

16 *Bálint* (wie Anm. 6).

17 Vgl. *Lonovics, József*: Népszerű egyházi archeológia, vagyis a katolikus ünnepek, szentségek, ünnepélyek s szertartások értelmezése, és a különféle rendes s rendkívüli szószéki jelentések, részti rendes szentbeszédekben, részti hirdetmény-alaku oktatásokban. I. Az egyházi évkör. Bécsben, Sommer Lipót betüivel, S. 172–174.

18 Über die Haltung der Kirche zur Sitte siehe *Várnagy, Antal*: Liturgika. Abaliget 1993, S. 384–385, 390–391, 410–411.



Abb. 5: Heiliges Grab in der Kalvarienkapelle, Makó (Kom. Csongrád).



Abb. 6: Heiliges Grab, Nagykomarás (Kom. Békés).



Abb. 7: Heiliges Grab, Nagyszénás  
(Kom. Békés).



Abb. 8: Heiliges Grab, Forráskút  
(Kom. Békés).



Abb. 9: Die Kulisse des Heiligen Grabes  
mit der Statue des auferstandenen  
Jesus Christus.



Abb. 10: Heiliges-Grab-Altar der Franziskanerkirche zu Pest, mit den *arma Christi*.

Herz-Jesu-Altar, worauf die Heiliges-Kreuz-Reliquie in der Karwoche zur Schau gestellt wird (s. Abb. 7).

Eine gesonderte Kulisse wird zusammengestellt in Forráskút. Nach der Auferstehung wird sie bedeckt und die Statue des Auferstandenen Christus daraufgelegt (Abb. 8–9).

Ebenso können höhlenförmige Altarbauten vorkommen, speziell für diesen Zweck und in der Kirche zusammengestellt, wie in Jánoshida. Die Aufstellung kann man auf der Aufnahme aus der Franziskanerkirche in Pest beobachten (Abb. 10). In der Debrecener Jézus-Szíve-Kirche gibt es dafür eine spezielle Kapelle.

In Bezug auf die Heiliggräber sei eine besondere, im Spätmittelalter und in der Barockzeit lebendige Sitte erwähnt, die **Wache des Heiligen Grabes**.<sup>19</sup> Die Stellung der Ehrenwache am Grab war einst das Privileg der Zünfte bzw. frommer Kongregationen. In vielen Orten wurde diese Aufgabe bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs durch Mitglieder der Armee wahrgenommen. Später wurde die Wache durch verschiedene religiöse Gesellschaften/

19 *Mihályfi, Akos*: A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelképásztorkodátan köréből. Negyedik, átdolgozott kiadás. Budapest 1933, S. 144–145.



Abb. 11: Soldaten Christi in Uniform und mit Schwert im Kirchentor, Aufnahme aus den 1940er Jahren, Hajdúböszörmény (Kom. Hajdú-Bihar).

Bruderschaften oder Pfadfinder versehen. Heutzutage findet man diese Sitte vorwiegend in griechisch-katholischen Ortschaften.<sup>20</sup> Beispiele aus Siebenbürgen hat Ferenc Pozsony zusammengestellt.<sup>21</sup> Der Name der Wächter des *sepulchrum sacrum* lautet ungarisch *Krisztuskatonák* (Soldaten Christi). Als Bildbeispiele aus Siebenbürgen führen wir Csíkszenttamás (Abb. 11), aus Nord-Ost-Ungarn Nyíraczád und Újfehértó (Abb. 12) an. (Das letzte Bild stammt aus einer griechisch-orthodoxen Kirche.)

### *Fronleichnam*

Die Entstehung des Festes hängt nicht nur mit kalendarischen Überlegungen, sondern auch mit dem spezifischen mittelalterlichen Kult der Eucharistie zusammen. Denn schon im Frühmittelalter verbanden sich viele fromme Vorstellungen und Bräuche mit der heiligen Kraft der Hostie, ihrer Kraft, böse und schädliche Dinge zu vertreiben, darunter zuweilen auch

20 Barna, Gábor: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. Budapest 1979, S. 88; *Magyari, Márta*: Über den Brauch, ein Heiliggrab zu errichten. *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* Tom. 7–8. Debrecen 1992, S. 159–168; *Lele, József*: A tápaiak hite. Tápé 1998, S. 186; vgl. auch: *Veit/Lenhart* (wie Anm. 5), S. 80–81.

21 Vgl. *Pozsony, Ferenc*: A Szentsír állítása és őrzése Erdélyben. *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve* 3. (1995), S. 262–289.



Abb. 12:  
Soldaten Christi in der  
griechisch-katholischen Kirche  
zu Újfehértó. Im Grab ist das  
bemalte Grabtuch Christi  
(plascenica) zu sehen.

Glaubensvorstellungen, die auch die Kirche teils für richtig hielt und teils zu dulden gezwungen war. Die Reformation formulierte dann ganz andere Lehrauffassungen vom Mysterium der Transsubstantiation, weshalb nach der Kirchenaufspaltung die Feier des Fronleichnamfestes zu einem ein auffälligen, stark wahrnehmbaren Abgrenzungselement wurde.<sup>22</sup>

Zur Vorgeschichte gehört auch, dass man einst bei Gewitter mit dem Allerheiligsten um das Dorf ging, um die Felder dadurch zu schützen. Auch sonst war es allgemeiner Brauch, das Allerheiligste durch die Frühlingsfelder zu tragen, einerseits, um Naturunbilden von ihnen fernzuhalten, und andererseits, damit eine reiche Ernte die Folge sei. Auch von diesen segenerbitenden, *theophorischen* Umzügen, d.h. mit dem Allerheiligsten, manchmal zu Pferd, aber manchmal auch mit Schiffen vorgenommenen Prozessionen erhielt das Fronleichnamfest Anregungen. Bei der Prozession zieht man mit dem Sakrament zu vier Stationsaltären.<sup>23</sup> Hier werden jeweils die Anfänge der vier Evangelien (in der Reihenfolge Mt., Mk., Lk., Joh.) gelesen, gefolgt von Fürbitten und dem sakramentalen Segen. Die vier Zelte auf dem Weg der Prozession repräsentieren die vier Himmelsrichtungen. Die

<sup>22</sup> Radó, Polikárp 1951, S. 148–150.

<sup>23</sup> Vgl. Veit/Lenhart (wie Anm. 5), S. 85–86.

vier Segen sind im Übrigen höchstwahrscheinlich eine ungarische liturgische Weiterentwicklung.<sup>24</sup> Den Fronleichnamskult hat gerade Ungarn als eines der ersten Länder im 13. Jahrhundert aufgenommen.<sup>25</sup> Im Dienst der neuartigen eucharistischen Anschauung und Empfindung stehen auch in Ungarn die *Leib-Christi*-Bruderschaften, die Priester- und zuweilen Laiengemeinschaften in vielen Städten des Landes.<sup>26</sup>

Diese eucharistische Geistigkeit hebt Fronleichnam unter die höchsten Feste des katholischen Kirchenjahres. Im späten Mittelalter und in der Barockzeit wurde das Fronleichnamsfest mit großer Feierlichkeit begangen. Fronleichnam war in der Barockzeit der festliche Anlass, die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche öffentlich zum Ausdruck zu bringen.<sup>27</sup>

Auf dem Weg entlang der Prozession waren bzw. sind bis heute vier Zelte oder Kapellen (unter verschiedensten Namen in einzelnen Regionen) aufgestellt, die mit Pflanzen und Bildern geschmückt werden. Allgemein verbreitet war und ist das Blütenstreuen vor dem Allerheiligsten in der Prozession durch weißgekleidete Marienmädchen. Die Schwaben in *Budaörs* breiten einen Blumenteppeich für die Fronleichnamsprozession aus.<sup>28</sup> Diese prächtige Art des Feierns gibt es in Ungarn in mehreren Ortschaften in der Umgebung von Budapest und in den deutschen Dörfern in Transdanubien.<sup>29</sup> Der Blumenteppeich war vor einigen Jahrzehnten um vieles länger, als die Fronleichnamszelte noch im Dorf aufgestellt wurden. Heutzutage wird er nur im Kirchgarten ausgelegt und ist somit etwa hundert Meter lang<sup>30</sup> (*Budaörs*, Abb. 13; *Csömör*, Abb. 14). Im Blumenteppeich sieht man verschiedene katholische Symbole, geometrische Motive, gefertigt in einem künstlerischen Wettbewerb der gestaltenden Laiengruppen.

In vielen Orten werden keine Zelte, sondern nur „Altäre“ gebaut, das heißt Tische mit Statue oder einem Bild aufgestellt, mit Kerzen und Blumen geschmückt. So sieht man es in *Csikszereda*, *Vitnyéd* (hier trägt man auch die lokale Tracht in der Prozession).

24 Vgl. noch *Mihályfi* (wie Anm. 19), S. 160.

25 Vgl. *Bálint* (wie Anm. 6), S. 346–347.

26 Vgl. *Bálint* (wie Anm. 6), S. 347.

27 Vgl. *Bálint* (wie Anm. 6), S. 353., siehe auch *Unghváry* (wie Anm. 7), S. 339–340.

28 Siehe bei *Nagy, Balázs*: Fronleichnambräuche und Identitätsbewusstsein in *Budajenő*. In: *Acta Ethnographica Hungarica* 39 [3–4] (1994), S. 351–362. Über *Budaörs* vgl. auch den Beitrag *Hans-Werner Retteraths* in diesem Band.

29 *Lackovits Emőke*: *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balatonfelvidéki falvakban*. Veszprém. 2000, S. 172–175.

30 Vgl. *Bálint* (wie Anm. 6).



Abb. 13:  
Blumenteppich auf dem  
Weg der Prozession,  
Fronleichnam (Budaörs,  
Kom. Pest-Pilis-Solt-  
Kiskun)



Abb. 14: Blumenteppich auf dem Weg der Prozession, Fronleichnam (Csömör, Kom. Pest-Pilis-Solt-Kiskun)

Die zu Fronleichnam gesegneten, richtiger mit der Eucharistie selbst gesegneten Zweige, Blumen und Gräser sind bis heute eines der höchstgeehrten Sakramentalien.<sup>31</sup> Man bringt kleine Zweige, Blumen oder Blätter nach Hause, die für verschiedenste, oft magischen Zwecke oder oft in der Heilung verwendet werden. Man steckt zuweilen Blumenblätter in Gebetbücher. In der Szegeder Gegend bringen die Gläubigen die Fronleichnamblumen aus ihren Gärten mit. Nach der Zeremonie erbitten sie sie wieder zurück. In der Unterstadt von Szeged legte man noch in jüngster Vergangenheit unter den Kopf des Toten im Sarg solche Blumen und Gräser, auf denen im Zelt das Allerheiligste gestanden hatte. In vielen Siedlungen steckt man sie unter das Hausdach, damit das Haus vor Blitzschlag geschützt ist. In Kiszombor bestreut man den Prozessionsweg mit Heu. Nach der Zeremonie sammelt man es auf und verfüttert es an das Vieh.<sup>32</sup> In Tápé (einer Vorstadt von Szeged) war die Farbe der Zelte verschieden: das eine war mit weißen, das andere mit roten, das dritte mit rosafarbenen, das vierte mit bunten Blumen geschmückt.<sup>33</sup>

Der Aufbau der mobilen Zelte war und ist überall die Aufgabe der Männer, die das Gerüst aus dicken und starken Baumzweigen bauen. Im 20. Jahrhundert wurde das Gerüst der Zelte in vielen Orten aus Stahlröhren zusammengestellt, die jahrzehntelang halten. Es gibt nur manche Ortschaften, wo ständige Fronleichnamszelte oder -kapellen vorzufinden sind. Ein Beispiel sei aus Doroszló angeführt (in der Vojvodina/Serbien), wo am Anfang des 20. Jahrhunderts alle vier Kapellen aus Ziegel gebaut wurden. Die Verzierung der Zelte und Kapellen mit Blumen, laubigen Zweigen, Gräsern, mit Altärchen, Statuen, Bildern, Teppichen und Blumentepichen war und ist die Pflicht der Frauen und Mädchen. Die Größe der Zelte darf unterschiedlich sein. Das Zelt steht immer in derselben Pforte, so wird es von Generationen derselben Familie gefertigt (zum Beispiel in Dunaszeg).

### Zusammenfassung

Das **theatrum sacrum**, das „*heilige Theater*“, stammt aus dem Zusammenhang der kunstgeschichtlichen Stilepochen des Barock und Rokoko und bezeichnet die bildliche Darstellung der christlichen Heilsgeschichte unter Einbeziehung „*theatralischer*“ Effekte, die beim Betrachter gefühlsbetonte Wirkungen wie Staunen, Überraschung und Überwältigung hervorru-

31 Vgl. *Bálint* (wie Anm. 6), S. 357.

32 Vgl. Ebd., S. 357; *Barna* (wie Anm. 20), S. 109–111; *Barna, Gábor*: Jeles napok szokásai a Tápió mentén. In: Ikvai, Nándor (Hg.): *A Tápió mente néprajza II*. Studia Comitatusia 16. (1985) S. 737–826, bes. S. 790–793.

33 *Lele* (wie Anm. 20), S. 196–198.

fen sollten. Bevorzugte theatralische Mittel waren: Prachtentfaltung, bewegte Komposition, warme Farbigekeit, dramatisches Mienen- und Gebärdenspiel, Auflösung des Geschehens in Aktion, starker Bewegungsdrang, theatralische Lichtführung. Seine höchste Steigerung erfuhr das *theatrum sacrum* in der Verschmelzung von Architektur, Plastik und Malerei zum Gesamtkunstwerk, vor allem bei Hochaltären.

Die provisorischen Kleinbauten (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte) zeigen die Episoden der Heilsgeschichte – Geburt und Tod Jesu und seine Anwesenheit in der Eucharistie – bildlich auf, damit auch wir Betrachter und Teilnehmer dieser Geschichte werden. Ihre Funktion in der Liturgie war und ist: die Betrachter beeinflussen, berühren, überwältigen, ins Geschehen einbeziehen und emotional ansprechen.

Diese Bauten sind teilweise ortsfest, teilweise nicht (Fronleichnamszelte). Ihre Stabilität wird nicht durch ihr ständiges Dasein im Raum gezeigt, sondern viel mehr durch die Periodizität ihrer Aufstellung, durch Wiederholbarkeit nach Maßgabe des Kirchenjahres. Sie werden nicht nur durch die (historischen) Stile, sondern auch durch den individuellen Geschmack beeinflusst. Ihr Material besteht neben Stein, Holz, Glas oder Kunststoff auch aus Pflanzen wie Blumen, Gras oder Baumzweigen, die oft die Wirkung des Lichtes und Schattens und die der Farben zur Geltung bringen sollen. Ihre Attraktivität neben den inhaltlichen Beziehungen besteht darin, dass sie sich von Zeit zu Zeit in Verzierungen, in Farben und in der Symbolik erneuern können. Trotz des königlichen Verbots am Ende des 18. Jahrhunderts, trotz des kirchlichen Desinteresses, oder gerade infolge dieser, wurde die Aufstellung der provisorischen Kleinbauten – der Krippen, Heiligen Gräber und Fronleichnamszelten – die Aufgabe der Laien, ein Merkmal der „Volksfrömmigkeit“. Aber eben darum dürfen die äußerlichen Verwirklichungen über den theologischen Inhalt wachsen, und dadurch ganz „selbstbezweckt“ werden. (In diesem Fall entsteht der sogenannte „heilige Kitsch“, der den erhabenen Inhalt durch eher schlichte Bewerbstellungen ausdrückt.) Die immer neu wiederholte Aufstellung spiegelt zwar einerseits ein bewusstes Bestreben nach Schönerem und Besserem, andererseits aber auch einen Wettbewerb im Dienst Gottes und der Liturgie. Die Dokumentation, Verewigung und Analyse der provisorischen Kleinbauten und ihrer Funktionen in der Gesellschaft bietet weiterhin noch eine wichtige Aufgabe für die Volkskunde und Kulturanthropologie.



## Die vertriebenen Budaörser und ihre Fronleichnamsprozession. Eine Brauchtranslozierung und ihre Wirkungen

### Einführung

„Vielleicht begeht kein Volk das Fronleichnamsfest mit solcher Pracht und Innigkeit wie das deutsche. Unsere schwäbischen Dörfer wetteifern mit einander in der Entfaltung des Besten und Schönsten, was ihnen gegeben ist. Allen voran aber schreitet die große, schöne Gemeinde Budaörs.“<sup>1</sup>

Mit diesen Worten hatte der Volksgruppenführer und Germanist Jakob Bleyer 1925 im Budapester „Sonntagsblatt“ den Grundstein für die Bekanntheit des Budaörser Fronleichnamsfestes gelegt. In der Folge wirkten katholische Geistliche, Volkstumspolitiker und Wissenschaftler an der Verbreitung dieses Rufes mit. Für die Volkskunde verweise ich nur auf die Arbeiten von Schwartz und Bonomi. Der Zisterzienser-Geistliche Elmar von Schwartz publizierte 1930 in der Zeitschrift für Volkskunde über die Fronleichnamfeier in den Ofener Bergen, darunter auch über Wudersch, wie die deutschen Budaörser ihren Heimatort nennen.<sup>2</sup> 1933 behandelte Eugen Bonomi in seiner Dissertation über das Kirchenjahr in Budaörs Fronleichnam auf einigen Seiten.<sup>3</sup>

Für Katholiken und Nichtkatholiken war Fronleichnam in Budaörs spätestens in den 1930er Jahren zu einer Attraktion geworden. Zahlreich strömten die Besucher aus der nahen Hauptstadt Budapest. Das Fotografieren des Blumenteppechs war schon in den 1930er Jahren üblich. Bei besonders schönen floralen Mustern wurden sogar Stehleitern aufgestellt, damit die

- 
- 1 *Schwabe, B. [d.i. Jakob Bleyer]:* Fronleichnam in Budaörs. In: Das Sonntagsblatt, 26.6.1925 (nochmals in: Götting, Hans: Aus Vergangenheit und Gegenwart des deutschungarischen Volkes. Heimatbuch. Budapest 1930 [Schriften des Ungarländischen Deutschen Volksbildungsvereins, Nr. 8], S. 179–181, S. 179).
  - 2 *von Schwartz, Elmar:* Die Fronleichnamfeier in den Ofner Bergen (Ungarn). In: Zeitschrift für Volkskunde, 40, NF. 2 (1930), S. 45–49 (mit einer Abb., aber ohne Ortsangabe!), und als weitere Publikation: Der Budaörser Fronleichnamsteppich in Budapest. In: Das Sonntagsblatt, 14.6.1931, S. 14.
  - 3 *Bonomi, Jenő [Bonomi, Eugen]:* Az egyházi év Budaörs német község nyelvi és szokásanyagában (tekintettel Budaörs környékére) [Das Kirchenjahr in Spruch und Brauch der deutschen Gemeinde Budaörs (mit Rücksicht auf die Budaörser Umgegend)] (Diss.) Budapest 1933, S. 53–57.

Besucher aus einer besseren Perspektive fotografieren konnten.<sup>4</sup> Oft wurden Bekannte und Freunde zum Fronleichnamsfest eingeladen. So hatte beispielsweise 1935 die Familie eines Lehrlings die Familie seines Meisters aus Budapest zu Gast.<sup>5</sup> Religiöser Kult mischte sich mit Schau- und Jahrmarkt-elementen.

Für die fast ausschließlich katholischen Budaörser war das Fronleichnamsfest mit seiner Prozession eines der höchsten Feste im kirchlichen und de facto auch weltlichen Jahreslauf, umgekehrt stellte die Fronleichnamsprozession auch *die* Repräsentation ihrer christlichen Religiosität schlechthin dar. Nach 1945 bildete sie in einer Zeit, die durch die Niederlage der NS-Ideologie und die aufkommende Furcht vor dem Kommunismus gekennzeichnet war, für viele den einzig verbliebenen moralischen Rettungsanker. Noch stärker fungierte in Deutschland das Christentum als moralische Instanz. Es sei hier nur an das Schlagwort vom christlichen Abendland erinnert. Daher bezog sich der neue Budaörser Pfarrer Zoltán Sik in seinem Empfehlungsbrief für die vertriebenen Pfarrkinder auch auf Fronleichnam. Hier ein Auszug aus dem vermutlichen Original:

„Budaörs war eine rein katholische, ungefähr 12 000 Einwohner zählende Gemeinde. Ein recht konservatives, tief ehrliches, sehr fleißiges Volk, denn der Glaube, die Kirche ist der Mittelpunkt ihres Lebens. Für die Priester war es eine große Freude, die große Zahl der Gläubigen zu sehen, die an allen kirchlichen Zeremonien teilnahmen, die im ganzen Lande berühmte Fronleichnamsprozession zu führen, ihren Gesang, ihr kräftiges Gebet anzuhören. Aber abgesehen von diesen zwar erbauenden, aber doch nur äußerlichen Erscheinungen, hatte der Seelsorger eine ständige stille Freude an ihrem tiefgläubigen Sinn, an ihrem festen Gottvertrauen.“<sup>6</sup>

Indem die Budaörser als tief religiöse Menschen geschildert wurden, antizipierte der Pfarrer Aversionen der offiziellen Stellen und der Bevölkerung in Deutschland gegen die Vertriebenen. Mit seinen Ausführungen hoffte er, ihre Aufnahme zu erleichtern. Mit der gleichen Intention erschien

4 Ritter, Michael: Ein Jahr in Budaörs / Egy naptári év szokásai Budaörsön. Budaörs 1996, S. 44–50, S. 47.

5 Vgl. Foto mit Bildunterschrift in: Steinhauser, Klára: Régi Budaörsi Családok II. / Alte Budaörser Familien [II.]. Budaörs 2007, S. 85.

6 Unser Hauskalender, 1996, S. 48. Eine Variante des Empfehlungsbriefes erwähnt ebenso die Fronleichnamsprozession. Rögös utakon / Auf steinigem Wegen. Bearbeitet von József Lázló Kovács. Hg. v. Emmerich Ritter im Auftrag der Deutschen Selbstverwaltung Wudersch. Budaörs 2005, S. 34. Bei einer weiteren Variante fehlt der Hinweis auf die Fronleichnamsprozession. Unsere Post, 51 (1996), Nr. 1, Jan., S. 12.

ein Bericht der Stuttgarter Zeitung vom 6. Februar 1946. In dem Artikel „Schwäbische Bauern aus Ungarn suchen eine Zuflucht“ mit der bezeichnenden Zwischenüberschrift „Brave Leute und fromme Christen“ heißt es:

„Im übrigen ist die Heimatgemeinde der ausgewiesenen Weinbauern weltbekannt durch die Veranstaltung ihrer Fronleichnamsprozessionen, die zu den größten Sehenswürdigkeiten im religiösen Leben Ungarns gehören. Kilometerlang werden die Straßen am Fronleichnamstag zum Blumentepich ausgestaltet, auf dem sich dann die Prozession bewegt. Was uns an diesem Flüchtlingszug am meisten auffällt, ist das vollständige Fehlen der Niedergeschlagenheit. Dies rührt wohl von dem guten Zusammenhalt dieser im großen Familienverband eingetroffenen Flüchtlinge her, deren weiteres Merkmal eine tiefe Religiosität ist.“<sup>7</sup>

Diese wenigen Beispiele deuten auf Funktionen hin, die dem Fronleichnamfest und seiner sichtbarsten Ausprägung, der Prozession und der Gestaltung des Weges, zukamen. Fest und Brauch bildeten in ihrer Selbstverständlichkeit einen wichtigen Baustein der lokalen Identität, der sie durch gute und schlechte Zeiten begleitete. Zudem dienten Fest und Brauch als Beleg für die intensive lokale Religiosität. Diese wurde als Ausweis der moralischen Integrität in der unsicheren Nachkriegszeit angeführt.

Da vor dem Hintergrund der Neuansiedlung von gewissen Änderungen und Auslassungen bei der Übertragung von Budaörser Eigenheiten auf Fronleichnamsprozessionen in Deutschland auszugehen ist, soll zu deren Bewertung überblicksartig die Gestaltung, Durchführung und der Weg der Prozession vor 1946 in Budaörs geschildert werden. Noch am dienlichsten ist die Darstellung von Michael Ritter, die er in der ersten Hälfte der 1960er Jahre verfasst hat.<sup>8</sup> Ergänzend werden die emotionaleren, verschiedentlich pathetischen Ausführungen von Hans Prach herangezogen.<sup>9</sup>

7 Stuttgarter Zeitung, 6.2.1946, Nr. 11, S. 3. In der Stuttgarter Hauptausgabe fehlt diese Passage; sie steht in einer noch nicht näher identifizierten Regionalausgabe. Der Text ist auch abgedruckt in: Rögös utakon / Auf steinigigen Wegen (wie Anm. 6), S. 175–177, Zitat S. 177.

8 Ritter: Ein Jahr in Budaörs (wie Anm. 4). Derselbe Text erschien in Auszügen und mit anderen Fotos unter dem Titel: Fronleichnam in Wudersch/Budaörs. In: Unser Hauskalender, 1998, S. 49–52. Michael Ritter wurde 1918 in Budaörs geboren, besuchte später die Bürgerschule (Mittelschule) in Budapest und arbeitete im familieneigenen Kaufmannsgeschäft mit. Nach der Kriegsteilnahme absolvierte der in Franken lebende Ritter 1947 eine Ausbildung zum Winzer. Ebd., S. 5.

9 Prach, H[ans]: Fronleichnam daheim. In: Budaörser Heimatbuch. Zusammengestellt von Franz Riedl. Stuttgart 1952, S. 78–86 (mit Fotos). Vgl. auch die veränderten und aktualisierten Beschreibungen desselben Autors: Die Fronleichnamsprozession im alten Wudersch. In: Unsere Post, 53 (1998), Nr. 6, Juni, S. 20f., und: Die Fronleichnamsprozession früher in Wudersch. In: Deutscher Kalender, 1999,

Schon Tage vor dem Festtag wurden Blumen und vor allem die Blüten gesammelt. Spätestens am Sonntag vor Fronleichnam, am Dreifaltigkeitssonntag, fing man damit an. Dazu ging man zu Fuß in die Natur oder fuhr mit Pferd und Wagen sogar über mehrere Gemarkungen<sup>10</sup> hinaus. In kühlen, feuchten Räumen wurden die gesammelten Blumen aufbewahrt, um am Morgen des Fronleichnamsfestes auf dem gesamten, zwei Kilometer langen Prozessionsweg ausgebracht zu werden (vgl. Abb. 1). Es galt für die Anlieger als „eine selbstverständliche Erbpflicht“<sup>11</sup>, den Prozessionsweg vor dem Wohnhaus mit Blumen zu bestreuen. Auch die anderen Einwohner betätigten sich, zum Beispiel bei der Herrichtung der vier „Kapellen“<sup>12</sup>. Hierbei handelte es sich um ca. 2,50 m hohe Laubhütten, in deren Innerem in der Mitte ein Altar stand. An den umliegenden Wänden wurden gebundene „Kranzl“ aus Kornblumen und Margeriten angeheftet. Die „Kapellen“ standen jedes Jahr vor demselben Haus. Die darin wohnende Familie war für die Errichtung der „Kapelle“ verantwortlich. Hier wurden auch vorher zusammen mit den Frauen aus der Nachbarschaft die „Kranzl“ gebunden. Jedoch musste nicht nur der Prozessionsweg geschmückt werden. Auch Haus und Hof wurden herausgeputzt und Essen vorbereitet, da oft Verwandte und Freunde aus anderen Ortschaften zum Fronleichnamsfest eingeladen wurden. Am Donnerstagmorgen wurde der Festtag um vier Uhr mit dem Läuten aller Glocken und Böllerschüssen eröffnet. Beiderseits des Weges wurden grüne Äste vor den Häusern in den Boden gesteckt und die gesammelten Blüten ausgestreut. Den Weg zierten vier bis fünf Meter breite parallele Blütenstreifen, die verschiedentlich von floralen religiösen Bildern, Symbolen und Sprüchen unterbrochen wurden. War das Blumenpflücken und das Blumenteppeich-Legen Frauenarbeit, so positionierten die Männer die Äste an den Wegseiten und begossen nach dem Auslegen die Blüten mit Wasser, damit sie nicht vom Wind verweht wurden.

Auf den feierlichen Gottesdienst folgte gegen neun Uhr die Prozession. In einer festen Aufstellung kamen zuerst die Schüler gefolgt von den Schüle-

---

S. 211–214. Prach (1921–2007) war eine führende Person im Kreis der vertriebenen Wuderscher; er steuerte nicht nur mehrere Beiträge zum Budaörser Heimatbuch bei, sondern verfasste bis zu seinem Lebensende in ungarndeutschen Periodika häufig Beiträge zu Budaörs. Schmidt, Matthias: Abschied von unserem Freund und Mitglied Hans Prach. In: *Gerhardsbote*, 52 (2007), Nr. 8/9, Aug./Sept., S. 61.

10 Der gebürtige Budaörser Andreas Ritter, Schwetzingen, erinnert sich, dass die weiteste Entfernung ca. 35 km betragen habe. Mitgeteilt in Creglingen am 6.10.2008.

11 *Prach*: Fronleichnam daheim (wie Anm. 9), S. 81.

12 Die „Kapellen“ waren jeweils fest in der Hand einer Familie. Zu den Namen der teilweise seit mehreren Jahrzehnten zuständigen Familien vgl. Bonomi: *Az egyházi év* (wie Anm. 3), S. 53, Fn. a (Stand 1932), und Prach: *Fronleichnam daheim* (wie Anm. 9), S. 86. Zur Gestaltung der „Kapellen“ und der Beschaffenheit der „Kranzl“ vgl. Ritter: *Ein Jahr in Budaörs* (wie Anm. 4), S. 45.



Abb. 1:  
Prozessionsweg in  
Budaörs, 1930er Jahre;  
Privatarchiv: Theresia  
Meyer, Creglingen.

rinnen und Mitgliedern der religiösen Mädchenvereinigungen<sup>13</sup> mit Kerzenleuchtern. Hinter ihnen gingen die Feuerwehr, die Blechblaskapelle und die Geistlichkeit. Nun folgte der von vier Männern getragene Baldachin. Unter ihm schritt der Pfarrer mit der Monstranz, die mit der Hostie das Allerheiligste enthielt. Während die Vorausgehenden rechts und links des Blument Teppichs gingen, durfte dieser erst durch den Pfarrer betreten werden. Vor der Monstranz streuten einige Mädchen laufend frische Blüten. Nahe beim Pfarrer gingen die Ministranten und die Leuchterträger. Das Allerheiligste unter dem Baldachin wurde rechts und links von den Schützen mit ihren Gewehren eskortiert. Dann folgten der Kirchenrat, der „Schulstuhl“, der Gemeindevorstand und das restliche Kirchenvolk. Die meisten einheimischen Prozessionsteilnehmer trugen Tracht oder – wie

13 Damit waren besonders die Marienmädchen gemeint. Die Prozessionsaufstellung folgt *Prach*: Fronleichnam daheim (wie Anm. 9), S. 85f.

die Schützen – Uniform. Während der Prozession von der Kirche zu den vier „Kapellen“ und wieder zurück zur Kirche wurden Gebete gesprochen und, von Blasmusik begleitet, Lieder gesungen. Bei den jeweiligen „Kapellen“ angekommen, stellte der Pfarrer das Allerheiligste auf dem Altar ab. Es wurde ein Text aus dem Evangelium vorgelesen, wozu die Schützen Salut schossen und vom Steinberg herab Böllerschüsse erfolgten. Schließlich wurde je eines der vier Fronleichnamslieder (z.B. „Menschen, öffnet eure Augen“) gesungen und mit der Monstranz der Segen erteilt.<sup>14</sup> Nach der Prozession suchten besonders die Auswärtigen die Gaststätten und Weinkeller auf. Nach dem Nachmittagsgottesdienst wurden die an den „Kapellen“ angebrachten Kränzchen verteilt. Den Einheimischen galten sie als Segensbringer, während so manche Gäste diese – teilweise gegen Geld – als Souvenir erstanden.<sup>15</sup>

Soweit die Ausführungen von Ritter und Prach, denen eine unterhalten-wollende und keine wissenschaftliche Herangehensweise eigen ist. Deshalb sind sie mit dem notwendigen kritischen Abstand zu werten. Bei beiden Schilderungen fehlt beispielsweise der Hinweis auf das Jahr, auf das sie sich beziehen. Die fehlende Jahresangabe und die Darstellung des Brauchs im Tempus der Gegenwart bei Prach erzeugen den Eindruck der Zeitlosigkeit, als habe es den Brauch schon immer und unverändert gegeben. So lassen sich auch Unklarheiten bei der nicht unwichtigen Reihenfolge der jeweiligen Gruppen bei der Prozession erkennen, die entweder auf Erinnerungslücken oder Veränderungen im Laufe der Jahre gründen können. Während z.B. nach der Prach'schen Darstellung von 1952 die Blasmusik vor dem Baldachin ging, folgte sie in der von 1998 dahinter. Auch ließ Prach die männliche Levente-Jugend unerwähnt, dagegen schloss sich nach Ritter hinter den Marienmädchen die Levente an.<sup>16</sup>

Welche Funktionen kamen der Budaörser Ausprägung der Fronleichnamsprozession nach der Vertreibung unter völlig veränderten Umständen zu? Durch welche Mittel und Gruppen wurde versucht, die Tradition aufrecht-

14 Zur Phänomenologie und zum Ablauf der Budaörser Fronleichnamsprozession vor dem Zweiten Weltkrieg vgl. neuerdings auch: *Riedl, Ferenc*: Budaörser Heimatbuch. Szülöföldünk Budaörs. A mai Budaörs [Geburtsheimat Budaörs. Das heutige Budaörs]. Budaörs 2008. S. 71–76.

15 Auch wenn hier nicht der Raum für eine ausführliche Analyse der Prozession ist, so ist neben dem folkloristischen Aspekt vor allem auf den volksreligiösen hinzuweisen. Für die starke Internalisierung des Volksreligiösen sprechen oft „Kleinigkeiten“, wie etwa das Aufbewahren der Prozessionswegsbüchlein über mehrere Tage oder das Abräumen der Laubhütten erst nach einer Woche.

16 *Ritter*: Ein Jahr in Budaörs (wie Anm. 4), S. 47. Die 1921 in Ungarn gegründete Levente organisierte die männlichen Jugendlichen zwecks vormilitärischer Erziehung.

zuerhalten? Zur Untersuchung dieser Hauptfragen beleuchte ich zuerst die unmittelbaren Brauchträger und das Geschehen an den neuen Wohnorten. Da bei der Entwicklung von Bräuchen angesichts zunehmender Kommunikationsmöglichkeiten der überlokale Kontext mit seinen Einflüssen nicht ausgeblendet werden darf, wird zusätzlich die mediale Darstellung der Fronleichnamstradition beleuchtet. Zwar werden auch die „einheimischen“ Medien behandelt, der Fokus liegt jedoch auf der medialen Repräsentation in der Eigengruppe. Wenn auch die Reaktionen von außen keineswegs vernachlässigt werden dürfen, so werden doch wegen des Bezugs auf eine gruppeneigene Tradition die Äußerungen aus der Eigengruppe als motivierender angesehen.

Der vorliegende Beitrag versteht sich nicht als eine dezidierte Brauchbeschreibung und -untersuchung. Vielmehr interessieren die Versuche zur Wiederaufnahme der Budaörser Fronleichnamsprozession. Sie dienen als Beispiele für die Abklärung folgender Fragen: Mit welchen Abweichungen können Bräuche unter erheblich veränderten Bedingungen fortgeführt werden? Welche Faktoren beeinflussen eine Fortsetzung der Tradition? Welche Bedeutungen und Funktionen kommen den Wiederaufnahmeversuchen zu? Zur Beantwortung dieser Fragen kann es notwendig sein, bestimmte Einzelheiten eines Brauchs näher zu untersuchen. Auch sollte neben der Performanz des Brauchs die Vor- und Nachbereitungsphase immer mitgedacht werden.

Zur Wiederaufnahme der Budaörser Blumentepich-Tradition sind einige Anmerkungen zu den Brauchträgern, der Brauchperformanz und der neuen Lebenssituation der Brauchträger von Nöten. Die ab Januar 1946 nach Deutschland vertriebenen Budaörser wurden in acht Transporten in kleinen Gruppen in verschiedenen Regionen Deutschlands angesiedelt.<sup>17</sup> Insofern war vielerorts eine genügende Zahl von Budaörsern zusammen, um die Budaörser Fronleichnamstradition überhaupt fortzusetzen. Eine Ausnahme stellte Neuhausen auf den Fildern dar, wo sich zwar viele Ungarndeutsche, aber nur eine Budaörser Familie angesiedelt hatten. Ferner gilt es, die weiteren veränderten Rahmenbedingungen infolge der Vertreibung zu beachten: So hatte man auf die Mitnahme religiöser und weltlicher Utensilien zur Brauchausführung vor allem wegen der Gepäckbeschränkungen und der Rückkehrhoffnung verzichtet. Weiter gab es in den neuen Wohnorten so manche unterstützende Institution oder Organisation nicht mehr, wie z.B. die St.-Vinzenz-Schwestern, die die Marienmädchen mit ihrer Tracht hät-

---

17 *Pfundt, G[eorg]*: Verteilung der Budaörser in einzelnen Ortschaften Württembergs und Badens. In: Budaörser Heimatbuch (wie Anm. 9), S. 203–204.

ten anleiten können, oder den Schützenverein. Davon abgesehen war das Tragen von Gewehren – auch in einer religiösen Prozession – in den ersten Nachkriegsjahren ohnehin untersagt. Neben diesen erheblichen Einschränkungen sind die Gegebenheiten in den neuen Wohnorten einzubeziehen. Die vertriebenen Budaörser hatten zumeist nicht nur eine inferiore ökonomische und soziale Position, sondern mussten sich vielfach in einer konfessionellen Diasporasituation zurechtfinden.

Zuerst die Akteure vor Ort fokussierend, will ich anhand von Neuhausen und Creglingen die jeweiligen besonderen Bedingungen für die Beteiligung an oder Einführung der Fronleichnamsprozession untersuchen, die Entwicklung und Ausgestaltung der Prozession beschreiben und deren Bedeutung für die Identität der vertriebenen Budaörser herausarbeiten.

Zur Klärung dieser Fragen habe ich schriftliche und mündliche Berichte von Informanten – ehemaligen Budaörsern, Pfarrern und anderen – herangezogen.<sup>18</sup> Einerseits ergaben sich daraus viele lohnende subjektive Interpretationen nebst Anekdoten, die viel über das Selbstbild der Beteiligten aussagen. Andererseits sind die Probleme bei der zeitlichen Fixierung bestimmter Ereignisse und der exakten Wiedergabe anderer Aspekte aus der Erinnerung bekannt. Deshalb und zur Erweiterung der Datenbasis wurde in größerem Umfang die Budaörser Heimatliteratur durchgearbeitet. Allgemeine Zeitungen, hiesige Heimatliteratur, wissenschaftliche Literatur, auch einschlägige Informationen von Homepages sowie Archivalien aus Pfarrarchiven bilden das Quellenmaterial meiner Untersuchung.

### *Zwei Beispiele einer Brauchübertragung: „Katholisch-Neuhausen“ und Creglingen in der „tiefsten“ Diaspora*

Auch in Neuhausen auf den Fildern haben Budaörser in den 1950er Jahren Blumenteppeiche gelegt.<sup>19</sup> Neuhausen zählte 1950 4.133 Einwohner, 979 davon waren Vertriebene: Fast die Hälfte stammte aus der Tschechoslowakei,

18 Hier muss ich ganz besonders Herrn Andreas Ritter, Schwetzingen, danken, der neben vielen Hintergrundinformationen zahlreiche Fotos aus seinem Bildarchiv beisteuerte, Informanten vermittelte und mir verschiedene mit Videokamera aufgezeichnete Interviews überließ. Weiterer Dank gebührt den Interviewpartnerinnen Frau Theresia Meyer und Frau Susanne Vetter, beide Creglingen, ferner den Herren Norbert Riedl und Karl Bayer, beide Neuhausen, und Pfarrer Martin Raiser, Weikersheim.

19 Einwohnerzahl 1939: 3.018, 1950: 4.133, mit stark wachsender Tendenz. Statistisches Landesamt Baden-Württemberg, Tabelle Bevölkerungsstand 1871–1963. Abrufbar unter: <http://www.statistik.baden-wuerttemberg.de/SRDB/Tabelle.asp?H=BevolkGebiet&U=02&T=01035010&E=GA&A=N&R=GE116047> (Stand: 17.01.2011)

296 aus Ungarn.<sup>20</sup> Damals wie heute war und ist Neuhausen als Stadt der Fasnet und des Fronleichnamfestes bekannt.<sup>21</sup> Ein Bericht der Stuttgarter Zeitung aus dem Jahre 1954 erwähnt die Fronleichnamsprozessionen der Bischofsstädte in Baden-Württemberg eher am Rande, während die Neuhausener Prozession ausführlich dargestellt wird.<sup>22</sup> Hier besitzt das Fronleichnamfest mit seiner Prozession eine lange Tradition. Da die Einwohner Neuhausens 1954 noch fast alle katholisch waren, bestimmte die katholische Konfession den Alltag. Neuhausen war im weiten Umland die einzige katholische Gemeinde, weshalb es auch als „Katholisch-Neuhausen“<sup>23</sup> bezeichnet wurde.

Obwohl in Neuhausen mit Ausnahme einer einzelnen Frau nur eine Familie aus Budaörs wohnte, machte ein Mann 1950 mit einem Blumenteppeich vor dem Altar am Rathaus Furore. Es handelte sich um den Gymnasiallehrer Dr. Franz Riedl. Nachdem der aus Ungarn Geflüchtete 1945 an einem Esslinger Gymnasium eine Stelle gefunden hatte, schlug der Schuldirektor dem Katholiken Riedl im evangelischen Württemberg zwei katholisch geprägte Wohnorte vor: Wernau oder Neuhausen auf den Fildern, wohin er dann im Herbst 1945 zog.<sup>24</sup> Riedl war allerdings nicht irgendein Budaörser. Der promovierte Gymnasiallehrer war schon im Vorkriegs-Ungarn als Kulturreferent des Ungarländischen Deutschen Volksbildungsvereins in der Ethnopolitik aktiv gewesen.<sup>25</sup> Im Nachkriegsdeutschland war er Mitbegründer der Ungarndeutschen Landsmannschaft, wo er das Amt des Kulturreferenten innehatte, das er nach dem Zusammenschluss der beiden ungarndeutschen Landsmannschaften weiter bekleidete. Auch war er langjähriger Vorsitzender des Budaörser Heimatkomitees. Er sah sich also besonders herausgefordert,

---

20 *Bidlingmaier, Rolf*: Die Nachkriegszeit 1945 bis heute. In: *Lorenz, Sönke/Schmauder, Andreas* (Hg.): Neuhausen. Geschichte eines katholischen Dorfes auf den Fildern. Filderstadt 2003, S. 320–365, S. 328.

21 Neuhausen und Fastnacht seien Synonyme, zu denen man fairerweise noch Fronleichnam und Neuhausen hinzufügen müsse, so *Markus Dewald*: Die Zahl der Narren ist unendlich. Fastnacht in Neuhausen als Paradigma? Von der Dorffasnet zur organisierten Narrenschaue. Diss. Tübingen 2000. Tübingen 2001, S. 248, und ebd., Fn. 1284.

22 Große Beteiligung an Fronleichnam-Prozessionen. In: Stuttgarter Zeitung, 18.6.1954, Nr. 139, S. 15. Neuhausen sei „Ziel Tausender katholischer Christen aus nah und fern“ gewesen. Hunderte von Kraftwagen, Motorrädern und Omnibussen hätten in den Seitenstraßen geparkt.

23 So der Volksmund. *Dewald*: Die Zahl der Narren ist unendlich (wie Anm. 21), S. 6. Vgl. auch: Der Kreis Esslingen. Hg. v. Konrad Theiss und Hermann Baumhauer. Stuttgart, Aalen 1965, S. 75.

24 Schriftliche Auskunft von Norbert Riedl (Sohn von Franz Riedl) vom 4.8.2008 und Gedächtnisprotokoll des Telefonats mit ihm vom 12.9.2008.

25 [www.donauschwaben.hu/dr-franz-riedl/](http://www.donauschwaben.hu/dr-franz-riedl/) (Stand: 17.01.2011).

die Budaörser Fronleichnamstradition in seinem neuen Wohnort fortzusetzen. Zudem war Riedl in Neuhausen bald keine unbedeutende Person mehr. So saß er von 1948 an für die Vertriebenen im Gemeinderat<sup>26</sup> und war von 1948 bis 1950 auch Vorsitzender des Fußballvereins Sportfreunde Neuhausen e.V.<sup>27</sup>

Sein Sohn Norbert Riedl berichtete mir zu den Aktivitäten seines Vaters Folgendes: Der Vater sei nicht nur im Gemeinderat gewesen, sondern habe auch Kontakt zur Geistlichkeit gehabt. Diesen Kreisen habe er von dem Budaörser Blument Teppich erzählt: 5 m breit und 2 km lang sei er gewesen und vieles mehr. Daraufhin habe man dem Vorschlag eines Blument Teppichs vor dem Rathaus zugestimmt. 1950 habe er, Riedl jr., als 16-jähriger das Muster des Blument Teppichs vorgezeichnet.<sup>28</sup> Dann hätten seine Eltern und eine weitere Familienangehörige nach der Zeichnung den Blument Teppich ausgelegt (vgl. Abb. 2). Auf Nachfrage bemerkte Riedl jr., dass sie vier- oder fünfmal in den 1950er Jahren den Blument Teppich angefertigt hätten; er konnte jedoch nicht mehr sagen, ob dies in aufeinanderfolgenden Jahren gewesen sei. Bei den floralen Darstellungen habe es sich um sakrale Muster gehandelt: mal mit Kreuz, später auch mit Hostie usw. Es habe sich um keine festen Vorgaben gehandelt, auch schon in Budaörs nicht. Die von seiner Familie gefertigten Blument Teppiche seien ca. 5 m x 4 m groß gewesen.

Versucht man die Aussagen abzugleichen, so ergeben sich gewisse Abweichungen. Von dem Blument Teppich von 1950 gibt es ein Foto in „Unserem Hauskalender“. Es zeigt profane Motive. Einmal das bis 1949 im ungarischen Staatswappen verwendete Doppelkreuz (Patriarchenkreuz) und rechts daneben das Neuhausener Stadtwappen (roter Löwe, der auf grünem Ast schreitet)<sup>29</sup>; darunter befindet sich ein wasserfontänenartiges Ornament. Zumindest bei dem 1950er-Blument Teppich vor dem Rathaus geht es nicht um religiöse Symbole. Mangels einschlägiger Angaben und Fotos kann für die Folgejahre keine Aussage gemacht werden. Für 1950 jedoch ist festzuhalten, dass mit der Verwendung profaner Motive nicht das religiöse, son-

26 Riedl war von 1948 bis 1953 Mitglied des Neuhausener Gemeinderats. Er war im Dezember 1947 als Mitglied der Liste „Freie Wählergemeinschaft“ (BHE-nah) gewählt worden. Riedl hatte vor den beiden anderen gewählten Listenmitgliedern die meisten Stimmen dieser Vertriebenenliste erhalten. Mitteilung des Bürgermeistersamts Neuhausen an Landratsamt Esslingen, 11.12.1947 (Durchschlag), Gemeindearchiv Neuhausen NA 59 (Wahlakten).

27 [www.fvneuhausen.de](http://www.fvneuhausen.de) (hier: Geschichte – Vorsitzende des FVN) und *Unsere Post*, 58 (2003), Nr. 7, Juli, S. 29.

28 Ein Foto des Blument Teppichs findet sich in: *Unser Hauskalender*, 1951, S. 117.

29 Zum Stadtwappen vgl. *Efinger, Eugen*: Heimatbuch von Neuhausen auf den Fildern. Aus der Vergangenheit und Gegenwart eines ehemaligen reichsritterschaftlichen Dorfes. Neuhausen 1951, S. 36.

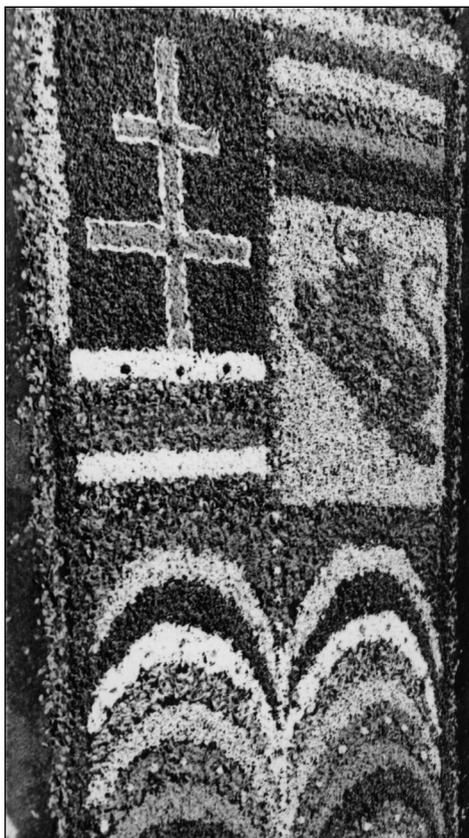


Abb. 2:  
Blumenteppich der Familie Riedl  
in Neuhausen, 1950; Privatarhiv:  
Norbert Riedl, Neuhausen.

dem das integrative und ethnopolitische Moment dominant war, die selbstbewusste Verortung der Ungarndeutschen im neuen Wohnort, die den Bezug auf das Herkunftsland bewusst einschloss.

Leider ließ sich nicht ermitteln, ob und wie die Blumenteppiche der Familie Riedl von Außenstehenden wahrgenommen wurden. In der Tagespresse findet sich jedenfalls kein Beleg dazu. Wie bereits erwähnt, dominierte Neuhausen die Berichte der Fronleichnamfeierlichkeiten im Großraum Stuttgart; gleichwohl finden sich verbal nur minimal und bildlich gar keine Hinweise auf Blumenteppiche in der Stuttgarter Zeitung oder Esslinger Zeitung.<sup>30</sup> Möglicherweise hat hier die Mitwirkung der Bürgergarde die größte Auf-

---

30 Als umfangreichste Erwähnung, nämlich einen Satz, fand ich: Glanz und Pracht der Prozessionen zogen Tausende an. In: Esslinger Zeitung, Nr. 139, 18.6.1954, S. 7. Mädchen und Jungmänner hätten ein „Blumenpolster“ vor dem Rathaus angelegt.

merksamkeit auf sich gezogen; mit ihren pittoresken Uniformen war die Garde schon damals seit über einem Jahrhundert fester Bestandteil der Prozession.<sup>31</sup>

Schon vor dem Zweiten Weltkrieg gab es in Neuhausen Blumenteppiche. Bezüglich des Beginns der Tradition gehen die Angaben auseinander. Während nach einer Quelle erst 1933 aufgrund einer Initiative von Schwester Luciana damit begonnen wurde,<sup>32</sup> will eine hochbetagte Gewährsfrau schon um 1920 Blumenteppiche in Neuhausen gesehen haben.<sup>33</sup> Vermutlich brach diese Tradition aus politischen Gründen im Krieg ab, da das NS-Regime spätestens ab 1940 das Fronleichnamsfest aus dem öffentlichen Raum zu verbannen suchte.<sup>34</sup> 1940 und 1941 war die Prozession in Neuhausen untersagt; 1942 fand sie nur auf dem Kirchplatz statt.<sup>35</sup> Wohl weil diese Vorgeschichte Riedl jr. unbekannt war, meinte er, dass es bis 1950 in Neuhausen keinen Blumenteppich gegeben habe. Gegen Ende des Gesprächs relativierte Riedl: Er könne und wolle es zwar nicht definitiv behaupten, aber er meine, dass sie wohl den Blumenteppich in Neuhausen eingeführt hätten, jedenfalls habe er vor 1950 keinen gesehen.

Die Blumenteppichlege-Tradition hat sich erhalten. Ein IWF-Film<sup>36</sup> über die Fronleichnamsprozession von 1963 zeigt zwei Altäre von vieren: Der erste vor der Mozart-Schule nahe der St.-Petrus-und-Paulus-Kirche weist einen größeren Blumenteppich (ca. 15qm) auf. Ein Motiv ist das Lamm Gottes mit Nimbus. Der zweite befindet sich vor dem Rathaus am Schlossplatz. Anders als vor dem ersten Altar liegt vor dem zweiten nur ein sehr kleiner,

31 Vgl. bes.: Fronleichnam – ein Fest auch der Bürgergarde. In: Esslinger Zeitung, Nr. 132, 11.6.1955, S. 7.

32 Dewald, Markus: Brauchtum und Festkultur. In: *Lorenz/Schmauder* (Hg.): Neuhausen (wie Anm. 20), S. 382–409, S. 395.

33 In seiner E-Mail vom 5.3.2009 an den Autor berichtete Herr Karl Bayer, Neuhausen, dies aus einem Gespräch mit Frau Mayer. Erstaunlicherweise habe ich aus der Zeit bis 1945 kein Fronleichnamsfoto mit einem Blumenteppich auf tun können. Vgl. z.B. die Fronleichnamsfotos im Bildband von *Willi Fay*: Neuhausen auf den Fildern in alten Ansichten. Bd. 3. Zaltbommel 1996, Nr. 37 u.ö.

34 Vgl. die Verordnung des Generalbevollmächtigten für die Reichsverwaltung vom 7. Mai 1940 (abgedruckt im Reichsgesetzblatt, Teil 1, S. 742).

35 *Bidlingmaier, Rolf*: Weimarer Republik und Nationalsozialismus 1918–1945. In: *Lorenz/Schmauder* (Hg.): Neuhausen (wie Anm. 20), S. 288–317, S. 309. Vgl. auch die Meldung des Gendarmerie-Gruppenpostens Neuhausen an den Landrat in Esslingen vom 27.5.1940: „Der Fronleichnamstag wurde am Sonntag, den 26. Mai 1940 gehalten. Die Prozession fand in der Kirche statt.“ Bestand E1/1088, Kreisarchiv Esslingen.

36 *Dölker, Helmut/Simon, Franz*: Mitteleuropa, Württemberg – Fronleichnamstag in Neuhausen auf den Fildern. Tonfilm des Instituts für den Wissenschaftlichen Film mit schriftlichem Kommentar (Encyclopaedia Cinematografica E 753/1965, Göttingen 1973).

länglicher Teppich. Er ist ca. einen Meter tief und fünf Meter breit; er weist nur drei minimale Ornamente, also keine Bilder, auf. Der Prozessionsweg zeigt – soweit im Film sichtbar – kein Blumenmuster, vielmehr liegt auf ihm recht locker frisch ausgestreutes Gras. Mit Ausnahme der Motive weist eine Fotoserie von der Fronleichnamsprozession 1967 keine Abweichungen auf.<sup>37</sup>

Nicht nur in Neuhausen wandelten sich im Laufe der Jahre viele Einzelheiten der Fronleichnamsprozession. Die größten Veränderungen bewirkte das Zweite Vatikanum in der ersten Hälfte der 1960er Jahre. Es hat eine Rückbesinnung auf die eigentliche Bedeutung des Fests eingeleitet: Ein Abgleiten ins Folkloristische sollte verhindert werden. Nicht die Präsentation der Hostie in der Öffentlichkeit, sondern Feier und Empfang der Eucharistie wurden wieder ins Zentrum gerückt. Dies bedingte auch eine Verschiebung des Geschehens von der Straße in die Kirche.

Ab 1956 waren die barock anmutenden Altäre gegen zeitgemäßere ausgetauscht worden.<sup>38</sup> Ende der 1960er Jahre wurde in Neuhausen das Gras-Streuen aufgegeben. 1969 verringerte man die Zahl der Stationen bzw. Altäre im Freien auf drei. Die vierte Station wurde nun in der Kirche abgehalten. Auch veränderte man die Reihenfolge der Prozessionsteilnehmer: Es wurde nicht mehr nach Alter, Geschlecht und Funktion untergliedert, sondern in Familien-, Männer- und Frauengruppe aufgeteilt. Zudem wurde ein Jahr später nach heftiger Diskussion der martiale Auftritt der Bürgergarde in der Kirche eingeschränkt. Manche dieser Änderungen wurden später wieder aufgehoben.

Elemente der Budaörser Fronleichnamstradition sind heute nicht mehr feststellbar, was angesichts nur einer Familie als potentielltem Brauchträger auch nicht verwundert. Gleichwohl hat diese Familie auf der Basis eines rasch erlangten Sozialprestiges eine durch Nationalsozialismus und Krieg unterbrochene Tradition vermutlich wieder eingeführt. Handelte es sich bei Neuhausen um einen fast gänzlich katholischen Ort, so war die Lage in manch anderem neuen Wohnort der vertriebenen Budaörser genau entgegengesetzt: Sie lebten jetzt in der katholischen Diaspora. Ein solcher Ort war die Stadt Creglingen im Hohenlohischen.

Ein besonders interessantes Beispiel stellt die Situation in Creglingen dar. Während die Einwohnerzahl nach 1945 durch den Zuzug von Vertriebenen stark anstieg, stagnierte die wirtschaftliche Entwicklung. Hatte das Städtchen (wohl inkl. der heutigen Ortsteile) 1939 5.551 Einwohner, so stieg die

---

37 PB 959 Neuhausen, Kreisarchiv Esslingen, Bestand S1, Bildsammlung.

38 *Dewald*: Brauchtum und Festkultur (wie Anm. 32), S. 395.

Bevölkerungszahl 1950 auf 7.773 Einwohner, um 1961 schon wieder auf 6.060 zu sinken.<sup>39</sup> Wegen der schlechten wirtschaftlichen Bedingungen nahm diese Zahl auch in der Folgezeit weiter ab. 1955 monierte der Mergentheimer Kreistag in einer öffentlichen Sitzung in Creglingen, dass sich durch den Abzug der Arbeitsreserven die Wirtschaftskraft und die Aussichten auf Industrieansiedlung verminderten.<sup>40</sup> 1959 schrieb Pfarrer Joseph Wallek: „Das Wirtschaftswunder hat sich in Creglingen nicht ausgewirkt“ Bem. d. Bürgermeisters im Rundfunk am 2.1.59.“<sup>41</sup> Viele Vertriebene zogen in die Kreisstädte und katholische Dörfer der Umgebung oder direkt in den Stuttgarter oder Mannheimer Ballungsraum.

Weitaus bedeutender für die Entwicklung des Fronleichnamsfestes und seiner Prozession war die Diaspora-Situation, die nicht wie heute vom Geist der Ökumene getragen war. Im Visitationsbericht des Dekans an den Bischof von 1952 wurde Creglingen als einer „der dornenvollsten Diasporasprenkel unserer Diözese“ bezeichnet.<sup>42</sup> Auch wurde Pfarrer Wallek gelobt, da er „die katholischen Belange zielklar und konsequent“ vertrete. Seine Gemeindeglieder warnte Wallek vor zu engen Kontakten zur Evangelischen Kirche. Eine Frau erinnert sich, dass er sie kritisierte, weil ihre Kinder in den 1960er Jahren in der evangelischen Kirche Theater spielten.<sup>43</sup> Umgekehrt wurde Wallek vom evangelischen Pfarrer „Proselytenmacherei“ vorgeworfen. Diese Beispiele lassen vermuten, dass die interkonfessionellen Gegensätze vor allem von den Geistlichen, weniger von den einfachen Kirchenmitgliedern, hoch gehalten wurden.

In der Kernstadt standen 1949 878 katholischen Vertriebenen 4.420 Einheimische gegenüber.<sup>44</sup> Während die Vertriebenen fast gänzlich katholisch waren, gehörten nur 20 Einheimische der Katholischen Kirche an.

39 Statistisches Landesamt Baden-Württemberg, Tabelle Bevölkerungsstand 1871–1963.

40 Förderprogramm Hohenlohe wird angestrebt. In: Bad Mergentheimer Zeitung (Fränkische Nachrichten), Nr. 69, 24.3.1955, S. 8.

41 Pfarrer Joseph Wallek: Vorbericht für die Pfarrvisitation im Jahre 1959 vom 17.1.1959, Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, D 3. Wallek betonte weiter, dass die Familien der Vertriebenen mit dem Existenzminimum zu kämpfen hätten. – Der Oberschlesier Wallek (1899–1997) war vor dem Krieg als Pfarrer in der Diözese Breslau tätig. Von 1948 bis 1978 war er Pfarrer in Creglingen; er starb in Bad Mergentheim. Vgl.: Geistlicher Rat Joseph Wallek 80 Jahre alt. In: Fränkische Nachrichten, Nr. 235, 10.10.1979, S. 18, und: Unsere Toten. In: Heimatbrief der Katholiken aus dem Erzbistum Breslau, 24 (1997), Nr. 2, April, S. 27.

42 Kath. Dekanat Mergentheim an Kath. Seelsorgestelle Creglingen vom 16.5.1952, Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, D 3.

43 Theresia Meyer, Creglingen, im Interview vom 6.10.2008.

44 Lt. Aufstellung des Kath. Pfarramtes Weikersheim vom 3.9.2008.

Die Zahl der katholischen Vertriebenen ging ab 1949 stetig zurück und lag 1963 bei 543. Die Vertriebenen gliederten sich 1953 in 1% Schlesier, 49% Sudetendeutsche und 50% Ungarndeutsche, die weitgehend Budaörser waren. Heute machen die Katholiken in Creglingen ca. 10% der Bevölkerung aus.<sup>45</sup>

Als Anfang 1946 die vertriebenen Budaörser nach Creglingen kamen, wurde noch im selben Jahr das Fronleichnamsfest mit Prozession gefeiert. Bei der Recherche konnte nicht geklärt werden, ob ältere Gemeindeglieder oder der ebenfalls aus Budaörs stammende Priester Lorenz Ritter<sup>46</sup> die Idee zur Prozession samt Blument Teppich aufgebracht hatten.<sup>47</sup> Ferner ließ sich nicht genau ermitteln, ob ein Blument Teppich schon 1946 oder erst 1947 gelegt wurde (vgl. als ein frühes Foto Abb. 3). Nach verschiedenen Aussagen scheint die Prozession wohl um 1950 ihre Vielgestaltigkeit erreicht zu haben, also mit „Kapellen“, Blument Teppich auf dem gesamten Prozessionsweg und Blasmusik.<sup>48</sup> Die Prozessionsroute betrug ca. 700m und führte von der als Notkirche dienenden Turnhalle über den von der Stadt hergerichteten „Kiesel“ an der Tauber entlang bis zum Steg und auf der anderen Seite zur großen Brücke und zur Notkirche zurück.<sup>49</sup> Weiter berichtete die Bad Mergentheimer Zeitung 1949: „Vier Altäre, je einer im Heimatsbrauch geschmückt von den Ungarndeutschen, den Vertriebenen aus den Sudeten und aus Schlesien und den einheimischen Katholiken waren Stätten der Andacht und vieler Wünsche und Erinnerungen.“ Dagegen legte in der Erinnerung von Ungarndeutschen ihre Gruppe den Weg mit Blüten und vor den Altären mit Blument Teppichen aus. Die vier Altäre standen teilweise in Laubhütten. Auch von angehängten „Kranzn“ erzählen die Ungarndeutschen. Zudem spielte eine Blechmusik Kapelle an den Altären die vier Budaörser Prozessionslieder.

Ergänzende Angaben lassen sich der Quellengattung „Foto“ entnehmen. Ein Foto aus der Zeit um 1948 zeigt noch eine aufwändig gestaltete „Kapelle“. Ein weiteres Foto von 1952 präsentiert die Gestalterinnen eines Altars, der unter Bäumen steht, wodurch sich der aufwändige Bau einer „Kapelle“

45 Interview mit Pfarrer Martin Raiser, Weikersheim, vom 7.10.2008.

46 Der 1913 in Budaörs geborene Ritter war als Kaplan von 1946 bis Ende 1951 in Creglingen tätig. Danach wurde er nach Hollfeld in der Diözese Bamberg versetzt, wo er 1971 starb. Vgl.: Silbernes Priesterjubiläum. In: Unsere Post, 19 (1964), Nr. 15, 19.7.1964, S. 9, und Totenzettel Lorenz Ritter (Kopie beim Verfasser).

47 Interview mit den gebürtigen Budaörserinnen Theresia Meyer (Jg. 1931) und Susanne Vetter (Jg. 1936), beide Creglingen, in der Wohnung Meyer am 6.10.2008.

48 Dies berichtete mir Andreas Ritter, Schwetzingen, als Ergebnis zahlreicher Befragungen von Budaörsern, die zu dieser Zeit in Creglingen wohnten oder gewohnt hatten. Brief von Ritter an den Verfasser vom 27.10.2008.

49 Fronleichnam in Creglingen. In: Bad Mergentheimer Zeitung (Fränkische Nachrichten), Nr. 110, 18./19.6.1949, S. 8.



Abb. 3: Prozessionsweg in Creglingen, vermutlich 1947; Privatarchiv: Andreas Ritter, Schwetzingen.

erübrigte. Dies mag ein Grund dafür sein, dass keine „Kranzl“ auf dem Bild zu erkennen sind. Die so gestaltete Fronleichnamsprozession sorgte bald dafür, dass die vertriebenen Budaörser aus der weiteren Umgebung an Fronleichnam nach Creglingen strömten, denn es hieß, da werde „Fronleichnam wie daheim“<sup>50</sup> gefeiert.

Eine Änderung des Prozessionsweges brachte der Bau der katholischen Kirche in Creglingen mit sich. Sie wurde 1953 errichtet. Ende Oktober 1953 wurde sie benediziert und Mitte 1954 konsekriert.<sup>51</sup> Das Gotteshaus trägt den Namen Fronleichnamskirche. Die Benennung hat nichts mit der intensiven Feier des Fronleichnamfestes durch die Vertriebenen zu tun, vielmehr ist dies der Versuch der Wiederaufnahme einer katholischen Traditionslinie, die um 1530 infolge der Reformation abgebrochen war. Die bekannte Creglinger Herrgottskirche war bis dahin Fronleichnamskirche genannt worden.<sup>52</sup>

50 Theresia Meyer im Interview vom 6.10.2008 (wie Anm. 47).

51 Vgl. den Bericht über die Konsekrierung durch Bischof Leiprecht: Nicht mehr Fremde – sondern Gottes Hausgenossen. In: Bad Mergentheimer Zeitung (Fränkische Nachrichten), Nr. 149, 30.6.1954, S. 8.

52 Die Geschichte der früheren Fronleichnamskirche (kirchenrechtlich: Kapelle) basiert auf einem Hostienfund von 1384. Nachdem Creglingen protestantisch geworden war, wurde 1530 die Kirche geschlossen. *Ehmer, Hermann*: Die Herrgottskapelle bei Creglingen. In: Jahrbuch für Volkskunde, 16 (1993), S. 137–160. In der Namenswiederaufnahme von 1954 spiegelt sich ein wesentlicher Glaubenssatz wi-

Eine weitere Veränderung muss ebenfalls erwähnt werden. In den 1950er Jahren ist eine Abnahme der Budaörser Dominanz unter den Creglinger Katholiken zu verzeichnen. Die vertriebenen Budaörser hatten nicht nur durch die Einführung und als maßgebliche Trägergruppe der Fronleichnamsprozession eine gewisse Vormachtstellung in der Kirchengemeinde erlangt. Darüber hinaus hatten sie auch 1946 einen katholischen Priester, nämlich Lorenz Ritter, mitgebracht. Das stand den Absichten des späteren Pfarrers Wallek entgegen, der in Creglingen aus Ungarn- und Sudetendeutschen, Schlesiern, Schwaben und Franken eine starke Diasporagemeinde formen wollte.<sup>53</sup> Dieser Gegensatz spiegelt sich auch in der vom obigen Zeitungsbericht von 1949 abweichenden Erinnerung einiger Ungarndeutscher wider, wobei im Zeitungsbericht die Sichtweise Walleks klar hervortritt. Seinem Kollegen Ritter hatte Wallek nämlich vorgeworfen, dass er die Ungarndeutschen unverhältnismäßig stark unterstütze und so die Bildung einer einheitlichen Gemeinde verhindere.<sup>54</sup> All dies dürfte nicht ohne Auswirkung auf die weitere Gestaltung der Fronleichnamsprozession geblieben sein, zumal Ritter Ende 1951 Creglingen verlassen musste.<sup>55</sup>

Mit der Fertigstellung der katholischen Kirche wurde ab 1954 eine neue Route eingerichtet. Seitdem bildete das Kirchengebäude den Ausgangs- und Endpunkt der Prozession. Sie führte besonders durch das neu errichtete Wohngebiet der Vertriebenen. Außer den Standorten der vier Altäre wurden auch die Zuständigkeiten für sie neu geregelt: Der Altar an der nahen Schule wurde der Jugend zugewiesen. Die Bewohner der Vertriebenensiedlung besorgten den Altar vor dem Hause Sattelbergers, eines Budaörser. Die Ungarndeutschen kümmerten sich um den Altar vor dem Holzhäuschen am Pilsenweg, und der am Eingang der Kirche gelegene wurde den Sudetendeutschen und sonstigen Kirchenmitgliedern überantwortet.<sup>56</sup> Nach den Worten der beiden Creglinger Informantinnen hätten nur die Budaörser Blumentepiche gelegt. Dagegen hätten die Sudetendeutschen und Schlesier keine Blumen gesammelt und keine „Kranz!“ geflochten. Sie hätten einen

---

der, mit dem sich die katholische von der evangelischen Kirche absetzt. Ökumene war damals ein Fremdwort, stattdessen wurden die Unterschiede betont.

53 Pfarrer Joseph Wallek: Vorbericht für die Pfarrvisitation im Jahre 1963 vom 25.10.1963, Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, D 3.

54 Pfarrer Joseph Wallek: Vorbericht für die Pfarrvisitation im Jahre 1950 vom 15.9.1950, Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, D 3.

55 Silbernes Priesterjubiläum. In: *Unsere Post*, 19 (1964), Nr. 15, 19.7.1964, S. 9.

56 Gottesdienstbeschreibung für Creglingen von Pfarrer Wallek vom 22.9.1960, S. 3, Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, Mappe G 1,2 Pfründ-Beschreibung der Katholischen Stadtpfarrstelle Fronleichnam in Creglingen, Dekanat Mergentheim (braunes Heft).

Stoffteppich vor dem Altar plaziert und ihn mit Blumen in Vasen und ähnlichem geschmückt.

Die Diasporasituation macht einen kurzen Hinweis auf die konfessionellen Differenzen notwendig. Die gegensätzliche Haltung zu Fronleichnam basiert auf dem unterschiedlichen Verständnis der Abendmahlsfeier. Während nach katholischem Glauben der Leib Christi in Gestalt der Hostie real präsent ist, sehen Lutheraner nur während der Abendmahlsfeier die Realpräsenz gegeben; Zwinglianer bestreiten diese ganz.<sup>57</sup> Wird die Hostie außerhalb der Abendmahlsfeier präsentiert, wie etwa bei einer Prozession, so ist nur für Katholiken der Leib Christi real gegenwärtig. Protestantische Denominationen lehnen die Anbetung der Hostie strikt ab. Sie sehen in der Hostie allenfalls ein Erinnerungszeichen, dessen Verehrung vom eigentlichen Gnadenmittel, dem Wort bzw. der Lehre, ablenkt.

Spätestens als im Dezember 1954 Fronleichnam in Baden-Württemberg zu einem allgemeinen Feiertag erklärt worden war, reagierte die Evangelische Kirche auf die neue Lage. So begründete sie 1955 das Fränkische Pfarrertreffen in der badisch-bayrisch-württembergischen Grenzregion, das jährlich an Fronleichnam stattfand. Für diese Terminierung mögen praktische Gründe (der Feiertag als freier Tag), aber auch die gleichzeitige Präsentation des Protestantismus in der Öffentlichkeit gesprochen haben. Zumindest 1957 wurde dieses Treffen besonders in letzterem Sinne genutzt: Man traf sich in Creglingen.<sup>58</sup> Nach der morgendlichen Tagung gingen die ca. 80 Pfarrer und Pfarrersfrauen ebenfalls in einer Art Prozession zusammen zur Herrgottskirche. Am frühen Abend fand in der Stadtkirche ein Gottesdienst statt. Die Bad Mergentheimer Zeitung schrieb: „Das war wohl das erste Mal seit Jahrhunderten, daß in Creglingen am Fronleichnamstag die Glocken der evangelischen Stadtkirche zum Gottesdienst riefen.“<sup>59</sup>

Diese Interpretation wird durch einen umfangreichen Zeitungsartikel im Mergentheimer Evangelischen Gemeindeblatt 1957 – wenige Tage vor Fronleichnam (20. Juni 1957) – bestätigt.<sup>60</sup> Wegen des stark demonstrativen Charakters der Fronleichnamsprozession und der vielerorts interessierten Haltung evangelischer Christen sah sich die Evangelische Kirche genötigt,

57 *Betz, Johannes*: Eucharistie. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hg. v. Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. 3, 2. Aufl., Freiburg 1986, Sp. 1142–1157, bes. Sp. 1152f.

58 „Du sollst ihnen meine Worte sagen ...“ In: *Bad Mergentheimer Zeitung* (Fränkische Nachrichten), Nr. 143, 25.6.1957, S. 8.

59 Ebd.

60 Die evangelische Kirchengemeinde Creglingen untersteht dem Mergentheimer Dekanat.

die konfessionellen Unterschiede bzgl. des Fronleichnamfestes herauszustellen. Immer noch, so heißt es, bestehe der Machtanspruch der Katholischen Kirche fort und durch die Inanspruchnahme des öffentlichen Raumes würden die Passanten Zeugen, wenn nicht gar Teilnehmer, dieser sakralen Handlung. Christus und sein Sakrament ließen sich nicht verdinglichen; vielmehr komme es auf das Wort, d.h. die Lehre, an. Gegen Ende des Artikels folgen dann die Verhaltensvorgaben:

„Das schließt auch aus, dass ein Protestant – vollends aus Geschäftsrück-sichten – durch Schmücken seines Hauses diesen Eindruck unterstützt und sich damit aktiv an der Prozession beteiligt.“ „Sowohl das Verständnis der Kirche wie auch das Verständnis des Sakraments stehen hier widereinander, sodaß sich jede aktive Beteiligung eines evangelischen Christen von selbst verbietet.“

Man könne die anderen großen Feste mit den Katholiken gemeinsam begehen, aber am Fronleichnamfest schieden sich die Wege. „Der Protestant wird unter den heutigen Verhältnissen das, was an diesem Tage geschieht, um des Friedens willen ertragen, auch wenn er es innerlich ablehnen muß.“<sup>61</sup>

Leider konnte ich bisher keine Stellungnahme der Katholischen Kirche aus dieser Zeit in der Region auf-tun, weder im „Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart“ noch im Weikersheimer Pfarrarchiv. Anscheinend hat die katholische Seite die Bedeutung der Prozession nicht übermäßig betont. In allen Vorberichten zu Visitationen hob Pfarrer Wallek lediglich hervor, dass die Fronleichnamsprozession gut besucht werde; 1968 erwähnte er, dass „Fronleichnam auf Strassen um die Kirche“<sup>62</sup> stattfinde.

Zwischen den Menschen vor Ort scheint es keine konfessionellen Streitig-keiten gegeben zu haben. Im Gegenteil, auf Konflikte angesprochen, berich-teten die Informantinnen mir zuerst, dass einheimischen Katholiken die Budaörser Lieder nicht gefallen hätten. Den Budaörsern sei vorgeworfen worden, dass sie nur ihre Lieder singen wollten. Dagegen hätte die Stadt keine Schwierigkeiten gemacht. Sie hätte problemlos den Prozessionsweg

---

61 Wir und „Fronleichnam“. In: Evangelisches Gemeindeblatt (Bad Mergentheim), Nr. 22, 16.6.1957 (Trinitatis), unpag. (Hervorh. im Orig.). Diese Ausgabe findet sich auch im Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, Mappe L 2,3 (Verhältnis zum Protestantismus). Das Evangelische Gemeindeblatt hatte den Artikel aus der Korrespondenz des Evangelischen Bundes entnommen.

62 Pfarrer Joseph Wallek: Vorbericht für die Pfarrvisitation im Jahre 1968, 23.11.1968, Kath. Pfarrarchiv Weikersheim, D 3.

genehmigt, was für einen Werktag (Donnerstag) nicht selbstverständlich gewesen sei.<sup>63</sup>

Von Reaktionen evangelischer Mitbürger gegenüber dem Fest und der Prozession erzählten die Informantinnen nur Positives. Die Einheimischen hätten „gestaunt“ und „zugeschaut“. Es hätte ihnen wohl sehr gefallen. Dagegen hätte es beim Pflücken der Blumen auch negative Äußerungen gegeben.<sup>64</sup> Es sei auch geschimpft worden, denn „wir hatten ja keine Blumen“. Nicht ohne Verständnis erläuterten die Informantinnen: Die Bauern hätten geschimpft, weil sie auf die Felder und Wiesen gegangen seien. Wenn sie Kornfelder betreten hätten, um Kornblumen zu pflücken, hätten die Bauern befürchtet, dass die Frucht zertreten würde. Beim Raps sei es auch nicht einfach gewesen, aber sie hätten ihn wegen der gelben Farbe gebraucht. Da habe man ihn halt geholt, gab eine Frau lachend zu. Als das Gespräch auf die „Kranzl“ kam, wurde erzählt, dass sie nach der Prozession auch an Evangelische verschenkt worden seien. Eine Informantin hatte jedes Mal an zwei evangelische Nachbarinnen in der Siedlung „Kranzl“ verschenkt. Auch stellten ihr Evangelische aus der Siedlung Blumen zum Ausstreuen zur Verfügung. Allerdings wurden sie nicht gebracht, sondern mussten abgeholt werden.

Nach zwei Jahrzehnten hatte die Gestaltung des Prozessionsweges einiges von seiner Vielfalt verloren, vor allem wurden keine Blumenteppeiche mehr gelegt. Die junge Creglinger Tradition schien sich ihrem Ende zuzuneigen. Als jedoch eine geborene Budaörserin Leiterin des örtlichen Katholischen Frauenbundes wurde, kam es 1975 zu einer Wiederbelebung. Nun organisierte sie die Gestaltung des Prozessionsweges und vor allem die der Altäre und griff die Blumentepich-Tradition wieder auf. Nach 15 Jahren errichtete sie 1990 ihren letzten Altar an der Schule (vgl. Abb. 4). Da Creglingen seit 1996 über keinen eigenen Priester mehr verfügt, konnte die Tradition nur durch das persönliche Engagement des vormaligen Priesters Theodor Anders aufrechterhalten werden, der sich an Fronleichnam als „Höhepunkt

---

63 Nach § 2 (3) des Feier- und Festtagsgesetzes des Landes Württemberg-Baden vom Oktober 1947 war Fronleichnam nicht geschützt, da der Tag weder in Creglingen herkömmlicher Weise als Festtag gefeiert wurde, noch die Creglinger überwiegend dem katholischen Bekenntnis angehörten. Das Gesetz des neuen Bundeslandes Baden-Württemberg vom Dezember 1954 verfügte Fronleichnam als gesetzlichen Feier- und Festtag (§ 1 und 3).

64 Auch vor der Vertreibung hatten viele Pflückerinnen diese Erfahrung gemacht. Wurde auf fremden Gemarkungen gepflückt, so wurden sie öfters durch die Bauern von den Wiesen verjagt. Ritter: Ein Jahr in Budaörs (wie Anm. 4), S. 44.



Abb. 4:  
Blumenteppich vor einem  
Altar in Creglingen, 1990;  
Privatarchiv: Theresia  
Meyer, Creglingen.

des kirchlichen Lebens in Creglingen<sup>65</sup> erinnerte. Anders reiste jährlich von 1996 bis 2000 von seinem Pensionsort am Bodensee nach Creglingen, um dort mit der kleinen Diasporagemeinde das Fronleichnamfest zu feiern. Laut Anders hat es zu dieser Zeit bei den drei Altären, die außerhalb der Kirche errichtet worden waren, immer Blumenteppiche gegeben. Nach 2000 nahm die Vielgestaltigkeit der Prozession sukzessive ab. Für 2007 berichteten die Informantinnen nur noch von „a bissle“ Prozession, nämlich einem Altar mit Stoffteppich und Blumen. 2008 war es dem Pfarrer von Weikersheim (auch für Creglingen zuständig) nicht gelungen, einen Geistlichen für die Feier in Creglingen zu finden. Also fiel ab 2008 nicht nur die Prozession, sondern auch die Fronleichnamfeier vollständig aus.

Was in der Erinnerung von vertriebenen Budaörsern noch stark vorhanden ist, hat sich in der Region fast gar nicht niedergeschlagen. In der regionalen Presse (Bad Mergentheimer Zeitung) konnte ich für die 1940er und 1950er Jahre bis auf 1949 keinen Hinweis auf die Creglinger Fronleichnam-

---

65 Pfarrer Anders war im Herbst 1988 als Rentner aus der DDR nach Creglingen gekommen, wo er von 1989 bis 1995 mit der Gemeinde das Fronleichnamfest feierte. Kurz vor Fronleichnam 1996 siedelte er an den Bodensee über. Brief von Pfarrer Anders an den Verfasser vom 9.3.2010.

prozession finden. Aber selbst der kleine Artikel von 1949 behandelt die Ungarndeutschen – von Budaörsern ist überhaupt keine Rede – nur als eine Gruppe unter vielen und würdigt nicht ihre Brauchinnovation. In den Folgejahrzehnten blieb dies wohl so. Allerdings wurde ab den 1980er Jahren wieder zu Fronleichnam in Creglingen in den Fränkischen Nachrichten berichtet. Nun aber war die Prozession eindeutig zugunsten des sich daran anschließenden Kirchplatzfestes in den Hintergrund getreten. 1984 wird die Prozession nur am Rande erwähnt. Der Artikel handelt vor allem vom Kirchplatzfest, das „seit einigen Jahren zu einem beliebten Treffpunkt“ geworden sei. Von drei Fotos im Artikel beziehen sich zwei Fotos auf das Fest, nur ein Foto zeigt einen Fronleichnamsaltar mit Blumenteppeich.<sup>66</sup> Ähnlich verhielt es sich 1985. Von zwei Fotos mit größerer Bildunterschrift zeigt eines das Kirchplatzfest und ein anderes Blumen streuende Kinder bei der Prozession. Der erläuternde Text handelt vor allem vom Kirchplatzfest.<sup>67</sup> Stichproben zu Fronleichnam 1990, 1991 und 2007 ergeben, dass die Prozession sogar ganz ausgeblendet wurde. Es findet sich weder bildlich noch textlich ein Bezug auf die Prozession.<sup>68</sup>

Ein wesentlicher Grund für die zurückgehende Beteiligung in den ersten Jahrzehnten war der Wegzug vieler Budaörser. Später – so die ehemalige Vorsitzende des Frauenbundes – hätten die Jungen nicht mehr helfen wollen; keiner hätte mehr eine Woche Zeit – gar als Urlaub – für die Vorbereitungen opfern wollen. Sie habe allerdings auch viel erwartet. Zudem hätte sie die meisten Auslagen selbst tragen müssen. Die Informantin ließ im Gespräch durchblicken, dass sie ihr Engagement nur unzureichend gewürdigt sah. Die Vielzahl von Gründen hätte dann nach 1990 zu ihrem Rückzug geführt.

Das Fortbestehen eines Brauchs ist immer auch von einem harten Kern von Brauchträgern abhängig. Zieht sich dieser Kern zurück, ohne dass neue Menschen ihren Platz einnehmen, dann ist das Ende des jeweiligen Brauchs absehbar. Vielfach hängt die Brauchtradition auch an wenigen führenden Personen. Das wird problematisch, wenn diese sich mit zunehmendem Alter überfordert fühlen oder die gebührende Wertschätzung vermissen. Für diese Punkte lassen sich in Creglingen Indizien finden. Des Weiteren ist

---

66 Creglinger Gemeinde hatte gleich drei Gründe zum Feiern. In: Fränkische Nachrichten, Nr. 143, 23./24.6.1984, S. 28.

67 Bildunterschrift zu zwei Fotos „Kirchplatzfest in Creglingen“ in: Fränkische Nachrichten, Nr. 132, 11.6.1985, S. 18.

68 Vgl. die beiden Notizen: Kirchplatzfest und Creglinger Ferienprogramm. In: Fränkische Nachrichten, Ausg. Bad Mergentheim, Nr. 134, 13/14.6.1990, unpag.; Wohin gehen wir? In: Fränkische Nachrichten, Ausg. Bad Mergentheim, Nr. 122, 29./30.5.1991, unpag.; Kirchplatzfest. In: Fränkische Nachrichten, Ausg. Bad Mergentheim, Nr. 128, 6.6.2007, S. 30.

der Priestermangel in der Katholischen Kirche anzuführen. Ohne Priester gibt es keinen Fronleichnamsgottesdienst und folglich auch keine Prozession. Zudem fehlt der Geistliche als potenziell maßgeblich motivierende Person. Neben personengebundenen Faktoren ist besonders die allgemeine Tendenz der Abkehr von kirchlichen Veranstaltungen hin zu individuellen religiösen Formen als wichtiger Grund für den Rückgang der Fronleichnamsprozession zu nennen. Daneben dürfen keinesfalls veränderte theologische Auffassungen der katholischen Amtskirche außer Acht gelassen werden. Der „Ordo processionis in festo sanctissimi Corporis Christi“ von 1960 vereinheitlichte die Fronleichnamfeier, und besonders das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) betonte den eucharistischen Gedanken, und damit die Messfeier. Sie wurde in den Vordergrund gerückt, während die Prozession zweitrangig wurde.<sup>69</sup> So steht es laut dem „Codex iuris canonici“ (can. 944) dem Diözesanbischof frei, ob und wie er eine Prozession durchführen lässt.

Die zu Creglingen als katholischer Diaspora gemachten Beobachtungen mögen in manchem verallgemeinerbar, in anderem aber singulär sein. Deshalb empfiehlt sich aus Vergleichsgründen eine Untersuchung anderer katholischer Diasporaorte, wie z.B. Wertheim. Auch in Wertheim-Bestenfeld hat es laut Berichten nach 1945 Blumenteppeiche gegeben.<sup>70</sup> Ca. 300 Budaörser hatten dort ab 1946 auf dem Flugplatz im Vertriebenenlager Aufnahme gefunden. Die Vertriebenen – in der Hauptsache Ungarndeutsche und Schlesier – waren fast alle katholisch, während die Einheimischen evangelisch waren.

### *Die Pflege der Erinnerung und die Revitalisierung in Deutschland*

Die zentrale Bedeutung der Fronleichnamsprozession für die lokale Identität der vertriebenen Budaörser wird nicht nur durch die eigene Beteiligung gesichert und gestärkt, sondern auch durch unterstützende Faktoren von außen. Eine grobe, nicht unbedingt repräsentative Sichtung der überlieferten Reaktionen auf die Translozierung der Budaörser Blumenteppeich-Tradition nach Deutschland ergibt folgendes Bild: Die einschlägigen Äußerungen von Zuschauern und regionalen Medien stellten selten einen Bezug zu Budaörs und seiner Fronleichnamsprozession her. Wo dies der Fall war, kam es angesichts mangelnder Vertrautheit zuweilen zu verzerrten Aussagen. Auch ging im Laufe der Jahrzehnte der Bezug zu Budaörs immer mehr

---

69 *Fuchs, Guido*: Ein Fest in Bewegung. Regensburg 2006, bes. S. 21–24. Heinz, Andreas: Fronleichnam. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hg. v. Walter Kasper u.a. Bd. 4. 3. Aufl. Freiburg u.a. 1995, Sp. 172–174, Sp. 174. Hier wird auch vor einem „Ableiten ins Folkloristische“ gewarnt.

70 Vgl. Notiz des Telefonats mit Andreas Ritter vom 16.9.2008 und E-Mail der Katholischen Kirchengemeinde St. Elisabeth, Wertheim, vom 20.5.2010.

verloren. Überregional wurde die fortgesetzte Tradition in den Fremdmédien nicht wahrgenommen. Als ungleich effektvoller sind die diesbezüglichen Äußerungen der Eigengruppe und ihrer Autoritäten zu veranschlagen, erst recht, wenn sie mit einer gewissen Permanenz erfolgen. Die Stellungnahmen von ungarndeutschen und besonders Budaörser Autoren zu den Fronleichnamaktivitäten trugen wesentlich zu deren Verankerung, Veränderung oder Konservierung und vor allem zu deren Interpretation bei. Deshalb gehe ich im Folgenden auf die mediale Verarbeitung der Fronleichnamprozession in der Eigengruppe ein.

An zentraler Stelle steht die Pflege der Erinnerung an Fronleichnam in Budaörs vor 1946. Sie wurde vor allem über die Printmedien betrieben, in denen sich vorrangig die Textgattungen Bericht und Erzählung, aber auch Gedicht<sup>71</sup> finden. Schon 1952 stellte Franz Riedl das „Budaörser Heimatbuch“ zusammen, in dem der Fronleichnamstag eingehend beschrieben wird. Zur Intention des Heimatbuches schreibt Riedl im Vorwort: Es gehe nicht um „wehmütige Heimatsehnsucht“, sondern um „eine freudig-stolze Erinnerung an unser reiches Budaörser Volkstum“. Damit sollten folgende Ziele erreicht werden:

- Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls trotz Zerstreuung,
- Erinnerung an die heimatliche Lebensweise, um das derzeitige Schicksal besser ertragen zu können,
- Ehrung der Vorfahren durch den Hinweis auf die geschichtlichen Leistungen und ihre Kulturarbeit in Ungarn.

Zu Fronleichnam heißt es von Riedl: „Es wäre wohl die Pfarrgeschichte unvollständig, würde man nicht des berühmten und herrlichen Fronleichnamfestes Erwähnung tun, das jährlich in Budaörs mit großer Pracht, unter mächtigem Zustrom von Fremden abgehalten wurde. 1933 waren 15.000 Zuschauer zum Feste gekommen. Der zwei Kilometer lange Fronleichnamsweg wird mit den herrlichsten Blumentepptichen geschmückt, alles, was Feld und Garten an Blumenpracht besitzt, wird dazu verwendet, den Weg des Herrn zu schmücken, der an diesem Tag durchs Dorf zieht. Zu den Blumentepptichen mit den sinnigsten und prächtigsten Ornamenten kommt noch die schöne Volkstracht hinzu, die Marienmädchen mit Myrtenkränzen auf dem Haupt, mit breiten Röcken, schwarzen ‚Jankerln‘, die anderen mit seidenen Halstüchern, die Burschen und das tiefgläubige Volk in der dunkel gehaltenen Tracht: alldas bietet ein herrliches, unvergessliches Bild. Äußere Zeichen

---

71 Als Beispiel vgl. „Fronleichnam“, ein Gedicht von Susanna Karly-Berger in: *Unsere Post*, 42 (1987), Nr. 6, Juni, S. 24, und auch ebd., 43 (1988), Nr. 5, Mai, S. 18.

von Gottesglauben und einem von fernen Jahrhunderten her verwurzelten, echten Volkstum.“<sup>72</sup>

Der wichtigste Text ist jedoch die bebilderte Erinnerung von Hans Prach an „Fronleichnam daheim“, die die Grundlage für die häufigen (Teil-)Abdrucke der Folgezeit bildet.<sup>73</sup> Nach einführenden Worten betont Prach, dass die ganze Bevölkerung des Dorfes helfe, „wie es seit altersher Sitte und Brauch ist“, „einen farbenprächtigen Teppich aus Blumen zu streuen, so kunstvoll und schön wie er seinesgleichen auf der ganzen Welt kaum mehr zu finden ist“.<sup>74</sup> Dann werden die Eigenheiten des Budaörser Fronleichnamfestes aufgezählt: die Benennung des Tages als „Wegerlstraatog“ und des Blumenpflückens als „Buschnbrockn“, das „Kranzl“-Flechten und der Kapellen-Bau mit Auflistung der zuständigen Kapellen-Familien Wendler, Hauser, Csik und Braun.<sup>75</sup>

Am Ende der umfangreichen Schilderung erwähnt Prach die Fortsetzung der Tradition an den neuen Wohnorten: „Wenn nun jedes Jahr am Fronleichnamstage überall, wo unsere Budaörser Landsleute fern von der Heimat leben, kleine Blumenstreifen gestreut werden, so ist dies ein ergreifendes Zeugnis der Treue zur Ahnentradition, des tief in ihren Herzen wurzelnden Glaubens und der heißen Liebe zur Heimat, wo sie Fronleichnam in einer Großartigkeit feierten, wie kaum noch irgendwo auf der ganzen Welt ... Möge es der liebe Gott geben, dass die vielen kleinen Blumenstreifen einst wieder zu einem einzigen, großen und ganzen Blütenteppich vereinigt werden, daheim in unserem lieben, schönen Budaörs.“

Der Autor stellt die Fronleichnamsprozession als kollektiv begangenes Fest der Budaörser Bürgerschaft heraus, dem er eine lange Tradition und eine hohe soziale Verbindlichkeit zuschreibt. Dabei wird das Pittoreske des Blumentepichs, der Kapellen und auch der Trachten als Kennzeichen der Einzigartigkeit des Brauchs gesetzt. Die dialektalen Bezeichnungen, die Aufzählung der „Kapellenfamilien“ u.v.m. zielen in dieselbe Richtung und sollen darüber hinaus den lokalen, heimatlichen Bezug verstärken. Indem die Fortsetzung des Fronleichnamgebrauchs in den neuen Wohnorten erwähnt wird, wird jede noch so kleine Umsetzung als Zeichen tiefer Religiosität, großer Heimatliebe und der Rückkehrsehnsucht gepriesen. Nicht zuletzt

---

72 Budaörser Heimatbuch (wie Anm. 9), S. 48.

73 Prach: Fronleichnam daheim (wie Anm. 9). Bereits zwei Jahre später erschien der Text mit derselben Überschrift an anderer Stelle mit anderen Fotos, jedoch bis auf kleine orthographische und grammatikalische Änderungen wortgleich. Unser Hauskalender, 1954, S. 88–91.

74 Prach: Fronleichnam daheim (wie Anm. 9), S. 80.

75 Ebd., S. 86, vgl. auch schon in Bonomi: Az egyházi év (wie Anm. 3), S. 53, Fn. a.

durch die hohe emotionale Aufladung des Brauchs im Text wird an das Heimatbewusstsein der vertriebenen Budaörser appelliert und so eine innere Verpflichtung zur Teilnahme am Streuen des Blumentepichs, zumindest doch am Fronleichnamsfest und seiner Prozession in den neuen Wohnorten erzeugt.

Die Ausführungen Prachs im Heimatbuch erfahren eine Überhöhung durch die anschließende Wiedergabe des Bleyerschen Artikels aus dem „Sonntagsblatt“ von 1925 zu Fronleichnam in Budaörs.<sup>76</sup> Der Abdruck ist nicht nur der Verehrung Bleyers durch seine Studenten und Volksgruppenmitarbeiter Riedl und Prach geschuldet, sondern mit dem Abdruck der Worte des 1933 verstorbenen Volksgruppenführers wird jede Aussage des Artikels unterstrichen und gleichzeitig das Budaörser Fronleichnamsfest in seiner Bedeutung potenziert.

1965 folgte der ebenfalls von Franz Riedl zusammengestellte Bildband „Budaörs, Perle des Ofner Berglandes“.<sup>77</sup> Im Abschnitt „Religiös-kulturelles Leben“ kommt der Autor schnell auf Bleyers Lob des Fronleichnamsfestes und die dahinterstehenden Werte Glauben und Volkstum zu sprechen. Der katholische Volksglaube wird als rechtsverbindliche Verhaltensregel gesetzt.<sup>78</sup> Der Abschnitt zur Fronleichnamsprozession – er beläuft sich auf vier Seiten mit zehn Fotos<sup>79</sup> – beginnt im Textteil mit dem Anfangssatz des Bleyer'schen Artikels von 1925. Der dann folgende Text orientiert sich wohl an Hans Prachs erwähntem Aufsatz von 1952.

Zum Schluss des Bildbandes werden zwei Fotos aus der frühen Nachkriegszeit gegenübergestellt: das eine zeigt einen kleinen Traktor, der den neuen 1. Mai-Festzug anführt, das andere einen Fronleichnam-Blumentepich. Hierzu heißt es: „Wird der ‚sozialistische‘ Traktorenzug den Fronleichnam-Blumentepich überrollen oder werden Christentum und Freiheit siegen?“<sup>80</sup> Was in einer demokratischen Gesellschaft nur eine andere Brauchtradition gewesen wäre, wurde angesichts des diktatorisch-kommunistischen Regimes als massive Bedrohung gesehen. Die staatlich stark geförderte Mai-Demonstration, die nur einen guten Monat vor dem Fronleichnamstag lag, wurde als das Vehikel zur Verdrängung der Fronleichnamsprozession gewertet. Da die Prozession einen zentralen Bestandteil der christlichen Identität in Budaörs ausmachte, wurde der Umzug zum 1. Mai als Angriff auf das Christentum angesehen. Für die vertriebenen Budaörser bedeutete die Darstellung des

76 *Prach*: Fronleichnam daheim (wie Anm. 9), S. 86f.

77 *Riedl, Franz*: Budaörs. Perle des Ofner Berglandes. Freilassing 1965.

78 *Ebd.*, S. 24.

79 *Ebd.*, S. 40–43. Auf anderen Seiten finden sich weitere Fotos zur Fronleichnamsprozession.

80 *Ebd.*, S. 94.

„Brauchkampfes“ in der alten Heimat eine klare Aufforderung, ihrerseits die Budaörser Fronleichnamstradition umso eifriger zu erhalten und fortzusetzen.

Mit dieser breiten Erwähnung der Fronleichnamstradition ging es in den folgenden Jahrzehnten weiter. 1996 wurden gesammelte Aufsätze von Michael Ritter aus den Jahren 1960 bis 1965 unter dem Titel „Ein Jahr in Budaörs“ gedruckt. Das in deutscher und ungarischer Sprache verfasste Werk behandelt verschiedene Bräuche im Jahreslauf. Mit sieben Seiten ist die Schilderung „Fronleichnam“ die längste. Daher verwundert es nicht, dass der Text mit kleineren Auslassungen zwei Jahre später in „Unserem Hauskalender“ nochmals publiziert wurde.

Nicht nur in Publikationen über Budaörs, sondern auch in vielen ungarndeutschen Sammelbänden und Zeitschriften wurde Fronleichnam in Budaörs erwähnt. Ein nicht unerheblicher Grund hierfür war, dass viele Budaörser in der Landsmannschaft führend vertreten waren, allen voran Kulturreferent Franz Riedl. In dem Organ der Landsmannschaft, „Unsere Post“, und in „Unser Hauskalender“ erfolgten fast jährlich Hinweise auf die Fronleichnamsprozession, meist handelte es sich um Fotos.<sup>81</sup> Teilweise wiederholen sich die Fotos und Äußerungen zu Fronleichnam nach einigen Jahren im selben oder einem anderen Blatt oder Jahrbuch. In diesen Periodika fällt auf, dass wesentlich stärker als in den Monographien auf die Fortsetzung der Traditionen an den neuen Wohnorten rekuriert wird.

Auch im Medium Film findet Fronleichnam eine umfangreiche Erwähnung. Bei den Planungen zum Budaörser Heimatfilm „Budaörser in der alten und neuen Heimat“ lautete die Maßgabe, dass die Fronleichnamsprozession und andere Bräuche im alten Budaörs „die wichtigsten Bestandteile des Film-inhalts darstellen“<sup>82</sup> sollten. Daher werden in dem anderthalbstündigen, vertonten Film im Abschnitt zur Vorkriegszeit die Bräuche in aller Breite präsentiert. Als erstes wird „das schönste aller Kirchenfeste“, Fronleichnam, erwähnt. Es folgen in der dreiminütigen Passage zunächst Stehbilder vom bestreuten Prozessionsweg, Kapellen usw., und dann eine Farbfilmpassage von 1939. Zu diesen Bildern ertönt das bei der ersten Station (bzw. dem ersten Altar) gesungene Lied „Menschen öffnet eure Augen“.

Für die Zeit nach der Vertreibung wird im genannten Film die Fronleichnamstradition in der neuen Heimat in einer vierminütigen Sequenz behandelt. Einführend sagt die Stimme aus dem Off zu den Bildern aus Bretzfeld und

---

81 Z.B. in: Unser Hauskalender, 1949, S. 107; ebd., 1954, S. 89 (mit dem Artikel von Hans Prach); ebd., 1973, S. 67; ebd. 1998, S. 49 und 52.

82 Riedl, Norbert: Über die Entstehung des Budaörser Heimatfilmes. In: Unser Hauskalender, 1964, S. 45–48, S. 46.

Lauffen am Neckar: „Hier wie in vielen anderen Ortschaften verschönern die Budaörser das Fronleichnamsfest mit kunstvoll gelegten Blumentepptichen und reich geschmückten Kapellen, wie es in der alten Heimat stolze Tradition war.“ Dazu wird eine Farbfilmpassage mit Blumenwegen und -teppichen sowie Altären präsentiert, wobei das Lied „Menschen öffnet eure Augen“ zu hören ist. Wohl als Beleg für die tiefe Religiosität wird abschließend das gezeigte Motto eines Teppichs emphatisch zitiert: „Kommet, lobet [Gott; Anm. des Verfassers] ohne End“.

Das größtenteils farbige Werk war auf Heimattreffen die Attraktion, und nicht nur dort. Ganz bewusst richtete sich der Film auch an die Zielgruppe der Einheimischen. Mitte 1963 erfolgte die Premiere des Heimatstreifens in Hassmersheim im Beisein von Bundes- und Landtagsabgeordneten, einem Vertreter des Landrats und zahlreichen lokalen Honoratioren. Nach den Hauptzielen des Films befragt, antwortete der „Macher“ des Films Norbert Riedl, dass es vor allem um „die Erhaltung und Weiterführung von althergebrachten Sitten und Gebräuchen“ sowie um einen Beitrag „zum guten Verhältnis zwischen Einheimischen und Vertriebenen“ ginge.<sup>83</sup>

In einem Bericht über eine Aufführung des Films 1966 in Künzelsau unterstreicht Matthias Schmidt die Intention des Films. Angesichts des drohenden vertreibungsbedingten Verlusts der Überlieferungen solle mit dem Film „den kommenden Generationen die Heimat der Vorfahren dokumentarisch erhalten“ werden; ferner solle er „auch zum gegenseitigen Verständnis und guten Verhältnis zwischen Alt- und Neubürgern beitragen“. Dann resümiert Schmidt, dass „die wertvollsten Szenen farblich als auch musikalisch die Fronleichnamsprozession in Budaörs und in vielen Orten hier, in der neuen Heimat“<sup>84</sup> seien. Vor der Aufführung in Künzelsau war der Film bereits 23-mal gezeigt worden.<sup>85</sup> Die Idee zur Aufführung war entstanden, als Stefan Schmidt<sup>86</sup>, ein vertriebener Budaörser, seinen einheimischen Freunden von Fronleichnam in Budaörs erzählt hatte. So kam es, dass der Künzelsauer Stadtpfarrer Einladungen für den Film insbesondere an lokale Honoratioren

83 Budaörser Heimatfilm uraufgeführt. In: Unsere Post, 18 (1963), Nr. 14, 7.7.1963, S. 7.

84 *Matthias Schmidt*: Dort war der Blumentepptich zwei Kilometer lang. In: Ders.: *Építtem a hidat. Beilleszkedés és megbékélés / Ich baue die Brücke. Integration und Versöhnung.* o.O. 2002, S. 158.

85 Budaörser Heimatfilm begeisterte auch in Künzelsau. In: Unsere Post, 21 (1966), Nr. 13, 19.6.1966, S. 7.

86 Stefan Schmidt (Jg. 1926) ist der ältere Bruder von Matthias Schmidt. Beide haben schon früh im Budaörser Heimatkomitee mitgewirkt. Stefan Schmidt engagierte sich in Künzelsau kommunalpolitisch für die CDU, in der katholischen Kirche und Vereinen. Vgl.: Großer Empfang für Stefan Schmidt. In: Unsere Post, 56 (2001), Nr. 12, Dez., S. 9.

versandte und der Film am Fronleichnamstag beim Familienfest gezeigt wurde.

Anhand dieser Schilderungen lässt sich ein gewisser Funktionswechsel des Fronleichnamsfestes für viele ehemalige Budaörser feststellen. Was vorher gewohnte religiöse Übung war und der Selbstvergewisserung diente, wurde jetzt mit Bedacht integrativ eingesetzt. Selbstbewusst wurde den Einheimischen gezeigt, dass man mit der Fronleichnamsprozession etwas Bedeutsames, nämlich „Kultur“<sup>87</sup>, mitgebracht habe. Die positiven Reaktionen der Einheimischen verstärkten diese Auffassung und ermunterten zur Fortsetzung der Fronleichnamstradition.

Es sind noch weitere Elemente und Momente zu nennen, die die Erinnerung an Fronleichnam in Budaörs formten und bestärkten. Auch im Gemälde wurde die Budaörser Fronleichnamsprozession festgehalten. Möglicherweise angeregt durch Josef de Pontes nicht lokalisierte Kohlezeichnung „Fronleichnamsprozession“<sup>88</sup> brachte „Unsere Post“ 1976 eine schwarz-weiße Abbildung des Farbgemäldes von Josef Herzog (Neulußheim), das den Budaörser Prozessionsweg zeigt.<sup>89</sup> Drei Jahre später erfuhr das Gemälde seine Würdigung. Eine Farbkopie ziert die Schallplatte „Fronleichnam- und Kirchenlieder aus dem Ofner Bergland (Ungarn)“ von 1979.

Diese Schallplatte wurde am Pfingstsonntag 1979 in Bretzfeld anlässlich des „Kiritogs“ aufgenommen. Man traf sich in der katholischen Kirche, der Gesang wurde von der „Heimatkapelle“ unter Leitung von Andreas Herwerth begleitet.<sup>90</sup> Auf Seite 2 der Platte befinden sich die Stationslieder zu Fronleichnam; sie wurden dem Liederbuch des Budaörser Organisten Ladislaus Clementis entnommen.<sup>91</sup> Der Berichterstatter stellte die Schallplatte in eine Reihe mit dem Heimatbuch, dem Bildband und dem Heimatfilm. Mit diesen vier Medien werde „ein Stück Kulturgut, das durch

---

87 So umschrieb Andreas Ritter im Gespräch vom 6.10.2008 die Auffassung vieler vertriebener Budaörser.

88 Unser Hauskalender, 1958, S. 17. Zur Zeichnung des ungarndeutschen Malers Josef de Ponte hieß es, das Fronleichnam „[d]as schönste, größte und heiligste Fest des Kirchenjahres“ sei.

89 Unsere Post, 31 (1976), Nr. 13, 27.6.1976, S. 6.

90 Vgl. dazu folgende Artikel und Notizen: Achtung, Budaörser! Auf nach Bretzfeld zum „Kiritog“. In: Unsere Post, 34 (1979), Nr. 9, 29.4.1979, S. 8 (u.ö.); Glanzvoller Budaörser „Kiritog“ in Bretzfeld im Hohenlohekreis. In: Ebd., Nr. 13, 24.6.1979, S. 8; und: Langspielplatte „Fronleichnam- und Kirchenlieder aus dem Ofner Bergland (Ungarn)“. In: Ebd., Nr. 21, 14.10.1979, S. 8.

91 O süßer Jesus stärke uns. Sammlung von Gebeten, Liedern und gemeinschaftlichen Andachten. Zusammengestellt von Ladislaus Clementis, Oberlehrer und Chor-dirigent in Budaörs. Budapest 1900, 2. Aufl. 1910, 3. Aufl. 1924.

das Absterben der Generation der Wissensträger für immer verloren ginge, für die Zukunft gerettet“. Auch hier fehlt nicht der Hinweis, dass man beim Singen in der Kirche „Tränen in den Augen“ gesehen habe.

Nicht außer Acht lassen darf man die Erinnerungsmobilisierung bei den Treffen der vertriebenen Budaörser. Fast bei jedem Treffen wurde über „Fronleichnam daheim“ im Vortrag oder launigen Gespräch gesprochen, Bilder gezeigt und später darüber in „Unserer Post“ berichtet. Ich erwähne hier beispielsweise die Berichte zum „Kiritog“ in Hassmersheim und später in Bretzfeld sowie zu den häufigen Jahrgangstreffen in Hüffenhardt, Oftersheim, Öhringen, Bretzfeld usw.<sup>92</sup> Unbedingt muss auch auf die Präsentation von Fronleichnam im Budaörser Heimatmuseum in Bretzfeld hingewiesen werden. In der dortigen Dauerausstellung ist Fronleichnam in Budaörs mit seinen Blumentepichen reichlich dokumentiert.

Schließlich muss noch auf die Wechselwirkung zwischen den vertriebenen Budaörsern einerseits und den verbliebenen und neu hinzugezogenen Budaörsern andererseits eingegangen werden. Auch in der kommunistischen Zeit konnten im Ofner Bergland Fronleichnamsprozessionen abgehalten werden, allerdings nur unmittelbar um die Kirche herum. In den 1970er, und noch mehr in den 1980er Jahren griffen die Prozessionen wieder weiter in den öffentlichen Raum aus.<sup>93</sup> So waren schon in den 1980er Jahren einige vertriebene Budaörser bei der – wenn auch kleinen – Fronleichnamsprozession mit dabei.<sup>94</sup> Nach der politischen Wende von 1989 und den folgenden Rekatholisierungstendenzen in Ungarn hat sich dieser Trend verstärkt. So besuchen ab den 1990er Jahren viele ehemalige Budaörser gerade um die Fronleichnamszeit ihren Geburtsort.<sup>95</sup> Auch wurden in den Fronleichnamsfest-Ablauf einige Vorkriegselemente wieder auf-

92 Z.B. auf dem Jahrgangstreffen in Öhringen im September 1980 zeigte Andreas Bauer Dias, u.a. auch vom Budaörser Fronleichnamsfest. Vgl.: 60er Feier des Jahrgangs 1920 aus Budaörs. In: Unsere Post, 35 (1980), Nr. 18, 5.10.1980, S. 6.

93 Vgl. *Kincső, Verebélyi*: Blumentepiche in Ungarn an Fronleichnam. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Bd. 34 (NF). Grünzeug. Pflanzen im ethnographischen Blick. Marburg 1998, S. 181–188, bes. S. 183.

94 Vgl. den Bericht vom Besuch 1980 und der Prozession um die Kirche: Beim diesjährigen Fronleichnamsfest in Budaörs. In: Unsere Post, 35 (1980), Nr. 13, 29.6.1980, S. 9. 1986 reiste Andreas Bauer, langjähriger Vorsitzender des Wuderscher Heimatkomitees, zu Fronleichnam nach Budaörs und errichtete dort zusammen mit seiner Frau eine Fronleichnamskapelle. Schon damals waren über Kirchenlautsprecher die Lieder von der Fronleichnamplatte zu hören. Vgl.: Fronleichnam 1986. In: Unsere Post, 41 (1986), Nr. 7, Juli, S. 26 (mit Foto).

95 Vgl. die Ankündigung einer Reise nach Budaörs um Fronleichnam herum (5.–10.6.1996) verbunden mit der Gedenkfeier 50 Jahre Vertreibung: Liebe Budaörser. In: Unsere Post, 51 (1996), Nr. 3, März, S. 29.

genommen. So sind z.B. seit 1994 wieder Mitglieder des Kirchenchors in der Tracht der Marienmädchen dabei; 2007 haben sie sogar während der Prozession die vier alten Stationslieder gesungen.<sup>96</sup>

Heutzutage hat die Budaörser Fronleichnamsprozession wieder regionale Bedeutung erlangt. Neben dem Religiösen zeigt sich angesichts der Verkaufsstände etwa gleich stark der Jahrmarktcharakter. Leider ist hier nicht der Platz, die Wechselwirkungen zwischen dem wiedererstandenen Fest und der Erinnerung der Vertriebenen eingehender zu untersuchen. Auch wenn das heutige Fest in den Augen vieler Vertriebener nicht mit dem vor 1946 konkurrieren kann,<sup>97</sup> so zeigt die Häufung der Besuche um Fronleichnam, wie wichtig vielen vertriebenen Budaörsern die Bekundung der Verbundenheit mit ihrem Geburtsort – und damit ihrer Budaörser Identität – ist.

### *Zusammenfassung*

Trotz oder gerade wegen der Schau- und Jahrmarktelemente war vor 1946 das Fronleichnamfest wichtiger Bestandteil des religiösen Erlebens weiter Teile der Budaörser Bevölkerung. Das Fest bestimmte nicht nur den kirchlichen, sondern auch den weltlichen Jahreslauf. Deshalb kann es als *das* Symbol einer lokalen katholischen Volksreligiosität verstanden werden. Ergo versuchten die Budaörser Vertriebenen, das Fest samt dem Blumentepich-Legen in ihren neuen Wohnorten zu installieren. Wegen ihrer zahlenmäßigen Dominanz konnten sie ihre Fronleichnamstradition am weitest reichenden im Diaspora-Städtchen Creglingen einführen. In so manchen katholischen Orten konnten besonders Budaörser zum Zuge kommen, wenn die Tradition oder einige ihrer Elemente unbekannt oder durch die NS-Herrschaft verschüttet waren, wie etwa in Neuhausen. Geschah das Blumentepich-Streuen hauptsächlich in Ausübung einer lieb gewordenen Gewohnheit, so dürfen weitere Aspekte keinesfalls übersehen werden.

Zunächst war das Fest mit seiner Prozession eine Erinnerung an die „heile Welt“ der alten Heimat. Indem deren Tradition übernommen wurde, ging es auch um eine Verheimatlichung der neuen Wohngebiete. Hierzu gehören der Selbstbehauptungswille der Vertriebenen und ihre Suche nach Anerkennung. Da war es ein glücklicher Umstand, dass sie dies auf dem religiösen Feld taten, das nach der NS-Diktatur, dem Weltkrieg und den Nachkriegsproblemen für viele Zeitgenossen als letzter Rettungsanker in

---

96 Marienmädchen in Wudersch (Budaörs). In: Unsere Post, 62 (2007), Nr. 12, Dez., S. 23.

97 Vgl. etwa: Kulturfahrt der Budaörser in die alte Heimat. In: Unsere Post, 61 (2006), Nr. 9, Sept., S. 16.

einer unsicheren Welt verblieben war. Im religiösen Sektor waren noch am wenigsten Widerstände seitens der Einheimischen zu erwarten, wenn man einmal von der konfessionellen Diaspora absieht. Doch auch dort musste das nicht zwangsläufig so sein, wie das Beispiel Creglingen zeigt. Insofern bildete das Engagement der Vertriebenen bei solchen Festen einen wichtigen Baustein der Integration.

Wurden in den ersten Nachkriegsjahren verschiedentlich noch viele Elemente des Budaörser Prozessionsweges in den neuen Wohnorten umgesetzt, so findet man heute schon lange keine „Kapellen“ mehr, die Zahl der Altäre ging mitunter von vier auf einen zurück und die Blumenwege sind schon längst auf Blumenbilder vor den Altären reduziert worden. In der Diasporagemeinde Creglingen gibt es schon seit einigen Jahren keine Blumenteppeiche mehr und seit 2008 findet gar keine Fronleichnamfeier mehr statt. Die Tradierung des Blumentepich-Legens lief je nach örtlichen Bedingungen unterschiedlich ab. Hier waren besonders personelle Kontinuitäten in der Trägerschaft entscheidend. Beispielsweise dominiert unter den Brauchträgern im kurpfälzischen Oftersheim seit über 60 Jahren immer noch die Familie, die den Brauch 1947 eingeführt hat.<sup>98</sup> Im Diasporastädtchen Creglingen war es die aus Budaörs stammende Frauenbundvorsitzende, die von 1975 bis 1990 für eine Wiederbelebung sorgte. Nach ihrem Rückzug kam es zur Reduzierung der Prozessionselemente.

Es gibt viele Gründe, die auch Jahre nach der Vertreibung die Fronleichnambräuche am Leben hielten. Sicherlich ist der pittoreske Aspekt zu nennen, der zahlreiche Zuschauer anzog, was für viele Akteure eine wichtige Würdigung ihres Tuns bedeutete. Weit bedeutender waren aber zwei Momente: erstens Fronleichnam als *die* Verkörperung der Budaörser Volksreligiosität, zweitens der permanente Hinweis der Identitätsmanager auf das Fest in der Heimatliteratur, im Ton- und Filmmedium, im Heimatmuseum, bei den Heimattreffen und vielem anderen mehr. Auch wenn die Anstrengungen der Identitätsmanager ohne die Verankerung der Budaöser Bevölkerung im Katholizismus ins Leere gelaufen wären, so haben sie zum einen die Erinnerung an Fronleichnam in Budaörs aufrechterhalten und zum anderen die Revitalisierung des Festes in den neuen Wohnorten positiv herausgestellt und damit gefördert. Beide Momente trugen nach der Vertreibung dazu bei, dass viele vertriebene Budaörser in ihrem Fronleichnamfest einen wesentlichen Bestandteil ihrer Identität erblickten und immer noch erblicken. Angesichts des angestiegenen Umfangs der Fronleichnamsprozession

---

98 Brief von Franziska Wiltz, Oftersheim, an den Autor vom 12.6.2008 und Notiz des Telefonats mit Frau Wiltz vom 27.5.2008.

im heutigen Budaörs und seiner Dokumentation in zahlreichen Medien dürfte die Erinnerung an Fronleichnam in Budaörs vor der Vertreibung noch länger Bestand haben.<sup>99</sup> Umgekehrt dürfte es sich aber mit den Revitalisierungen des Brauches in den neuen Wohnorten der vertriebenen Budaörser verhalten. Mit dem Ableben der Erlebnissgeneration dürfte es in den meisten dieser Orte mit der kollektiven Erinnerung an die Budaörser Fronleichnamstradition und wohl auch mit den Innovationen nach 1945 bald vorbei sein. *Cum grano salis* kann das auch als ein Zeichen für die erfolgte Integration der Budaörser Vertriebenen und ihrer Nachfahren verstanden werden.

---

99 Vgl. zur gegenwärtigen Feier des Fronleichnamstages in Budaörs u.a. Prach, Hans: Die Fronleichnamsprozession im alten Wudersch. In: *Unsere Post*, 53 (1998), Nr. 6, Juni, S. 20f., S. 21 (mit minimalen Änderungen auch als: Die Fronleichnamsprozession früher in Wudersch. In: *Deutscher Kalender*, 1999, S. 211–214, S. 214), und H., W.: Fronleichnamsfest in Wudersch. In: *Unsere Post*, 58 (2003), Nr. 8, Aug. S. 6.



*József Liszka*

## Kalvarienanlagen in der Slowakei

Der Titel meines Aufsatzes verspricht, die Kalvarienanlagen der heutigen Slowakei vorzustellen. Weil das Material jedoch außerordentlich reich ist, möchte ich den Titel vorab präzisieren: zuerst fasse ich die Ergebnisse der Kalvarien-Forschung auf dem Gebiet der heutigen Slowakei zusammen, danach möchte ich das konkrete Material aus der Süd-Slowakei, genauer der heutigen Südwest-Slowakei, etwas eingehender analysieren.

### *1. Forschungsgeschichte*

Das erforschte Gebiet, also die heutige Slowakei, war vor 1918 Teil des historischen Ungarns und entsprach etwa dem geographischen Ober-Ungarn. Deswegen zeigte bzw. zeigt auch heute sowohl die ungarische als auch die slowakische Forschung für das Thema ein großes Interesse.

Die Kalvarienforschung ist keine selbständige wissenschaftliche Disziplin; von Zeit zu Zeit äußern sich zum Thema Architekten, Kunsthistoriker, Ethnologen, Religionshistoriker, Fachleute für Baudenkmäler sowie Kulturhistoriker; die Kalvarienforschung befindet sich jedoch jeweils an der Peripherie der genannten Disziplinen. Die Erforschung der Kalvarienproblematik erfolgt also als eine interdisziplinäre Annäherung, wobei das Quellenmaterial vielfältig und von wechselhaftem Niveau ist.

Abgesehen von den frühen Kalvarienbeschreibungen und -geschichten, die jeweils die Baugeschichte einer konkreten Kalvarienanlage darstellen,<sup>1</sup> zeigte die slowakische Forschung vorwiegend nach dem Zweiten Weltkrieg (besonders nach der politischen-gesellschaftlichen Wende 1989) Interesse an dem Thema, und dieses wurde in erster Linie nach Gesichtspunkten der Kunstgeschichte und des Denkmalschutzes realisiert. Die Fachleute für Denkmalschutz haben diejenigen Kalvarienanlagen dokumentiert und beschrieben, die für die Kunstgeschichte wertvoll erschienen. Im Sinne der

---

1 Siehe z.B. für Schemnitz: *Hidvéghy, Árpád*: Geschichte des Ursprunges des Schemnitzer Kalvarienberges. Seine heutige Beschaffenheit und die Andachten auf demselben. Selmeczbánya 1901. [Štiavnická kalvária. Ako povstala, ako dnes vyzerá a ako sa na nej koná pobožnosť. VB.-Štiavnica 1901.]; für Eperjes: *Wick, Béla*: Az eperjesi Kálvária. Eperjes 1919; für Kaschau: *ders.*: A kassai Kálvária története. Košice 1927; für Deutschproben: *Richter, Stephan Matthias*: Geschichte des Kalvarienberges zu Deutsch-Proben. Banská Bystrica 1935.

Initiative von Varallo<sup>2</sup> haben sich Marián Čičo und seine Mitarbeiter vorgenommen, im Auftrag des Denkmalamtes der Slowakischen Republik alle Kreuzwege und Kalvarien der Slowakei aufzunehmen. Dies wurde teilweise verwirklicht. Das Ergebnis ihrer Tätigkeit wurde teils in dem Europäischen Kalvarien-Atlas, Kapitel Slowakei,<sup>3</sup> teils in einer datenreichen, grundlegend zuverlässigen slowakischen Kalvarienmonographie realisiert.<sup>4</sup> Die Synthese auf tatsächlich europäischem Niveau besteht aus zwei großen Einheiten: Zuerst erörtern die Verfasser die Geschichte der Kalvarienforschung, die Geschichte des Erscheinens und Baus von Kalvarienanlagen, ihre religiösen und kulturhistorischen Zusammenhänge, die Art und Weise der Formierung und ihre historischen Veränderungen, bzw. ikonographische und Funktionsfragen. Zentraler Teil des Bandes ist jedoch ein datenreicher Katalog, in dem 113 Orte verzeichnet sind.<sup>5</sup> Die einzelnen Einträge, die sich in alphabetischer Reihenfolge der heutigen offiziellen Ortsnamen aneinanderreihen, haben einen einheitlichen Aufbau und lassen sich deshalb gut verwenden. Der Leser bekommt zuerst einige Grundinformationen über die Gemeinde (historische Siedlungsbennungen auf Ungarisch, Deutsch, eventuell Lateinisch oder Altslowakisch; heutiger Kreis, Bistum, kurze Charakteristik, Datierung, Bemerkungen). Danach folgt eine eingehendere (oft mehrseitige) Beschreibung des Objekts mit Notizen und anknüpfender Literatur. Die Deskription wird durch Archivfotos, neue Aufnahmen und alte Stiche ergänzt. Dass die relativ vielen ungarischen und deutschen Inschriften orthographisch richtig geschrieben sind, die Übersetzungen korrekt sind und die Autoren sich stark auch auf die alte und heutige ungarische bzw. deutsche (Fach-)Literatur stützen, zeugt von den großen Ansprüchen der Verfasser des Buches. Im Anhang des Bandes sind ein Orts- und Personenregister und eine verhältnismäßig detaillierte Zusammenfassung in deutscher bzw. englischer Sprache zu finden. Zum Buch gehört auch eine herausnehmbare Karte, auf der außer Kalvarien, die im Buch dargestellt wurden, auch die von den Verfassern berücksichtigten, aber schon zerstörten oder weniger belegten Objekte markiert sind. Die Zahl der Kalvarienanlagen, die im Band aufgenommen sind, kann natürlich noch weiter erhöht werden (und dessen sind sich die Verfasser auch bewusst). In dem Katalog fehlen in

2 Vgl. *Szilágyi, István*: Kalvarien-Inventare. In: *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6 (2004), S. 137–140.

3 *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei. Atlas of Holy Mountains, Calvaries and devotional Complexes in Europe*, hgg. v. *Amilcare Barbero*. Novara 2001, S. 165–171.

4 *Čičo, Marián/Kalinová, Michaela/Paulusová, Silvia* (Hg.): *Kalvárie a Krížové cesty na Slovensku*. Bratislava 2002.

5 Die tatsächliche Anzahl der vorgestellten Kalvarien ist noch größer, da es in vielen Gemeinden mehrere Kalvarien(-anlagen) gibt.

erster Linie die kleineren Kalvarien und Kalvarienanlagen, die in weniger frequentierten Orten zu finden sind.

Von den ungarischen Forschern ist der vor kurzem verstorbene István Szilágyi (1938–2005) zu erwähnen, der sich in erster Linie als Architekt mit der Problematik der Kalvarienanlagen im Karpatenbecken, mit ihren baulichen, historischen und liturgischen, ferner mit ethnologischen Fragen beschäftigte;<sup>6</sup> er veröffentlichte mehrere Aufsätze über Kalvarienanlagen aus dem Gebiet der heutigen Slowakei, in denen er sich zu einigen Teilfragen äußerte.<sup>7</sup>

Unabhängig von dem Slowakischen Amt für Denkmalschutz, doch damit parallel, lief bzw. läuft eine Dokumentationstätigkeit im Rahmen der Arbeit des Komorner Forschungszentrums für Europäische Ethnologie des Forum-Instituts. Im Jahre 1997 wurde das Archiv für Sakrale Kleindenkmäler gegründet. Dieses betreut eine ständig wachsende Datenbasis, die die sakralen Kleindenkmäler des Gebietes der heutigen Süd-Slowakei in ihrer Geschichtlichkeit und Veränderung vollständig erfasst. Es werden hauptsächlich Feldforschungen dokumentiert, bei denen man Fotos und Zeichnungen (Skizzen) von einzelnen Objekten macht, wissenschaftliche Beschreibungen anfertigt und darüber hinaus auch versucht, die anknüpfende Folkloretradition (Ursprungsgeschichten und Erklärungssagen, anknüpfende Riten, Kult usw.) aufzuzeichnen. Im Rahmen dieser Feldforschungen wird für jedes Objekt auch ein Erhebungsblatt mit Grundinformationen (wie Form und Material des Kleindenkmals sowie die örtliche Benennung, die Situierung, Datierung, Inschrift usw. des Objekts) ausgefüllt. Diese Arbeit wird außerdem durch Archiv- und Bibliothekenforschungen ergänzt, wo entsprechende Zeitungsartikel und Archivmaterialien (z.B. Stiftungsurkunden) recherchiert werden. Diese Datengrundlage können sich einerseits die Fachleute des Denkmalschutzes zunutze machen, zum Beispiel, wenn für die Selbstverwaltung der Regionen bei einer Siedlungserweiterung fachkundige Begutachtungen benötigt werden; andererseits kann diese Basis sowohl für Folkloreforscher oder Ethnographen, als auch für Kunst-, Kultur- und Religionshistoriker zu einer wichtigen Quelle werden. Die im Archiv für Sakrale Kleindenkmäler befindlichen Daten und Dokumente sollen also sowohl der weiteren wissenschaftlichen Forschung als auch der praktischen

---

6 Szilágyi, István: *Kálváriák*. Budapest 1980.

7 Siehe zu Pressburg: Szilágyi, István: *A pozsonyi kálvária topográfiája*. In: *Néprajzi Látóhatár* 9 (2000), S. 275–283; zu Schemnitz: *ders.*: *A selmecbányai kálvária és ábrázolásai*. Budapest 2006; sowie zu Fragen der Heiligen Stiege: *ders.*: *Szent lépcsők – szentlépcsők*. In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 4 (1992), S. 25–50.

Erneuerung einiger Kleindenkmäler dienen.<sup>8</sup> Im Archiv sind zurzeit (Stand: Mai 2009) mehr als 2.000 sakrale Objekte dokumentiert, und zwar in folgender Zusammensetzung:

Bildbaum	89	Wegkreuz	1.243
Bildstock	168	Statue, Statuengruppe	549
Feldaltar	23	Kalvarienanlage	36
Lourdesgrotte	46	Glockenturm, Glockenstuhl	47
Kapelle	171	<b>Insgesamt</b>	<b>2.372</b>

Die erste Institution (also das Slowakische Amt für Denkmalschutz) stellt vorwiegend denkmalschützerische und teilweise (viel weniger) kulturhistorische Gesichtspunkte in den Vordergrund; das Archiv für Sakrale Kleindenkmäler (wie oben erwähnt) dokumentiert in erster Linie nach ethnologischen und folkloristischen Aspekten. So schließt die eine Initiative die andere nicht aus, sie ergänzen sich vielmehr. Daher werde ich im Folgenden das Kalvarien-Material des erforschten Gebietes vorstellen, indem ich mich vor allem auf die Arbeit des Komorner Archivs für Sakrale Kleindenkmäler stütze, aber auch die slowakische Kalvarienmonographie ergänzend hinzuziehe.

## 2. Der Entstehungsprozess der Kalvarienanlagen im erforschten Gebiet

### 2.1 Terminologie und Typologie

Die Fachforschung unterscheidet zwischen den beiden Begriffen *Kreuzweg* und *Kalvarie*. Unter *Kreuzweg* wird jene Frömmigkeitsform verstanden, bei der die Anhänger zur Andacht symbolisch den Leidensweg Jesu nachvollziehen.<sup>9</sup> Unter *Kreuzweg* können aber auch der Frömmigkeitsort, die in der Kirche ausgestellten Bilder oder im Freien aufgestellte Stationen verstanden werden.<sup>10</sup> Es gibt zudem eine weitere Auffassung, nach der *Kreuzweg* die (heute) 14 Stationen der Folterqualen Christi meint; ein Stationsweg, der mit der Kalvarie (mit den Kreuzen Christi und der zwei Schächer) endet (dieser

8 Juhász, Ilona L./Liszka, József: Szakrális kisémlékeink. Malé sakrálne pamiatky. Sakrale Kleindenkmäler. Somorja 2006. *Dies.*: Kleindenkmäler in der Südslowakei. Ein Forschungsbericht. In: Haas, Heribert/Bärbel Kerkhoff-Hader (Hg.): Kleindenkmalforschung. Bewahren, Forschen, Dokumentieren, Vermitteln (= 16. Internationale Tagung für Kleindenkmalforschung). Lichtenfels 2007, S. 19–28.

9 Vgl. Diós, István: Keresztút. In: Magyar Katolikus Lexikon VI. Budapest 2001, S. 662–663, hier S. 662 und: Läßle, Alfred: Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums. Augsburg 1996, S. 138–141.

10 Čičo/Kalinová/Paulusová (wie Anm. 4), S. 9.

Stationsweg unterscheidet sich jedoch von der Kalvarie als dem Ort (mit den Kreuzen Christi und der zwei Schächer), in den er endet).<sup>11</sup>

Teilweise gegen diese Auffassungen unterscheidet István Szilágyi zwischen Bildreihen in geschlossenen Orten (z.B. im Kircheninneren), die er *Kreuzweg* nennt, und den Nachahmungen der Via Dolorosa in Jerusalem, meistens vereinfachten Kopien, die er als *Kalvarien* bezeichnet. Kunstwerke mit Szenen der Kreuzigung (also das Christuskreuz mit den Kreuzen der zwei Schächer), die im Volksmund sehr häufig auch *Kalvarien* genannt werden, betrachtet Szilágyi als *Kalvarienszenen*, weil diese „nur ein bestimmtes Moment Christi Foltergeschichte zeigen, im statischen Zustand“.<sup>12</sup> Historisch, typologisch und funktionell gesehen, ist es meiner Ansicht nach sinnvoller, wenn die Darstellungen der 14 Stationen (im Kircheninneren oder aber auch im Freien) als *Kreuzweg*, die 3 Kreuze selbst (die auch historisch in Golgotha, also an der imitierten Kalvarie stehen) als *Kalvarie*, die gesamte Gruppe (gegebenenfalls Heiliger Graben mit Kapelle, Heilige Stiege) als *Kalvarienanlage* bzw. *Kalvariengruppe* bezeichnet werden.

## 2.2 Die Anfänge

Wenn wir die Problematik der Kalvarien-Gruppen unter dem Gesichtspunkt des Volksschauspiels untersuchen, bieten sich zwei Näherungsweisen an. Einerseits stellen die Kalvarienanlagen ein sogenanntes „ausgespanntes Theater“, oder eine „gefrorene Passionsprozession“ dar.<sup>13</sup> Die Passion erleben die Gläubigen nicht dadurch, dass sie den Leidensweg Christi nachspielen, sondern indem sie die Ereignisse an den einzelnen Stationen (auf Holz gemalt, in Stein geschnitzt oder mit anderen Mitteln dargestellt) nachvollziehen: sie bleiben stehen, beten, verharren in Andacht, denken nach – und können das Ereignis so mittelbar erleben. Die Passion spielt sich bei jedem Teilnehmer in seinem Inneren ab. Somit wird deutlich, dass die Kalvarienanlage im Wirkungskreis einer *Biblia pauperum* steht.

Andererseits können ursprünglich verschiedene dramatische und halbdramatische Handlungsreihen an die Darstellungen des Kreuzweges anknüpfen. Wie allgemein bekannt, gehen die Teilnehmer (oder ein Teil von ihnen) in den lateinischen Ländern anlässlich der Prozession am Karfreitag die Strecke von Christi Leiden auch heute noch nach. Auch in Ost-Mittel-Europa hatte dies seine mittelalterlichen bzw. späteren, barocken Traditionen. Aus den

11 *Diós* (wie Anm. 9).

12 *Szilágyi* (wie Anm. 6), S. 9.

13 *Schmidt, Leopold*: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten, Gebilde, Gebärden. Berlin 1966, S. 168.

Forschungen von József Dankó wissen wir, dass jene kirchlichen Riten, aus denen die westeuropäischen (deutschen, französischen, usw.) Mysterienspiele entstanden, auch im Ungarn des 13. Jahrhunderts bekannt waren.<sup>14</sup> Jenő Ábel untersucht in seiner Studie die Anfänge der Theatergeschichte von Barthfeld (und verweist damit auch auf Gustav Milchsacks Abhandlung<sup>15</sup>). Ábel stellt fest, dass das lateinische Mysterienspiel der westlichen Völker seit dem 11. Jahrhundert aus vier Akten bestand; diese waren grundsätzlich identisch mit dem Text, der im Messbuch des Pray-Kodex' abgedruckt war, der kurz vor 1228 für die Kirchengemeinde in Deáki geschrieben worden war: „Diesem Text nach zog die gesamte zelebrierende Geistlichkeit früh am Ostersonntag während der Frühmesse (...) mit Kreuzen, Kerzen und Rauchpfannen in einem Festzug zum Heiligen Grab, wo zwei Diakonen in Engelbekleidung sie mit folgenden Worten empfangen: (...) *Wen sucht ihr im Grab, o, ihr Anhänger Christi?* Die Prozession, die die drei Frauen vertritt, antwortet: *Jesus von Nazareth.* Darauf der eine Diakon: (...) *Ist nicht hier, ist auferstanden.* Dann: (...) *Kommt und schaut euch den Ort an.* Die Frauen treten an das Heilige Grab, vergewissern sich darüber, dass der Erlöser tatsächlich auferstanden ist, und dann drehen sie sich zum Chor um, zeigen das Schweiß Tuch, das sie eben zu sich nahmen und singen (...) *„Der Herr ist von seinem Grab auferstanden“*.<sup>16</sup>

Aus der Beschreibung von Gyula Jánosi wissen wir, dass die Mitwirkenden auch bei Bußprozessionen (*supplicatio de poenitentia*) des 17.–18. Jahrhunderts versuchten, Christi Folterqualen zu durchleben. Während dieser Prozessionen erscheint vor dem Betrachter eine solche Menge von „*Dornenkronen, riesigen Kreuzen, Ketten, Seilen, Steinen, Bußbekleidungen und Mitteln der Selbstquälerei, wie sie eine aus stark gefühlvollem Geist stammende Buße sich nur auszudenken vermag. Die Buße zu steigern, dazu trugen in vielen Orten noch Trommelgeschmetter und dumpfer Trommelschlag bei ...*“.<sup>17</sup> Diese an Missionen anknüpfenden dramatischen Spiele, oder besser gesagt Umzüge, erfreuten sich bei katholischen (und auch nicht-katholischen!) Anhängern großer Beliebtheit, obwohl die protestantischen Prediger die katholischen Inszenierungen fortdauernd anfeindeten. Davon zeugen die Worte eines protestantischen Predigers aus dem Jahr 1669, der die Ursachen der Loslösung von der katholischen Kirche erör-

14 *Dankó, József*: Magyar szertartási régiségek. Esztergom 1871.

15 *Milchsack, Gustav*: Die Oster und Passionsspiele. I. Die lateinischen Osterfeiern. Wolfenbüttel 1880.

16 *Ábel, Jenő*: Színügy Bártfán a XV. és XVI. században. In: Századok 18 (1884), S. 22–51, hier S. 33.

17 *Jánosi, Gyula*: Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán. Pannonhalma 1935, S. 38.

tert: „Hierher gehört unter anderem – sozusagen – die Übersetzung Christi Folterqualen und Todes in eine spielhafte Komödie; diese Jesus Christus ärgerliche Gewohnheit können wir bei den Päpstern jährlich mit eigenen Augen beobachten.“<sup>18</sup> Bei einer nicht näher lokalisierten slowakischen Prozession ging an der Spitze des Umzugs der Missionar, mit Dornenkrone auf dem Haupt, an seinem Hals hing ein Seil, außerdem war er noch mit Ketten belastet. Die ihm folgenden Kinder, Burschen und jungen Männer trugen auch Dornkronen; es folgten die Erwachsenen, die sich ebenfalls weitere Foltergeräte aufgeladen hatten. Am Ende der Reihe gingen die Frauen, auch mit Dornenkrone auf dem Haupt, das Gesicht mit einem Tuch verhüllt. Gyula Jánosi, von dem diese Beschreibung stammt, nimmt an, dieses Tuch könne dem an vielen Orten gebräuchlichen Bußkleid entsprechen; dies war ein Leinentuch, in dessen kleinen Feldern die einzelnen Stationen der Folterqualen Christi dargestellt waren.<sup>19</sup> Bei einer Prozession in Schemnitz im Jahre 1745 gingen hinter dem Missionar die städtischen Musikanten, die Trauerlieder spielten. Ihnen folgten vier vornehmlich junge Frauen in schwarz gekleidet, in der Hand trugen sie ein abgedecktes Kreuzbild. Dann folgte der Jesuiten-Ordensvorsteher, mit Dornenkrone auf dem Haupt. Den Umzug schlossen die anderen Jesuiten, der Pfarrer, die Mitglieder des Stadtrates und das Volk ab. „Die von diesem Anblick erstaunten Andersgläubigen schauen wortlos, obwohl der Prediger ihnen 8 Tage lang davon sprach, die katholische Buße (nämlich diese, auch in Äußerlichkeiten stark manifestierende Buße) sei nichts anderes, als Torheit“.<sup>20</sup> In Trentschin trug der an der Spitze gehende Pfarrer Bußkleidung, eine Dornenkrone auf dem Haupt, ein Seil um den Hals, und in der Hand hatte er eine tragbare Kalvarie mitgenommen. Diese tragbaren Kalvarien können auch für andere Ortschaften in Oberungarn belegt werden.<sup>21</sup>

Diese Passionsspiele, Bußumzüge am Karfreitag und theatralischen Prozessionen knüpften unseren Quellen nach noch nicht an gebaute Kalvarien an. Es scheint eher, dass mit dem Bau der Kalvarien und ihrer allmählichen Verbreitung diese theatralischen Passions- und Mysterienspiele ihre frühere Anziehungskraft allmählich verloren und dass ihre Funktionen auf die Kreuzweg-Andacht übergingen. Vielleicht eben deshalb können in der mit traditionellen ethnographischen Methoden erreichbaren Zeit (also ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) nur noch die Reste dieser Mysterien-

---

18 Zitiert nach Nagy, Béni: A ferenczes szellem és hatása hazánkban. Eger 1901, S. 46.

19 Jánosi (wie Amn. 17), S. 38.

20 Ebd., S. 39.

21 Ebd.

Tradition beobachtet werden, die in „gemilderten“ religiösen Prozessionen realisiert wurden.

János Manga konnte in den 1930er Jahren im oberen Eipelgebiet folgenden Osterbrauch dokumentieren: Am Karsamstag war die sogenannte „Suche Christi“ in mehreren Dörfern des genannten Gebietes bekannt. Die Teilnehmer sammelten sich am Karsamstag vor Mitternacht in der Kirche, dann ist die Prozession unter der Führung eines Vorbeters zu allen Wegkreuzen und Flurkreuzen aufgebrochen. Bei allen Kreuzen wurde ein Gebet gesprochen und ein Lied gesungen. Bei dem letzten Kreuz, das sich in der größten Entfernung der Dorfflur befand, konnten die Teilnehmer der Prozession eine hölzerne Statue Christi finden. Dieser Leib Christi wurde quasi in einem Triumphzug in die Kirche getragen.<sup>22</sup>

### 2.3 Kalvarienanlagen in der Südwest-Slowakei

Es ist allgemein bekannt, dass die ersten Kalvarien in Europa (Spanien, Italien) nach dem Vorbild Jerusalems im 15. Jahrhundert gebaut wurden. In Mitteleuropa verbreiteten sie sich vor allem in der Zeit der Gegenreformation.<sup>23</sup> Obwohl die erste Verbreitung durch die Franziskaner erfolgte (seit 1342 Wächter des Heiligen Landes), waren die eigentlichen Begründer der Kalvarien, zumindest auf dem Gebiet der heutigen Slowakei (also im historischen Oberungarn), jedoch die Jesuiten. Die Franziskaner durften die Kreuzweg-Frömmigkeit mit päpstlicher Erlaubnis verbreiten, aber die Bilder der einzelnen Stationen wurden nur im Kircheninneren untergebracht. Die erste Kalvarienanlage im historischen Ungarn entstand 1647 in Tyrnau. Die weiteren Kalvarienbauten konzentrierten sich anfangs in erster Linie auf das Gebiet Oberungarns (1665: Neusohl; 1696: Pressburg; 1702: Lewentz; 1721: Eperjes; 1737: Kassa; 1744: Schemnitz, usw.). Den reichen, oft mit aristokratischer Finanzierung gegründeten Kalvarienanlagen schlossen sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anspruchslosere, aus öffentlicher Sammlung gegründete dörfliche Kalvarienbauten an. Zu den Umständen der Einweihung einiger verfügen wir über ein relativ reiches Quellenmaterial: so z.B. die im Jahre 1860 eingeweihte Kalvarien-Gruppe in Udvard,<sup>24</sup> oder die im Jahre 1867 eingeweihte Kalvarienanlage

22 *Manga, János*: Húsvéti népszokások a Felső-Ipoly mentén. In: *Új Élet* 5 (1936), S. 216–222, hier S. 220f.

23 Vgl. *Lízka, József*: Denkmäler der volkstümlichen Heiligenverehrung und die Gegenreformation in der heutigen Südwest-Slowakei. In: *Semiotische Berichte*; 22, 1998, H. 1/2: Péter Pázmány – Fokus gemeinsamer Traditionen. Wien 1998, S. 119–146.

24 *Majer, István*: Udvardi kálvária-könyv. Pest 1860.

in Bacsfa-Szentantal;<sup>25</sup> über andere informiert höchstens die mündliche Überlieferung und das erhalten gebliebene Gedenkmaterial (so in Andód, Bart, Bény, Bös<sup>26</sup>, Kőbőkút, Kürt, Naszvad, Perbete, usw.). Auch heutzutage werden Kreuzwege bzw. Kalvarienanlagen unter freiem Himmel gebaut (Kéménd). Beachtenswert ist auf jeden Fall die im Jahre 2002 eingeweihte Kalvarienanlage in Ímely, gebaut aus öffentlichen Geldern im Kirchengarten, auch heute Schauplatz eines reichen Kults. Die feueremaillierten Reliefs hat ein örtlicher Maler kostenlos angefertigt, ebenso war ihre Herstellung kostenlos. Selbst die Stationen aus Beton wurden in der örtlichen landwirtschaftlichen Werkstatt angefertigt. Die Kalvarienanlage wurde am 14. September, am Tag der Glorifizierung des Heiligen Kreuzes, eingeweiht, an dem auch Kreuzweg-Andachten gehalten werden. Die Rosenkranz-Gesellschaft des Dorfes übt hier während der Fastenzeit mittwochs und freitags die Kreuzweg-Andachten aus. Die Kalvarien-Gruppe selbst besteht aus 15 Stationen, die 12. davon ist die Kreuzigung Christi, das auf einem künstlichen Hügel aufgestellte Kreuz selbst. Die 15. Station stellt außerdem, atypisch, Christi Auferstehung dar.

Den früheren Franziskaner-Traditionen folgend treffen wir im 18. Jahrhundert in unserer Region Kreuzwege mit vorwiegend 14 Stationen an. Diese können durch Stationen ergänzt werden, die Marias Sieben Leiden bzw. Marias Sieben Freuden darstellen (z.B. Kürt-Cigléd). In Kőbőkút stehen auf dem Kalvarienhügel 14 nummerierte Stationen, wobei vor der ersten ein nicht nummeriertes, jedoch mit den Stationen architektonisch identisches Bauobjekt zu finden ist. Nach der örtlichen Überlieferung begannen die Prozessionen gewöhnlich an dem Kirchenaltar (wo die Anhänger ein Vorbereitungsgebet sprachen), und auf der Prozession nun war die Kirche weit entfernt, sodass der Altar durch dieses Bauobjekt ersetzt wurde.<sup>27</sup>

Es bildeten sich teilweise abweichende Varianten der Kreuzweg-Andachten heraus, obwohl diese eigentlich in verschiedenen Gebet- und Gesangbüchern geregelt und festgelegt waren. Eine diesbezügliche Untersuchung ist meines Wissens bis jetzt weder international noch regional verwirklicht worden. Diese Gebetsbücher einerseits miteinander, andererseits mit den früheren Passionsspielen bzw. mit dem Bildprogramm der Kalvarienanlagen zu vergleichen, könnte von großer Bedeutung sein. Als Beispiel erwähne ich an dieser Stelle das Lieder- und Gebetsbuch *Die Goldkrone* des in Komorn

---

25 Bölcskey, Ödön: A szentantali ferencendi kolostor és kegyhely története. Somorja 1930.

26 Józsa, Attila: Százéves a bösi kálvária. Bös 2007.

27 Vgl. Stampay, János: Kath. egyházi énekek, imák és temetési szertartások. Komárom, 42. Aufl., 1943, S. 276.

geborenen Benjamin Áts; das Buch erfreute sich großer Beliebtheit (wovon mehrere Ausgaben, darunter zwei slowakische, zeugen).<sup>28</sup> Der fünfte Teil trägt den Titel *Die Art des Kreuzweg-Gehens*. Die einzelnen Stationen des Kreuzweges werden durch je einen Kupferstich dargestellt. Daneben sind deren Beschreibung und die Texte der damit verbundenen Gebete und Lieder zu lesen. Als Beispiel schauen wir uns die VI. Station an; sie ist eine Darstellung der apokryphen Geschichte von Veronikas Tuch. Der Text erläutert zunächst das dargestellte Ereignis: „*Diese sechste Station bedeutet den Ort, wo die gutherzige Frau Veronika, als sie das blutige heilige Gesicht des kreuztragenden Christi sah, ihm aus Mitleid ihr Taschentuch reicht, mit dem er sich abwischt und so das lebendige Bild seines verwundeten Gesichts darauf ließ.*“ Danach kommt die moralische Lehre: „*Überlege es dir, du andächtiger Geist, die sanfte Andächtigkeit dieser Frau, und sieh demgegenüber die Härte deines Herzens, du, der mit deinem Jesus Mitleid fühlen solltest, beschmutzt lieber mit deinen Sünden täglich sein heiliges Gesicht, widersprich deshalb deiner Grausamkeit ...*“<sup>29</sup> und so weiter. Man kann hier die selbstquälende, selbstgeißelnde Atmosphäre der früheren Bußumzüge nicht übersehen, die auf die Texte der Gebetsbücher zurückverweist.

Als weitere Beispiele erwähne ich einige populäre Gebetsbücher, die in der hier erforschten Region benutzt wurden (auf die Rolle der mindestens so wichtigen Messbücher möchte ich hier nicht eingehen). In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Gebet- und Gesangbuch von János Stampay aus Kőbölkút mit 42 Ausgaben außerordentlich populär. Das Kapitel über die Kreuzweg-Andachten zeigt auch bezüglich der einzelnen Ausgaben Unterschiede.<sup>30</sup> Ein weiteres Gesangbuch der Region, *Orgel-Stimmen*, war ebenfalls sehr populär; das Buch präsentierte eine weitere Variante der Kreuzweg-Andachtsfeiern.<sup>31</sup> Lajos Danczi stellte Varianten der Kreuzweg-

28 Diese Angaben sind aus dem Lexikon der ungarischen Schriftsteller von *Szinnyei József*: Magyar írók élete és munkái I. Budapest 1891, S. 48 entnommen. Es soll hier erwähnt werden, dass im Bestand der ungarischen Nationalbibliothek (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest) diese Anzahl noch größer ist. Laut den Katalogen gibt es 17 ungarische (1855–1907) und 8 slowakische (1860–1908) Ausgaben, bzw. Nachdrucke dieses Gebetbuches. Vgl. *Áts, Benjamin*: Malá Zlatá Koruna Nasledovatelow prikladných sslapajow Sedemolstnej Blah. Panny Marii tojest: k swätěj Matke Božej powzbudzujúca Modliaca a pesňowá kniha. Pest 1860.

29 *Áts, Benjamin*: A hétfájdalmú bold. szűz Mária nyomait követőknek mennybe vezető arany koronája, az az: A mennyei fényességel ragyogó Isten szent anyjához ébresztő imádságos és énekes könyv. Pest 1855, S. 156.

30 Vgl. *Stampay* (wie Anm. 27), 17. Aufl. Esztergom 1910, 30. Aufl. Komárom 1933; 42. Aufl. Komárom 1943.

31 *Meisermann, Ignác/Molnár, József*: Orgona hangok. Legteljesebb és legnagyobb énekeskönyv 950 énekkel a római kath. hívek használatára. Wimperk/Budapest/New York, 14. Aufl. 1918.

Andachtsfeiern (im Jahr 1986 im regionalen Wallfahrtsort Kürt-Cigléd) in der Tätigkeit von vier Pilgergruppen fest.<sup>32</sup> Schon diese Publikation selbst bietet eine Möglichkeit, die Variationen der Andacht zu analysieren und bietet dazu bereits einige Interpretationen an.

### 3. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann Folgendes festgestellt werden: die Kalvarienanlagen Ost-Mittel-Europas haben einerseits die Pilgerfahrten nach Jerusalem ersetzt, und waren andererseits auch eine Widerspiegelung einer „Volks-Theatralität“. Einzelne Elemente der mittelalterlichen Passionsspiele haben sich in der Zeit der Gegenreformation in erster Linie in Form von Bußmzügen erhalten, später in der Form von Kalvarienanlagen; in der Form eines sozusagen „ausgespannten Theatrum“ (*Biblia pauperum*) vermittelten sie dem Volk die Geschichte von Jesu Folterqualen. Dazu erhielten sie eine kräftige Unterstützung aus den Gebets- und Gesangbüchern, die im 19. Jahrhundert nachweislich stark (wie bereits erwähnt, in allen Landessprachen) verbreitet waren. Weil das untersuchte Gebiet auch historisch gesehen multiethnisch und multikulturell war/ist – hier lebten und leben teilweise immer noch mit- und/oder nebeneinander Madjaren, Slowaken, Deutsche, Kroaten u.a.<sup>33</sup> –, ist die sprachliche Vielfältigkeit auch für die mündlichen Äußerungen charakteristisch. Man findet zahlreiche Inschriften an den Objekten der Kalvarienanlagen (je nach der Bevölkerung der betroffenen Ortschaft) in ungarischer, slowakischer oder deutscher Sprache. Auch zweisprachige Inschriften kommen relativ häufig vor. Die konfessionelle Einheitlichkeit (bis jetzt sprachen wir lediglich über die römisch-katholische Bevölkerung) realisiert sich in einem mehrsprachigen Milieu, was weitere Konsequenzen mit sich bringt. Die meistens von der Kirche kommende Inspiration hat sich in den erwähnten Landessprachen niedergeschlagen, die Bräuche wurden nebeneinander geübt und haben sich dabei zugleich auch gegenseitig beeinflusst.<sup>34</sup> Dies hat zur Herausbildung einer gewissermaßen einheitlichen (Alltags)Kultur der Region beigetragen.

---

32 *Danczi, Lajos*: Cigléd kegyhely. Kürt 1999, S. 49–147.

33 Vgl. *Botík, Ján*: Etnická história Slovenska. K problematike etnicity, etnickej identity, multietnického Slovenska a zahraničných Slovákov. Bratislava 2007.

34 Vgl. *Liszka, József*: Zwischen den Karpaten und der Ungarischen Tiefebene. Volkskunde der Ungarn in der Slowakei. Passau 2003 (= Passauer Studien zur Volkskunde 22), S. 175–238; *ders.*: Kinderaustausch als Methode des Fremdspracherwerbs. Argumente und Gegenargumente zur Bewertung eines Phänomens. In: *Lozoviuk, Petr* (Hg.): Grenzgebiet als Forschungsfeld. Aspekte der ethnographischen und kulturhistorischen Erforschung des Grenzlandes. Leipzig 2009, S. 77–84.

*Ortsnamenverzeichnis*

<b>Deutsch</b>	<b>Ungarisch</b>	<b>Slowakisch</b>
	Andód	Andovce
	Bart	Bruty
	Bény	Biňa
	Bős	Gabčíkovo
	Deáki	Diakovce
Deutschproben	Németpróna	Nemecké Pravno
	Eperjes	Prešov
	Érsekújvár	Nové Zámky
	Ímely	Ímeľ
Kaschau	Kassa	Košice
	Kéménd	Kamenín
Komorn	Komárom	Komárno
	Köbölkút	Gbelce
	Kürt	Strekov
Lewentz	Léva	Levice
	Naszvad	Nesvady
Neusohl	Besztercebánya	Banská Bystrica
	Perbete	Pribeta
Pressburg	Pozsony	Bratislava
Schemnitz	Selmecbánya	Banská Štiavnica
Trentschin	Trencsén	Trenčín
Tyrnau	Nagyszombat	Trnava
	Udvard	Dvory nad Žitavou

Christoph Daxelmüller

## Illusionen, Ängste, Affekte. Das jesuitische Spiel mit der Wahrnehmung in der Gegenreformation

1624 trat ein 22-jähriger, dennoch bereits sehr gelehrter Jesuit in Heiligenstadt im thüringischen Eichsfeld, damals kurmainzisches Territorium, seine erste Stelle an, um Grammatik zu lehren, sich darüber hinaus aber nicht auf die faule Haut zu legen, sondern seine Kenntnisse des Hebräischen zu vertiefen, weitere orientalische Sprachen zu erlernen und Mathematik zu betreiben. Der später weltberühmte Universalgelehrte Athanasius Kircher (1602–1680) aber war auch ein humorvoller, immer zu einem Spaß aufgelegter Mann. Einer hätte ihm in Heiligenstadt vielleicht das Leben kosten können, wurde aber zum Schlüsselereignis für die spätere Karriere.

Denn freiwillig oder im Auftrag beschäftigte er sich mit Bühnenmechanik bei Schauspielaufführungen, die er mit seinen ingenieurs- und naturwissenschaftlichen Kenntnissen verband. Als eine mainzische Gesandtschaft das Eichsfeld besuchte, erhielt Kircher den Auftrag, für sie eine Reihe szenischer Akte (*actus scenici*) zu inszenieren; die Aufgabe erledigte er mit ausgefeilter Bühnentechnik und einer sprühenden Illumination, die einen derart nachhaltigen Eindruck auf die zu Tode erschrockenen Besucher ausübte, dass sie ihn der schwarzen Magie und der Teufelsbündnerei beschuldigten: Hinter dem pyrotechnischen, mit physikalischen Experimenten angereicherten Spektakel müsse teuflische Zauberei stecken. Man nahm Kircher in die Pflicht; er musste nun „jenen Gesandten mein ganzes Verfahren bei dieser Vorstellung klar darlegen“ und auch „die neuerfundenen mathematischen Kuriositäten“, wie er in seiner Autobiographie schrieb.<sup>1</sup> Der Schrecken, den er um sich verbreitet hatte, verwandelte sich in maßlose Bewunderung, die sich noch vergrößerte, als er den Gesandten zu Ehren eine in fremden Sprachen verfasste Lobrede vortrug. Damit war sein erster Schritt nach Rom ins Zentrum katholischer und jesuitischer Macht getan.

---

1 Kircher, *Athanasius*: Vita admodum Reverendi P. Athanasii Kircheri, Societ. Jesu, viri toto orbe celebratissimi. In: Langenmantel, Hieronymus Ambrosius: Fasciculus epistolarum Adm. R. P. Athanasii Kircheri. Augsburg 1684; Seng, *Nikolaus* (Übers. und Hg.): Die Selbstbiographie des P. Athanasius Kircher aus der Gesellschaft Jesu. Fulda 1901, S. 25.

Kircher, der Illusionist, der „Meister der hundert Künste“,<sup>2</sup> das Universalgenie, wird uns noch häufiger begegnen.<sup>3</sup> Denn es geht mir um die Erzeugung von Illusionen als religiösem gegenreformatorischen Programm, um Mechanik und Lichtregie, um den Frontalangriff auf die Sinne mit einer aus heutiger Sicht kaum glaublichen Wirkung. Wenn der Jesuitenorden im Vordergrund und Mittelpunkt meiner Überlegungen steht, dann als Klammer zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen Tradition und Modernisierung. Denn die Jesuiten griffen auf mittelalterliche Inhalte zurück und passten sie ihrem Missionsauftrag an. Damit standen sie keinesfalls allein; auch andere maßgeblich in der Gegenreformation tätige Orden wie die Franziskaner oder die Kapuziner, in eingeschränktem Maße zudem die Benediktiner, bedienten sich der Sinne und Affekte, um ihr Ziel der religiösen Volksbildung zu erreichen, die Rückkehr zurück zum Katholizismus oder einfach nur die Umkehr, die *conversio* zu einem gottgefälligen Leben. Der Befund wird erweisen, dass all das, was die Jesuiten in Angriff nahmen, um die Sinne der Menschen anzusprechen, zu verwirren, zu betören oder zu reizen, auch außerhalb ihres Ordens geschah. Doch sie befanden sich stets im intellektuellen Mittelpunkt konzentrischer Kreise – als Theoretiker wie als Praktiker.

Die Verbindung von Illusion und Wirklichkeit, von theatralischer Spielfreude und religiöser Unterweisung, von physikalischen, pyrotechnischen, optischen, akustischen und mechanischen Künsten mit der Absicht, durch die Weckung von Emotionen Wissen zu vermitteln und Frömmigkeit zu schaffen, könnte ich auch am Beispiel der Weihnachtskrippen<sup>4</sup> oder der gerade von den Jesuiten geförderten Karfreitagsprozessionen mit ihren Büßer- und blutigen Geißlergruppen herstellen. Ich werde mich jedoch auf die Heiligen Gräber und die Sacri Monti, die Heiligen Berge, die Kalvarienberge, die Nachbauten der Heiligen Stätten und insbesondere des Heiligen Grabes beschränken, die wir heute als zwar bemerkenswerte, dennoch ein wenig kuriose Denkmäler erfahren. Betrachtet man sie allerdings vor dem Hintergrund jesuitischer Anthropologie und Psychologie sowie der Affektenlehre des 17. Jahrhunderts, erlauben sie uns einen einzigartigen Blick in die Tiefen der menschlichen Seele und auf die Genialität eines Ordens, der die Sinne und

---

2 *Godwin, Joscelyn*: Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge. London 1979.

3 Zu Athanasius Kircher s. *Daxelmüller, Christoph* (Red.): Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602–1680. Universalgelehrter, Sammler, Visionär. Dettelbach 2002 mit weiterführender Literatur.

4 *Daxelmüller, Christoph*: Zauberkarten, Weihnachtskrippen, Jesuiten. Frömmigkeit und die Kunst der Illusion in der Gegenreformation. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 35 (2003/2004), S. 27–52.

Gefühle der Menschen zu *be-nutzen* wusste, um sie zu Gott zurückzuführen, und dies bedeutete seit dem 16. Jahrhundert, sie für den katholischen Glauben zu gewinnen, in den überseeischen Missionsgebieten ebenso wie in Europa und seinen protestantischen Territorien.

### *Erlebnisraum und Theaterbühne: Die Grabeskirche in Jerusalem*

Wenden wir uns zuerst dem Vorbild und Original aller Sacri Monti und Heiligen Gräber zu, der Mutter aller Kirchen, der Grabeskirche in Jerusalem. Sie ist anders als alle Kirchen der Welt – nicht etwa, weil sie architektonisch oder kunsthistorisch außergewöhnlich wäre. Wer sie zum ersten- oder auch zum zweitenmal betritt, verliert sich trotz eines unkompliziert erscheinenden Grundrisses in ihr und zudem den orientierenden Überblick. Wer sich nicht ablenken lässt, erkennt immerhin im zentralen Raum unter der in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts neu gestalteten Kuppel jenen Innenbau, der über dem Grab Christi errichtet wurde.

In der Grabeskirche beten Menschen unterschiedlichster christlicher Konfessionen; auf dem Dach, im „afrikanischen Dorf“ leben äthiopische Mönche in spartanischen Steinhütten. Der englische Ritter John Mandeville, der nach eigenen Angaben von 1322 bis 1356 den Fernen Osten und auch das Heilige Land bereiste, sprach von „Priestern aus Indien“, die „oben“ in einer Kapelle „die Messe singen“.<sup>5</sup>

Das Angebot an Kapellen, Altären, Andachtsbildern und Kennzeichnungen, die an das Leiden, Sterben und die Grablegung Christi erinnern, überwältigt und irritiert den Besucher. Es passt nichts zusammen, stilistisch, inhaltlich, wie eben auch jene Mönche und Kirchen, griechisch-orthodoxe und maronitische, katholische und libanesische, zwischen denen es schon einmal zu Handgreiflichkeiten kommen kann. Die Eindrücke des ersten, zweiten, ja sogar noch des dritten Besuchs führen zu Streitigkeiten innerhalb der Wahrnehmung: Wo befinden sich nun wiederum der Kalvarienberg, der Riss im Felsen Golgotha oder die Kreuzauffindungskapelle?

Doch der Geduldige wird entlohnt, beginnt, in den Wegen, die er in der Grabeskirche gehen muss, plötzlich den Weg Jesu zur Kreuzigung zu erkennen, hinauf nach Golgotha, zur Stätte, wo er angenagelt und das Kreuz aufgerichtet wurde, hinunter zum Stein, wo, so John Mandeville, „Joseph von Arimathia den Leichnam unseres Herrn niederlegte, nachdem er ihn vom

---

5 Reisen des Ritters John Mandeville. Vom Heiligen Land ins ferne Asien 1322–1356. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von *Christian Buggisch*. Lenningen 2004, S. 120.



Abb. 1: Jerusalem, Grabeskirche; Salbungsstein, Karfreitag 1985. Foto: Christoph Daxelmüller (5. April 1985).



Abb. 2: Jerusalem, Grabeskirche; Golgotha. Foto: Christoph Daxelmüller (23. März 1985).

Kreuz abgenommen und seine Wunden gewaschen hatte. Daher sagen viele, dies sei der Mittelpunkt der Welt“.<sup>6</sup> Man kehrt zurück zu jener Stätte, wo man Jesus ins Grab legte, hinter der sich weitere Gräber öffnen, und schließlich steigt man tief hinab, „zweiundvierzig Stufen“, so Mandeville,<sup>7</sup> zu jenem Ort, an dem der Überlieferung zufolge Kaiserin Helena das Kreuz Christi entdeckt haben soll.

Die Grabeskirche unterscheidet sich von anderen Kirchen. Sie zwingt den Besucher nicht nur zum Knien, sondern zur aktiven Teilnahme am Geschehen des Jahres 33 n. Chr. Eine Architektur des Hinauf und Hinab, des Herumgehens ersetzt das kontemplative Beten, zieht den Pilger hinein in das Geschehen der Kreuzigung und des Todes Christi. Die Architektur des Gedächtnisses stellt den Raum und den Rahmen für ein liturgisches Spiel zur Verfügung, das den Pilger am Drama teilnehmen lässt. Die Grabeskirche in Jerusalem ist der Inbegriff der Wallfahrtsarchitektur und hat vielfältige Aufgaben zu bewältigen: die illusionistische Erfahrung des historischen Ortes, Möglichkeit zur Mobilität der Prozession und zugleich zum Verweilen, das Nebeneinander von Lärm und Stille, die Zeitreise durch ein Ereignis, das sich bei jedem Betreten des großen Eingangsportals wiederholt. Der dänische Reisende Johannes Kok fasste seine Eindrücke in wenigen Worten zusammen: Es spiele keine Rolle, ob sich die Begebenheiten, an welche die einzelnen Räume der Grabeskirche erinnerten, tatsächlich hier abgespielt hätten. Hier seien vielmehr der Glaube ausschlaggebend und das „fromme Gefühl“.<sup>8</sup>

Die Architektur der Grabeskirche macht den Besucher zum aktiven Teilnehmer an einem Geschehen; durch die Illusion wird der *affectus* körperlich erfahrbar. Italienische Franziskaner nutzten diese Situation seit dem 16. Jahrhundert für die Inszenierung der Karfreitagsliturgie in der Grabeskirche. Sie entwickelte sich von der symbolischen zur immer realistischeren Veranschaulichung der Passion und des Todes Christi. Nach dem Bericht des Offiziators des Jahres 1483, des Franziskaners Paulus Walthers, scheinen die Zeremonien am Ende des 15. Jahrhunderts noch keinerlei Grablegung eingeschlossen zu haben. Noch in der Mitte des 16. Jahrhunderts erfolgte diese als rein symbolischer Akt; die Hostie, „*verum Christi corpus sub specie panis*“, wurde im Grab „beigesetzt“, während Hostie und Kelch bei der vorangehenden Messe die Leiden an den verschiedenen Stationen ebenfalls symbolisch vertreten hatten und die Kommunion der Kreuzabnahme entsprach. 1611 aber nahm die Inszenierung konkretere Gestalt an; als die

6 *Buggisch* (wie Anm. 5), S. 120.

7 Ebd.

8 *Kok, Johannes*: Det hellige Land og dets Nabolande i Fortid of Nutid. Til Vejledning og Opbyggelse for Bibellæsere. Kjøbenhavn 1878, S. 19.

Predigt auf das Geschehen auf Golgotha zu sprechen kam, enthüllte man ein bis dahin von einem Tuch verhülltes Kreuz, am Ende der Predigt wickelten es vier Franziskaner in ein Leichentuch und brachten es, mit einem schwarzen Tuch bedeckt, in einer Prozession zum Salbungsstein. Dort besprengte es der Guardian des Heiligen Landes mit kostbaren Essenzen, dann trugen sie es zu Grabe.<sup>9</sup>

1697 zog die Prozession zu allen Stationen innerhalb der Grabeskirche. An einem der Altäre des „Kalvarienberges“, bei dem die Annagelung erfolgt sein soll, wurde das Kreuz niedergelegt, die Kreuzigung spielerisch angedeutet und dann das Kreuz in das Loch des Felsens beim anderen Altar gesteckt. Nach Beendigung der Passionszeremonie zogen zwei Franziskaner als Nikodemus und Joseph von Arimathia die Nägel heraus und nahmen die lebensgroße und mit Blut beschmierte Figur vom Kreuz ab. Dank beweglicher Gelenke konnten die Arme auf den Körper gelegt werden, wie man es bei Leichnamen zu tun pflegt. In ein Leichentuch gehüllt trug man die Figur zum Salbungsstein und setzte sie nach Besprengung und Einwicklung im Heiligen Grab bei, wie es u.a. der englische Jerusalemreisende Henry Maundrell für das Jahr 1697 überlieferte.<sup>10</sup>

### *Holographische Raumkopien: Externsteine und andere Heilige Gräber*

Das Zusammenspiel von Erinnerungsarchitektur mit der Illusion, der spielerischen Handlung mit dem *processionaliter ire*, dem Unterwegsein als religiöser Erfahrung, schafft Gefühle. Nur mit ihnen begreifen wir das Unvorstellbare, worüber im Zusammenhang mit der jesuitischen Anthropologie und Psychologie noch zu reden sein wird.

Die Jerusalemer Grabeskirche zwingt zum Unterwegsein. Kann aber diese Architektur abbild- und übertragbar sein? Jerusalem-pilger und Kreuzfahrer brachten die „heiligen Längen“ mit, Maße, mit denen sie das Heilige Grab und andere Stätten des Lebens Christi ausgemessen hatten. Überall in Europa schuf man zum Teil verblüffend realistische Kopien des Heiligen Grabes, so in Eichstätt. Dort ließ der Domprobst Walbrun für die glückliche Teilnahme am Kreuzzug 1147 eine Nachbildung des Heiligen Grabes errichten, das noch 1515 in seiner ursprünglichen Gestalt bestand. Doch man beschränkte sich zuerst einmal auf Nachbauten der Grabrotunde.

9 *Berliner, Rudolf*: Die Weihnatskrippe. München 1955, S. 168–169.

10 *Maundrell, Henry*: A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter A.D. 1697. Oxford 1740.

Die Externsteine bei Detmold zählen zu den berühmtesten Denkmälern Deutschlands. Ihre Felstürme gaben seit der Frühen Neuzeit Anlass für Spekulation jeder Art. Auf ihrer Spitze habe die „Irminsul“, der Weltenbaum gestanden, sie sei das zentrale germanische Heiligtum, liege im Mittelpunkt von Kraftlinien, und Heinrich Himmler ließ nicht nur die Archäologen seines „SS-Ahnenerbes“ – erfolglos – graben, sondern rückte sich als Besucher der Ausgrabungen in einem eigens angefertigten Film auch fotogen ins Bild. Die grabähnliche Nische sei Ort blutiger Opfer gewesen, und noch heute treffen sich bevorzugt zur Sommersonnenwende Neuheiden und wegen angeblicher Kraftfelder die Esoteriker an diesem außergewöhnlichen Ort.<sup>11</sup>

Doch die Externsteine bieten nichts anderes als eine fast sensationell realistische Kopie der Grabeskirche in Jerusalem. Denn der ältesten erhaltenen Nachricht von 1093 zufolge gehörten die Externsteine ursprünglich zum Besitz eines edlen, in Kohlstädt und Holzhausen begüterten Geschlechts, das sie an das Kloster Abdinghof in Paderborn verkaufte. Mönche des Klosters schufen im Felsen gottesdienstliche Räume. In der unteren Kapelle findet sich sogar noch die teilweise lesbare Weiheinschrift von 1115: „Im Jahr nach der Geburt des Herrn 1115, am 4. Tag vor dem 1. [September (?)] wurde diese Kapelle] geweiht [von Bischof] Heinrich [von Pader]born“. Seit dem 14. Jahrhundert lassen sich Geistliche nachweisen, die hier den Kapellendienst versahen und die Almosen der Besucher entgegennahmen; einer der Benefiziaten bemühte sich noch 1469 um die Verleihung eines Ablasses für die Pilger.<sup>12</sup>

Die Deutung der aus unterschiedlichen Objekten bestehenden Gesamtanlage ergibt sich aus der Widmung zum Heiligen Kreuz für die Felsenkapelle, aus dem Relief der Kreuzabnahme und aus der Nachbildung des Grabes Christi. Damit aber können Nachrichten verbunden werden, dass Bischof Heinrich von Paderborn (gest. 1127), der die Kapelle einweihte, als Ersatz für eine gelobte, aber nicht ausgeführte Wallfahrt nach Jerusalem auf der Krukenburg bei Helmarshausen die Jerusalemer Grabeskirche und das Heilige Grab

- 
- 11 Aus der desolaten Literatur und Theorienbildung sei hier lediglich verwiesen auf *Gsänger, Hans*: Die Externsteine. Freiburg i.Br. 1964; *Machalett, Walther*: Die Externsteine – das Zentrum des Keltentums. Ein Wendepunkt in der Vor- und Frühgeschichte des Abendlandes? Maschen 1963; *ders.*: Die Externsteine. Das Zentrum des Abendlandes. Maschen 1970; *Nüse, Karl*: Die Externsteine als Volksheiligtum und Ehrenmal für die deutsche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Detmold 1934; *Teudt, Wilhelm*: Germanische Heiligtümer. Jena 1929 (4. Aufl. 1936).
- 12 *S. Kittel, Erich*: Die Externsteine. Ein kritischer Bericht zu ihrer Erforschung und Deutung nebst Führer durch die Anlagen. Detmold 1984.

nachbilden ließ und dass schon um 1033 Abt Wino von Helmarshausen nach Jerusalem geschickt worden war, um genaue Unterlagen für den Bau der Paderborner Busdorfkirche zu besorgen, die dann 1036 geweiht wurde und eine Nachbildung des Heiligen Grabes enthielt. Die Externsteine stellen daher ebenfalls eine Nachbildung der heiligen Stätten in Jerusalem dar, die man im Zeitalter der Kreuzzüge als Andachtsstätten entlang der lebhaft befahrenen Fernstraßen erbaute.

Die Einzelheiten ergeben ein recht eindeutiges Gesamtbild. Das Relief der Kreuzabnahme am Fuße des Felsens stammt aus der Zeit um 1130. Hinter ihm befindet sich die dem Heiligen Kreuz geweihte „untere“ Kapelle, die man entweder als Nachbildung der Helenakrypta mit der Kreuzauffindungsgrotte oder als Adamskapelle am Fuße des Golgothafelsens mit der Felsenkluft identifizieren kann, in der Adam bestattet worden sein soll. Die Weiheinschrift befindet sich innen neben dem jetzigen Zugang. Die auffallende kesselartige Vertiefung mag vielleicht den Lebensbrunnen (*fons vitae*) im Paradies versinnbildlichen. Davon führt links ein Felsengang ab, die Kreuzauffindungsgrotte oder die Felsenkluft und Schädelstätte Abrahams. An der Außenwand befinden sich die Figuren von Petrus und Paulus als Schutzheilige des Klosters Abdinghof.

Die obere Kapelle auf der Spitze des zweiten, turmartigen Felsens stellt wohl eine Nachbildung der Jerusalemer Golgothakapelle dar, wobei vermutlich auf dem Felskopf ursprünglich ein Kreuz stand, dessen zwei gut erkennbaren Einlasslöcher man stets mit der „Irminsul“ in Verbindung brachte. Am Fuß der Felsengruppe steht das Grab Christi. Es handelt sich um ein bemerkenswertes Arkosol- oder Tragbogengrab. Die sog. „Reklusen-Zelle“ oberhalb des Grabfelsens und eine offene Kanzel vervollständigen den Gesamtkomplex. Von 1659 bis 1665 baute Graf Hermann Adolf zur Lippe vor die Externsteine ein Lust- und Jagdhaus mit vorgelagerten Bastionen, von dem sich jedoch nurmehr ein Wappen am vierten Felsen erhalten hat. Die Freilegung der Fundamente war der einzige Erfolg der Himmler'schen Expedition.

Die Externsteine präsentieren folglich eine dreidimensionale Wiedergabe nicht nur des Heiligen Grabes, sondern der gesamten Grabeskirche. Wie in dieser erfährt der Besucher im Hinauf- und Hinabschreiten den Passionsweg und die Grablegung Christi körperlich, einige wenige künstliche Eingriffe am Felsen ermöglichten es, ihm in der Nähe seiner eigenen Lebens- und Alltagswelt die heiligen Stätten vor Augen zu führen. Für die Vergegenwärtigung musste er nun nicht mehr die lange, gefährliche und kostspielige Reise ins Heilige Land auf sich nehmen. Denn mit

dem Frömmigkeitswandel im 12. Jahrhundert<sup>13</sup> entstanden überall die neuen Heiligen Gräber – der ferne Orient war in die Naherfahrungswelt des Europäers getreten.

*Das Blut des Mirakelmanns: Passionsspiele in der Kirche*

Das spielerische Element in der körperlichen Ausgestaltung der Passion Christi beließ es nicht allein beim Mitgehen, beim Hinauf- und Hinabschreiten etwa an den Externsteinen. Was das „Kindwiegen“ an Weihnachten oder Neujahr in den mittelalterlichen Klöstern mit prachtvollen Wiegen bedeutete, das war das Heilige Grab am Karfreitag, in das man eine Figur des toten Heilandes legte. Häufig benutzte man hierfür Figuren oder Kruzifixe, deren Oberarme man durch Scharniere bewegen konnte; man nahm die Figur vom Kreuz ab, legte die Arme am Körper an und legte sie dann ins Heilige Grab.<sup>14</sup> Prachtvolle Beispiele solcher heiligen Gräber haben sich im Kloster Wienhausen und im dänischen Mariager, einem ehemaligen Birgittenkloster, erhalten.

Die Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde St. Nikolai in Döbeln bewahrt ein heute einzigartiges, um 1510 entstandenes, lebensgroßes Kruzifix auf, den „Mirakelmann“. Lederlaschen verbinden die einzelnen Körperglieder miteinander, auf dem Kopf saß ursprünglich eine Echthaarperücke. Das Lententuch war gesondert aus versteifter Leinwand gearbeitet. Als „Gliederpuppe“ daher im Gegensatz zu jenen Kruzifixen, deren Oberarme durch Scharniere mit den Schultern verbunden waren, voll beweglich, konnte sie im Rahmen der Karfreitagsliturgie in einem *theatrum liturgicum* vom Kreuz durch Herausziehen der Holznägel abgenommen, über die Schultern gelegt und im Heiligen Grab beigesetzt werden. Damit jedoch nicht genug; von der Seitenwunde führt ein Kanal in einen kleinen Hohlraum, in dem sich ein Behältnis mit Blut befand. In einer Spielhandlung stach der Darsteller des römischen Soldaten Longinus mit seinem Speer in die Seite Christi, worauf Blut aus der Wunde quoll.<sup>15</sup> Dass diese realistische

13 Zur neuen, auf das Leiden Christi bezogenen Frömmigkeit vgl. u.a. *Daxelmüller, Christoph*: „Stüße Nägel der Passion“. Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf 2001.

14 *Taubert, Gesine und Johannes*: Mittelalterliche Kruzifixe mit schwenkbaren Armen. Ein Beitrag zur Verwendung von Bildwerken in der Liturgie. In: Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 23 (1969), S. 79–121.

15 *Oexle, Judith/Bauer, Markus/Winzler, Marius* (Hg.): Zeit und Ewigkeit. 128 Tage in St. Marienstern. Ausstellungskatalog, Erste Sächsische Landesausstellung, 13. Juni bis 18. Oktober 1998. Halle a.d. Saale 1998, S. 130, Kat.-Nr. 2.50. Vergleichbare Exemplare befinden sich in Kamenz, Wimpfen am Berg und Grancia im

Spielhandlung ihren nachhaltigen Eindruck auf die Gottesdienstbesucher nicht verfehlte, steht außer Zweifel.

Da Golgotha, der Kalvarienberg, der Überlieferung zufolge als Anhöhe galt, zu der man hinaufzugehen hatte, versuchte man zudem, die jeweilige örtliche Topographie zu nutzen. Dies musste nicht immer so spektakulär geschehen wie im Falle der Externsteine. In Bamberg etwa stiftete Heinrich Marschalk von Ebneith und Rauhenneck (gest. 1504), der die Länge des Jerusalemer Leidensweges, der *Via dolorosa*, ausgemessen hatte, ein Jahr vor seinem Tod, 1503, einen von eindrucksvollen Stationsbildern begleiteten Kreuzweg, der an der Elisabethenkirche im Sand („Sandkirche“) beginnt und auf einem der sieben Hügel der Stadt in St. Getreu mit dem Heiligen Grab endet.<sup>16</sup>

### *Tradition und Innovation – jesuitische Bildkünste*

Mit dem Konzil von Trient (1542–1563) setzte Rom neue Standards, die für die Rekatholisierung umzusetzen waren. Die Konzilsteilnehmer formulierten u.a. Überlegungen zum gezielten Einsatz der bildenden Künste im Dienste der Glaubensverkündigung. „Barocke Architektur ist“, so Stephan Hoppe, „vielfältig mit dem Begriff der Bildmedien verbunden. Die Architektur des 17. und 18. Jahrhunderts ist bekanntlich oft nicht nur Trägerin außerordentlich komplexer Bildprogramme, sondern besitzt in bestimmten Fällen auch selbst den Charakter von Zeichen und Metapher“.<sup>17</sup> Hier aber war ein noch junger Orden gefragt, die Societas Jesu. Ignatius von Loyola (1491–1556) hatte erkannt, dass die abstrakte Kontemplation intellektuelle Mühe habe, wenn sie nicht durch Bilder unterstützt werde. *Bildung* hat damit viel mit dem *Bild* gemeinsam, vor allem dann, wenn der Mensch, auf den sich die *Bildungsabsicht* bezieht, *bildungsfern*, *ungebildet* ist. Ignatius betonte daher die Bedeutung von Bildern, deren Verwendung als Hilfsmittel z.B. bei der Kontemplation er ausdrücklich empfahl, um mit ihrer Hilfe das Vorstellungsvermögen zu steigern und zu unterstützen. Damit machten sich die Jesuiten in ihrer Missionsarbeit eine Empfehlung des Trienter Konzils vom Dezember 1563 zu eigen:

„Die Bischöfe mögen nur eifrig lehren, auf dass die Menschen kraft der Geschichten von den Geheimnissen unserer Erlösung, wie sie in Gemälden

---

Tessin. In Sachsen ist ein Kruzifix mit schwenkbaren Armen für die Domkirche zu Meißen belegt.

16 Först, Johannes Otto/Glück-Schmidt, Annette: Der Bamberger Kreuzweg. Ältester vollständig erhaltener Kreuzweg Deutschlands (1503). Bamberg 2006 (mit weiterer Literatur).

17 Hoppe, Stephan: Was ist Barock? Architektur und Städtebau Europas 1580–1770. Darmstadt 2003, S. 182.

und anderen Darstellungen geschildert werden, in den Glaubensartikeln, die ihnen gegenwärtig sein und über die sie immer wieder nachdenken sollten, unterwiesen und gefestigt werden; [aber] auch alte heilige Bilder sind von großem Nutzen, nicht nur weil die Menschen durch sie an die Wohltaten und Gaben erinnert werden, die ihnen durch Christus zuteil werden, sondern auch, weil durch die Heiligen den Gläubigen die Wunder Gottes und heilsame Beispiele vor Augen gestellt werden, auf dass sie Gott für diese Dinge danken und ihr eigenes Leben und Verhalten an der Nachahmung der Heiligen ausrichten und dazu bewogen werden mögen, Gott zu bewundern und zu lieben und die Frömmigkeit zu pflegen.<sup>18</sup>

Mit ihren Überzeugungsstrategien aber konnten die Jesuiten an mittelalterliche Traditionen anknüpfen.

### *Die Jesuiten und das Heilige Grab*

Die Jesuiten waren die Initiatoren eines sinnfällig eingängigen Kultes. „Ritus, caeremonias, processiones, solemnitates, varia spectacula et representationes ex more ecclesiae“. Sie begriffen Religion als ein Handlungselement, das den Körper ebenso betraf wie die Sinne und Gefühle; nichts prägte sich dem Geist derart ein und bleibe so in ihm haften, nichts rühre den Gläubigen mehr als sinnvoll Gezeigtes – dies stellte Johannes Schmidl, der Geschichtsschreiber der böhmischen Jesuitenprovinz, in der Mitte des 18. Jahrhunderts fest.<sup>19</sup> Die Jesuiten hatten sofort nach der Gründung der Ordensprovinzen diese Emotionalisierung als Teil ihrer Missionsarbeit zum Programm gemacht. Es ging nicht allein um das Heilige Grab oder die Weihnachtskrippe, sondern um das eindrucksvolle *spectaculum* für alle Sinne. 1562 stellten die Prager Jesuiten in ihrer Kollegkirche St. Klemens das letzte Abendmahl und den Garten von Gethsemane mit lebenden Personen dar;<sup>20</sup> überall in seinen Provinzen, ob in Europa oder in Übersee, bemühte sich der Orden um die Aufstellung von Heiligen Gräbern am Karfreitag, denen in der Karwoche und an Ostern die gleiche Funktion zukam wie den Krippen an Weihnachten.<sup>21</sup>

18 The Canons and Decrees of the Council of Trent, übersetzt von H. J. Schroeder. Rockford, Illinois 1978, S. 216.

19 Schmidl, Johannes: Historia societatis Jesu provinciae Bohemiae. Pars prior, Prag 1747, S. 127–128; Berliner (wie Anm. 9), S. 32.

20 Schmidl (wie Anm. 19), S. 169.

21 Daxelmüller, Christoph: Zauberkrippe, Weihnachtsskulpturen, Jesuiten. Frömmigkeit und die Kunst der Illusion in der Gegenreformation. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 35 (2003/2004), S. 27–52.

Im Kolleg auf der Insel Salsette, wo sie 1596 mit der Aufstellung einer Weihnachtskrippe einen enormen Missionierungserfolg verbuchen konnten, errichteten sie, so der Jahresbericht von 1596, auch ein Heiliges Grab, das von lebenden Bewaffneten bewacht wurde und einen ähnlich großen Zulauf fand.<sup>22</sup> Bereits 1556 hatten sie in Japan auf „Firando“ ein Grab aufgebaut, das ähnlich wie in Salsette die Vermengung lebender und „toter“ Darsteller präsentierte – mit zwei bewaffneten portugiesischen Männern und Knaben als Bewachern. Diese Inszenierung erfolgte Jahrzehnte vor dem Aufbau der ersten Krippe am Ort. Wo und wann auch immer die Jesuiten von der Aufrichtung von Weihnachtskrippen und Heiligen Gräbern berichteten, betonten sie die damit verbundene Absicht, durch sinnliche Darstellungen auf das Volk wirken zu wollen. Vor allem für die Ungebildeten sei es gut, mit sinnlichen Eindrücken nachzuhelfen, da niemand ohne Bild vor seiner Seele das Geschehen nachvollziehen könne; es sei gut, wenn ein Künstler der Phantasie nachhelfe. Diese Strategie bewegte sich völlig innerhalb der Spiritualität des Ordensgründers und seiner Exerzitien;<sup>23</sup> sie verwiesen auf die Notwendigkeit, sich die Ereignisse lebhaft vor Augen zu führen.<sup>24</sup>

Die Jesuiten gelten heute als die „Erfinder“ der Weihnachtskrippe. Doch die Quellen, so etwa die „Jahresberichte“, erlauben einen anderen Befund: Oft viele Jahre, manchmal sogar Jahrzehnte vor dem Aufbau einer Weihnachtskrippe hatten sie die Ereignisse der Kartage vom Abendmahl bis zur Grablegung Christi bildlich-dramatisch umgesetzt. Der Orden stellte bei seiner Bildungsarbeit die Passionsgeschichte in den Vordergrund, womit er sich bewusst an ältere Brauchformen anlehnte. In Prag stellten die Jesuiten 1559 ein Heiliges Grab auf, während die erste Weihnachtskrippe in Böhmen erst drei Jahre später, nämlich 1562 folgte.<sup>25</sup>

Diesen Befund bestätigen zahlreiche andere Wirkungsstätten der Jesuiten, wie das Augsburger Kolleg 1593 und 1609 oder Altötting 1600 und 1601. Dies bedeutet, dass das spätere Brauchobjekt „Weihnachtskrippe“ aus szenischen Darstellungen des Passionsgeschehens hervorging; dies weist aber auch auf die Rangordnung der beiden Hochfeste Ostern und Weihnachten hin, die sich erst im 19. Jahrhundert umkehrte.

In beiden Fällen drehten sich die Inszenierungen um die Sinne und Gefühle der Gläubigen. Sie übertrugen das „Bild“, das Heilige Grab mit

---

22 *Berliner* (wie Anm. 9), S. 179.

23 *Z.B. Izquierdo, Sebastian: Praxis exercitiorum spiritualium p. n. S. Ignatii. Rom 1695.*

24 *Berliner* (wie Anm. 9), S. 180–181.

25 *Ebd.*, S. 32.

dem toten Heiland, nicht nur in die dritte Dimension der Räumlichkeit, sondern weiter in die vierte, die alle Sinne in Anspruch nahm: Lebende Menschen bestimmten zusammen mit auf Brettern gemalten Figuren die Szenerien, die Architektur des Heiligen Grabes geriet zur Theaterkulisse, vor der die szenischen Darbietungen stattfanden – das Heilige Grab war Bühne und Andachtsbild zugleich, was sich in der Praxis jesuitischer Krippendarstellungen, oder besser: der Krippenspiele wiederholte. *Praesepe* besaß damit wie *sepulcrum* einen doppelten Sinn: dreidimensionales Bild und szenische Inszenierung zugleich. Zusätzlich gesprochene Texte und begleitende Musik drangen ins Ohr und zogen den Betrachter ins Geschehen hinein. 1601 führte das *collegium angelicum* in Altötting eine Engelsklage auf.<sup>26</sup>

Die Berichte über das Grab im japanischen „Firando“ von 1559 und über das von Salsette 1596 bezeugen, dass die Jesuiten keineswegs von Anfang an einen unrealistisch-abstrakten Heiliggrabtypus bauten, sondern das Gewicht auf die dekorative Eindruckskraft mit einer möglichst umfassenden Veranschaulichung des Sinnes des speziellen Festgeschehens legten. Die gestellte Aufgabe wäre durch die Beschränkung auf die einfache, wenn auch noch so lebendige Rekonstruktion des historischen Ereignisses unerfüllt geblieben; sie musste die Ausdeutung für die Anschauung einbeziehen.

Der Dekan eines nicht genannten, bei Ingolstadt gelegenen Ortes stellte 1617 wohl nicht ohne jede Einflussnahme oder mindestens Zustimmung der bei ihm tätigen Jesuiten am Heiligen Grab, das den Umständen entsprechend sicherlich realistisch aufgebaut war, an den Ostertagen die Erscheinungen des Auferstandenen auf. Wenn sich am Grab Gläubige geißelten, kann vermutet werden, dass die realistische bildliche Veranschaulichung des Leidens des Erlösers durch die Erfahrung des körperlichen Schmerzes vervollkommenet wurde.

Berichte über Spiele setzen die Verwendung des Grabaufbaus als Bühnenrequisit voraus. So bekannte im Rahmen einer 1618 vom Jesuitenkolleg Eichstätt ins benachbarte Monheim unternommenen „excursio“ Petrus seine Reue, während Maria um ihren toten Sohn trauerte. Die Klage Petri am Grabe stellte man 1641 in der *missio* Mauterndorf bei Salzburg dar. Seine volle Wirksamkeit entfaltete der Aufbau des Heiligen Grabes erst in der Verbindung mit den Spielen, den *piis ludicis*, sowie mit der Predigt. Bezeichnend hierfür ist der Bericht der *missio* in Stuttgart für das Jahr 1634: Geist und Augen sollten erbaut werden.

---

26 Ebd., S. 182.

Die Predigt aber, die mit theatralischen Mitteln Inhalte veranschaulicht, war älterer Brauch. Die Geistlichen und Prediger griffen gerne zu dramatischen Mitteln, um ihre Botschaften an die einfachen, ungebildeten Menschen weiterzureichen. Am Karfreitag des Jahres 1448 gelang es dem Volksprediger Roberto von Lecce, das Kirchenvolk mit einer Passionsdarstellung tief zu beeindruckern, 1453 spielte der Franziskaner Jean Allamand die Passion auf dem Friedhof, um seine Predigt mit den Mitteln des Theaters zu unterstützen, und an Ostern 1507 hielt im französischen Laval ein Franziskaner seine Predigt, die er immer wieder unterbrach, um einen Vorhang zu öffnen und „lebende Bilder“ zu zeigen. 1515 begleitete in Metz ebenfalls ein Franziskaner seine Predigt mit einem Marionettenspiel. Auch der Franziskanerguardian Slaggert benutzte bei seinen Passionspredigten die Kanzelbrüstung als Bühne für ein Handpuppenspiel, mit dem er seine Darstellung des Leidens Christi drastisch-plastisch ausgestaltete; denn um 1550 notierte der Stralsunder Bürgermeister Franz Wessel entsetzt, dass der Mönch zur dramatischen Steigerung seiner Passionspredigten „V effte VI poppen thogechichtet, de toegede he dem volke [...]“.<sup>27</sup>

Immer wieder aber begegnen wir den Jesuiten und ihrem Einfluss. In Regensburg etwa umgab der den Jesuiten nahe stehende Fürstbischof Wolfgang von Hausen (1600–1613) das Heilige Grab des Doms mit Gemälden, Statuen, Säulenreihen, verschiedenfarbigem Glas und Transparentlampen sowie mit musikalischen Apparaten. Zur Weckung größter Zerknirschung und der Teilnahme am Leiden Christi stellte er Gläubige auf, die entblößten Hauptes und barfuß sich geißelten, andere, die schwarze Kreuze trugen oder sich aus Bußgeist die Arme ausgespannt an einen Querbalken gebunden hatten.<sup>28</sup>

### *Freude, Ruhe, Mitleid und Angst: Jesuitische Anthropologie – jesuitische Illusionskunst*

Das *theatrum liturgicum* aber war kein hohler Bühnenzauber, kein Jahrmarktsspektakel, sondern Teil und Ergebnis der jesuitischen Anthropologie und Psychologie sowie der Affektenlehre der Frühen Neuzeit. Sie lieferten den theoretischen Unterbau für die pädagogische Arbeit mit den Sinnen und für die gezielte Verwendung stimmungsschaffender Hilfsmittel

27 Zitiert nach *Imle, Fannie*: Die Passionsminne im Franziskanerorden. Werl i.W. 1924, S. 115; s. auch *Rapp, Albert*: Studien über den Zusammenhang des geistlichen Theaters mit der bildenden Kunst im ausgehenden Mittelalter. Kallmünz 1936, S. 46.

28 *Lenhart, Ludwig Andreas/Lenhart, Ludwig*: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956, S. 80.

im alltäglichen Unterricht ebenso wie in der Missionsarbeit.<sup>29</sup> Die jesuitische Anthropologie beruhte insbesondere auf den Theorien des spanischen Philosophen, Theologen und Jesuiten Francisco Suárez (1548–1617), die er in seinen „Disputationes metaphysicae“ von 1597, der ersten systematisch aufgebauten Gesamtdarstellung der scholastischen Metaphysik, formuliert hatte und die sowohl an den katholischen wie an den protestantischen Universitäten Deutschlands bedeutenden Einfluss gewann. Sie räumte der Diskussion um den *sensus*, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, breiten Raum ein. Suárez unterschied zwischen dem *sensus communis* (Zentrale der Wahrnehmung), der *phantasia* (Vermögen der Aufnahme und Bewahrung der sinnlichen Dinge), der *imaginatio* (Kombinationstrieb, durch den die Phantasiebilder der Dinge miteinander vereint werden), der *vis aestimativa* (bei Tieren etwa die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden), der *vis cogitativa* (Unterscheidungsvermögen beim Menschen), der *memoria* (Fähigkeit der Beurteilung der Objekte in ihrer Abwesenheit) und der *remniscencia* (Erinnerung und die Fähigkeit, das Erinnernte zu untersuchen und zu erforschen).

Hier aber kommen wir zurück auf den Zauberer und Illusionisten Athanasius Kircher. Denn wir finden dieses System in seinem Hauptwerk, der „Ars magna sciendi“ von 1669 wieder, das von der Logik und Kombinierte Kunst des Mallorquiners Ramon Llull (Raimundus Lullus, 1235–1316) geprägt ist.<sup>30</sup> Nicht von ungefähr machte er hier das Auge als wichtigstes Organ der Wahrnehmung zum Symbol für die Weisheit (*sapientia*), da es für alles steht, was zu den Wissenschaften, Erkenntnisprozessen und zum Intellekt gehört.<sup>31</sup> Wissen aber, so Kircher, ergebe sich nicht nur aus der Erkenntnis (*cognitio*), sondern auch aus der Lust (*appetitus*). Der Wahrnehmungsästhetik des Florentiner Neuplatonismus folgend ging er davon aus, dass die Erkenntnis psychisch stimuliert werde: Die Schönheit des Gesehenen oder Gehörten bewege das Gefühl (*movet sensum*); was von außen an die Sinne herangeht und wahrgenommen werde, könne man nun beurteilen. Dann schaffe die Phantasie Abbilder der wahrnehmbaren Dinge, und zuletzt behalte die Erinnerungsfähigkeit das Wahrgenommene in ihrem „Schatzhaus“, dem

29 S. hierzu *Lundberg, Mabel*: Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 – ca. 1650) (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, Bd. 6). Uppsala 1966.

30 *Kircher, Athanasius*: Ars magna sciendi: In XII libros digesta, qua nova et universalis methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputari, omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest. Amsterdam 1669.

31 Ebd., S. 478; vgl. *Daxelmüller, Christoph*: Die Welt als Einheit – Eine Annäherung an das Wissenschaftskonzept des Athanasius Kircher. In: *ders.* (wie Anm. 3), S. 27–48.

Gedächtnis.<sup>32</sup> Im 17. Jahrhundert, in dem Kircher lebte, bildeten die Optik und optische Versuche einen erkennbaren Schwerpunkt in der Arbeit der Gelehrten. Die Verbesserung des Sehvermögens durch optische Hilfsmittel wie Fernrohr und Mikroskop, die das Auge in völlig unbekannte Dimensionen führten, und die Erzeugung von Illusionen begeisterten die Gelehrten, die sich nun an der Physik des Sehens versuchten.

Dies aber macht die grundlegende Bedeutung von Bildern sichtbar, deren Verwendung Ignatius von Loyola (1491–1556) als Hilfsmittel z.B. bei der Kontemplation empfahl, um das Vorstellungsvermögen zu steigern und zu unterstützen. Der jesuitischen Anthropologie zufolge entsteht etwa bei der Meditation vor dem Bild des gekreuzigten Christus im *sensus internus* des Menschen ein Phantasma des Gegenstandes. Gleichzeitig dringt die *ratio* in das Bild ein und erforscht es – neben der kognitiven Potenz wird die appetitive oder affektive Potenz parallel tätig und erregt die Affekte. Erblickt ein Nichtchrist das Bild des Gekreuzigten, empfindet er vielleicht mit dem, der am Kreuz hängt, Mitleid, kann jedoch die Bedeutung der Leiden Christi nicht verstehen.<sup>33</sup>

Daraus aber ergab sich nicht nur die intensive Förderung von Kunst und Architektur durch die Jesuiten zu moralischen und religiösen Zwecken. Denn von hier aus wird es auch verständlich, dass es den Jesuiten bei ihren Inszenierungen von Heiligen Gräbern und Weihnachtsskripen um sehr viel mehr ging als um eine einfache, realistische Rekonstruktion des Festgeschehens: Auch dessen theologische Deutung sollte den Betrachtern nahegebracht werden.

Die naturalistisch-anschauliche Kunst des Barock liebte die Darstellung von Märtyrern und Affekten, das sichtbar nach außen gekehrte Gefühlsleben zwischen Entzückung und Ekstase einerseits, Schmerz und Hass andererseits. „Der katholische Barock“, so Mabel Lundberg, „war jedoch nicht nur ‚naturalistisch‘, wie man bisweilen geltend machen wollte. Der Naturalismus war nur die eine Komponente in der religiösen Kunst des Barock. Richtiger gesagt, war er das Ausdrucksmittel für das Übernatürliche, das Mysterium, das sich bei der Extase [sic!] sichtbar auswirkt.“<sup>34</sup> Die römische Kirche und insbesondere die Jesuiten wollten in und mit der Kunst nicht nur überzeugen, sondern überwältigen. Dadurch aber konnte Kunst, die etwa Leiden darstellt und dadurch Leidenschaft auslöst, zur Volkserziehung eingesetzt werden.

---

<sup>32</sup> Kircher (wie Anm. 30), S. 213.

<sup>33</sup> Lundberg (wie Anm. 29), S. 164.

<sup>34</sup> Ebd., S. 168.

Die jesuitische Anthropologie vertrat ferner die Auffassung, dass die beim Betrachten einer bildlichen Darstellung erhaltenen Sinneseindrücke die Phantasie und die Affekte mehr beeinflussen als diejenigen, die man beim Hören oder Lesen empfängt. Der jesuitisch erzogene französische Theologe und Ordensstifter Franz von Sales (François de Sales, 1567–1622) ging in seinen Anweisungen sogar noch über Ignatius hinaus:<sup>35</sup> Man solle in die Meditation über abstrakt und unvorstellbar erscheinende Dinge Realitäten einführen und sich in seiner Phantasie z.B. die Länge, Breite und Tiefe der Hölle vorstellen. Gefordert sei der Einsatz aller Sinne: Man habe das Feuer der Hölle nicht nur zu sehen, sondern es auch zu berühren, die Angstrufe der Verdammten zu hören, ihre salzigen Tränen zu schmecken und den Gestank der Hölle zu riechen.

In die Praxis und die Wirklichkeit des Seelenlebens umgesetzt bedeutete dies, dass die Jesuiten die Imagination bei ihren Exerzitien durch äußere Wahrnehmungen erleichterten. So erzeugten sie etwa angenehme Empfindungen bei der Vorstellung der himmlischen Seligkeit durch das Hören schöner Musik oder das Riechen angenehmer Düfte, oder unangenehme bei der Vorstellung des Schmerzes, den Jesus seiner Passion erlitt, durch Selbstgeißelung.<sup>36</sup> Die Sinne waren zu stimulieren, und Athanasius Kircher erwies sich nicht nur als praktischer, sondern auch als theoretischer Meister dieser Kunst. In seinem musiktheoretischen Hauptwerk, der „Musurgia universalis“ von 1650, dachte er in Anlehnung an die neuplatonische Wirkungsästhetik eines Marsiglio Ficino (1433–1499) und Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) u.a. über die suggestive und imaginative Macht der Musik, ihren Einfluss auf die Gefühle, über ihre Bedeutung für die Therapie von Krankheiten, so über die Heilung von Tarantelbissen durch das Tanzen der (apulischen) Tarantella, und sogar über die bösartige Macht der Musik nach, welche die Kinder von Hameln verschwinden ließ: Dass der *Exodus Hamelensis*, das Verschwinden der Hamelner Kinder, die sich – verführt von den Pfeifentönen des von den Bürgern Hamelns um seinen Lohn betrogenen Rattenfängers – im Nichts verloren, im 17. Jahrhundert überall in Europa bekannt wurde und von nun an sein Eigenleben erhielt, verdanken wir Kircher, der heute als Vater der Musiktherapie und der Musikpsychologie gelten darf.<sup>37</sup> Kircher definierte die *affectedio* als Mittel, die Zuhörer zu beein-

35 *De Sales, François*: Introduction à la vie dévôte. Annecy 1892.

36 *Daxelmüller* (wie Anm. 13).

37 *Kircher, Athanasius*: Musurgia universalis, sive Ars magna consoni et dissoni in X libros digesta. Qua universa sonorum doctrina, et philosophia, musicaeque tam theologicae, quam practicae scientia, summa varietate traditur. 2 Bde. Rom 1650, hier Bd. 2, S. 233; vgl. *Daxelmüller, Christoph*: Quod non Hamelensi modo an fabula an historia. Barocke Traktatliteratur zur Rattenfänger-Sage. In: Norbert Humburg

drucken und seelisch zu bewegen (*permovere*).<sup>38</sup> Drei Grundeffekte seien durch die Musik zu erzeugen: Freude, Ruhe und Mitleid.<sup>39</sup>

Eine ähnliche Funktion bei der Inanspruchnahme der Sinne und Affekte kamen in Kirchers theoretischem Werk und in seinen praktischen Versuchen der Akustik und der Optik zu. Er erfand nicht nur die Gegensprechanlage und das bereits zu Lebzeiten des Jesuiten bei römischen Musikern heißbegehrte Megaphon, sondern er setzte sich auch mit der *Laterna magica* und ihrem Einsatz in der religiösen Volksbildung auseinander.<sup>40</sup> In der 2. Auflage seiner „*Ars magna lucis et umbrae*“, die 1671 in Amsterdam erschien,<sup>41</sup> beschrieb er ausführlich dieses neue Medium der Illusionskunst, und der wissenschaftliche Manierist wusste um deren didaktische und katechetische Einsatzmöglichkeiten:

„Es ist aber diese Vorstellung der Bilder und Schatten in finstern Gemächern viel fürchterlicher als die so durch die Sonne gemacht wird. Durch diese Kunst könnten gottlose Leute von Begehung vieler Laster abgehalten werden / wenn man auf den Spiegel des Teufels Bildnuss entwürffe und an einen finstern Ort hinschläge.“<sup>42</sup>

Die Illustration aber, mit der Kircher die Funktionsweise der *Laterna magica* erläutern ließ, geriet zum Programm: Als Projektion an der Wand erscheint eine arme Seele im Fegefeuer; dass sie beim unvorbereiteten Betrachter, der sich die aus dem Nichts kommenden Bilder nicht erklären konnte, ihre nachhaltige Wirkung hinterlassen hat, steht außerhalb jeglichen Zweifels. Als die Lichtmaschine erstmals 1646 in Frankreich und Italien mit Glasbildern von

---

(Hg.): *Geschichten und Geschichte. Erzählforschertagung in Hameln*, Oktober 1984. Hildesheim 1985, S. 103–111.

38 Kircher (wie Anm. 37), Bd. 2, S. 141; zur Affektenlehre in Kirchers musiktheoretischem Werk s. u.a. *Stoll, Albrecht*: *Figur und Affekt. Zur höfischen Musik und zur bürgerlichen Musiktheorie der Epoche Richelieus* (Frankfurter Beiträge zur Musikwissenschaft, Bd. 4). 2. durchgesehene Aufl. Tutzing 1981, S. 35–40.

39 Kircher (wie Anm. 37), Bd. 2, S. 142.

40 Kircher, *Athanasius/Schott, Kaspar*: *Magia optica*. Bamberg 1671; s. *Brednich, Rolf Wilhelm*: *Laterna magica – Die große Welt im kleinen Glasbild*. In: Bringéus, Nils-Arvid (Hg.): *Man and Picture. Papers from The First International Symposium for Ethnological Picture Research in Lund 1984*. Stockholm 1986, S. 176–183; *Daxelmüller, Christoph*: *Athanasius Kircher und die populäre Kultur*. In: *ders.* (Red.): *Magie des Wissens* (wie Anm. 3), S. 191–202; *Hammond, John H.*: *The Camera Obscura. A Chronicle*. Bristol 1981.

41 Die Erstauflage erschien unter dem Titel „*Ars magna lucis et umbrae*“ 1646 in Rom.

42 Kircher/Schott (wie Anm. 40), S. 407.

Armen Seelen im Fegefeuer vorgeführt wurde, fielen die Betrachter reihenweise aus Angst in Ohnmacht; die Vernunft besaß noch keine Chance.<sup>43</sup>

Die Wirkung des neuen Apparates auf das mit derartigen visuellen Zauberkunststücken nicht vertraute Publikum war eindringlich, ja verheerend, und die Jesuiten trugen wesentlich zur Popularisierung des neuen Mediums bei.<sup>44</sup> Denn die Gesellschaft Jesu verstand sich nicht als introvertierter kontemplativer Orden, sondern als pragmatische und praxisorientierte Armee Christi, die mit den Sinnen und Gefühlen ihrer Schäflein spielen musste, um sie in Übersee zum christlichen Glauben zu bekehren und in Europa für den römischen Glauben zurückzugewinnen.

### *Die Affektenlehre des Baruch Spinoza*

Doch nicht nur Kircher und die Jesuiten wussten um die Bedeutung der Affektenlehre. Im zweiten Teil seiner wesentlich von René Descartes (1596–1650) beeinflussten Ethiklehre behandelte Baruch Spinoza (1632–1677) den menschlichen Geist einerseits im Verhältnis zu den real existierenden Dingen, andererseits in seinem Verhältnis zu Gott.<sup>45</sup> Das wirkliche Sein des menschlichen Geistes, so Spinoza, sei nicht durch Gott verursacht, sondern durch die wirkliche Existenz eines Dinges, das Objekt seiner Idee sei. Der Körper würde auf vielfältige Weise affiziert. Der menschliche Geist aber existiere nicht, indem er wirkliche Objekte, sondern die affektive Reaktion seines Körpers in der Interaktion mit anderen Körpern wahrnehme:<sup>46</sup>

„Ferner werden wir, um die gebräuchlichen Ausdrücke beizubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen die äußeren Körper als gegenwärtig darstellen, Bilder der Dinge nennen, wenn sie auch die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn der Geist auf diese Weise die Körper betrachtet, so werden wir sagen, dass er sie sich vorstellt.“<sup>47</sup>

Vorstellungen entstehen im Wahrnehmungsprozess folglich durch körperliche Eindrücke. Sie sind an das Ereignis der Affektion gebunden und enthal-

43 *De Sepi, Giorgio*: Romani Collegii Societatis Jesu Musaeum celeberrimum, opus magnum, antiquaria rei, statuarum, imaginum, picturarumque partem ex legato Alphonsi Donini [...] relictum P. Athanasius Kircherus novis et raris inventis locupletatum. Amsterdam 1678, S. 39; *Daxelmüller* (wie Anm. 40), S. 199.

44 *Kircher, Athanasius*: *Ars magna lucis et umbrae in mundo, atque adeo universa natura, vires, effectusque uti nova, ita varia novorum reconditorumque speciminum exhibitione, ad varios mortalium usus, panduntur*. Rom 1646, S. 768.

45 *Spinoza, Baruch* (Benedictus de): *Die Ethik*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Jakob Stern. Stuttgart 1977; s. u.a. *Handwerker Küchenhoff, Barbara*: *Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt*. Würzburg 2006.

46 *Spinoza* (wie Anm. 45), Pars II, prop. 16.

47 *Ebd.*, prop. 17.

ten die Natur des affizierenden und affizierten Körpers. In den *imaginationes* aber äußert sich der alle Modi grundsätzlich charakterisierende Antagonismus von Passivität und Aktivität. Er ist an Geist und Körper gleichzeitig und in gleicher Weise ablesbar. Spinoza sprach im Zusammenhang mit der *imaginatio* ausdrücklich von einer geringeren oder größeren Handlungsfähigkeit des Körpers, einer geringeren oder größeren Angemessenheit der Ideen, je nachdem, wie viel Realität die entstehenden Ideen enthielten.<sup>48</sup> Das Beispiel des Wanderers Oliver Sacks zeige dies: Er habe beim Anblick eines Stieres panisch die Flucht ergriffen, da er kein Wissen über den Stier besessen habe. Andere Wanderer und insbesondere erfahrene Viehhirten seien hingegen mit dem Tier vertraut und wüssten mit ihm umzugehen.<sup>49</sup>

Dies klingt abstrakt und von den so konkret erscheinenden Sacri Monti, Kalvarienbergen und Heiligen Gräbern weit entfernt: hier Theorie der Affekte, dort konkrete Kunst, konkrete Architektur, konkretes Spiel. Doch die Franziskaner der Jerusalemer Grabeskirche und die Jesuiten der europäischen und außereuropäischen Ordensprovinzen holten die Menschen dort ab, wo sie mit der größtmöglichen Wirkung rechnen konnten, bei der Überraschung, bei bislang Ungesehenem, bei bislang Nichterlebtem, bei dem, was außerhalb der alltäglichen Wahrnehmung lag, außerhalb aller visuellen, akustischen und haptischen Erfahrung. Athanasius Kircher wusste um die Macht der plötzlich aus dem Nichts an der Wand erscheinenden Bilder. Er potenzierte die Angst vor der unbekanntem Technik der Bildprojektion mit der Angst vor Tod und Teufel.

### *Mechanik und Licht – Die Illusionstechnik der Heiligen Gräber*

Die Jesuiten griffen bei ihrem Einbezug der Heiligen Gräber in spielerische Handlungen auf ein nahezu unbegrenztes Repertoire von mechanischen und optischen Künsten zurück. Der Münchener Hofprediger Jakob Rabus, der Rom mehrfach, u.a. im Heiligen Jahr 1575 besuchte, beschrieb 1575 das Heilige Grab in der den Jesuiten damals als Kirche dienenden S. Maria della Strada: Es habe sich um eine symbolische Darstellung des Triumphes des sakramentalen Christus gehandelt und die Kirche ein Freudengewand „mit schöner Tapezerei“ getragen. In der Höhe „schwebten schöne Engel, von Papier und Farben dermaßen zugericht, daß einer hätte meinen mögen, sie lebeten, die neigten sich als dienstbare Geister gegen dem hochheiligen Sacrament; das stand oben in der Höh, zu oberst war droben eine machina globi coelestis, inwendig mit kleinen Lichtlin umb und umb besteckt, die

<sup>48</sup> Ebd., prop. 13.

<sup>49</sup> S. Küchenhoff (wie Anm. 45), S. 54–55.

schienen durch etliche silberin Sternen gar fein samt Sonn und Mon mit Unterschied der größeren und kleinern Sternen, item der Planeten und das Corpus moviert sich durch ein heimlich Gewicht, das alles bewegt die Pilgram zu großer unaussprechlicher Freud [...]“.<sup>50</sup>

Die Besucher hätten darüber gestritten, ob dieses Heilige Grab das in der spanischen Nationalkirche S. Giacomo degli Spagnuoli an Schönheit übertraffen habe. Dieses bestand ebenfalls aus einem hohen Aufbau mit der von Hunderten von Kerzen umgebenen Monstranz, bei welcher der hl. Georg als Wächter stand. Die Beschreibung muss sich auf einen Sarg beziehen, wenn Rabus darauf verweist, dass „es [...] mit gemachten Kriegsleuten dermaßen verwahrt und zugericht“ war, „daß einer sich frei entsetzen und anders nicht gedenken muß, denn es wären lauter lebendige Leut“. Rabus fand das Grab der Spanier zwar stattlicher als das der Jesuiten, doch deren Inszenierung andächtiger und geziemender.

In seinem Bericht über die römischen Heiligen Gräber des Jahres 1581 bezeichnete Michel de Montaigne (1533–1592) das in der Kirche S. Maria di Rotunda aufgestellte Grab als das schönste – wegen seiner Beleuchtung („à cause des luminères“). Es sei eine große Zahl von Lampen aufgestellt gewesen, die sich drehten.<sup>51</sup> Bei einem ähnlichen Aufbau eines Heiligen Grabes in Prag hatte man, so Schmidl, 1570 einen Mechanismus konstruiert, der die sich um die Monstranz drehenden Engel niederknien ließ, sobald sie vor dem Sakrament ankamen.<sup>52</sup>

Im Heiligen Grab von Reichenhall muss 1619 die Möglichkeit bestanden haben, dass eine Figur des auferstandenen Christus den Sarkophag dank eines ausgeklügelten Mechanismus verlassen konnte, und 1622 rühmte man das Heilige Grab von Neumarkt (Oberpfalz) nicht nur wegen der Qualität der Malerei, sondern auch und vor allem wegen der Lichterscheinungen in den Wolken.<sup>53</sup>

Mechanische Effekte verwandeln die Materie; unbewegliche Dinge bewegen sich plötzlich dank unsichtbarer Kräfte. Noch heute erliegen wir der Faszination mechanischer Krippen, der Ölbergandachten oder Heiliger Gräber wie dem in der St.-Adelgundiskapelle auf dem Staffelberg oberhalb

50 Zitiert nach *Berliner* (wie Anm. 9), S. 182.

51 *Montaigne, Michel Eyquem de*: *Journal de voyage en Italie*: 1. Paris 1928 (= Ders.: *Oeuvres complètes*; 7), S. 266; s.a. *Berliner* (wie Anm. 9), S. 182.

52 *Schmidl* (wie Anm. 19), S. 288.

53 *Hauptstaatsarchiv München*: Jes. 82/2 fo1.57r: „Incitamentum sepulchri Dominici pictura facibusque inter nubes illustre totos dies tenuit spectatorem et laudatorem“; s. *Berliner* (wie Anm. 9) S. 182.

Bad Staffelsteins. Der Einsiedler Jakob Hess hatte dieses dank seiner tiefenräumlich gestaffelten Kulissen und seiner Mechanik auf drei Bildebenen grandiose Beispiel der Karfreitagsfrömmigkeit 1765 fertiggestellt.<sup>54</sup>

Allerdings tappen wir in einer Hinsicht – in der doppelten Wortbedeutung – im Dunkeln, nämlich in der Frage nach den optischen Effekten und der Beleuchtung. Als Kinder eines Zeitalters, in dem wir Licht allein durch das Anknipsen eines Schalters erhalten und dank der Elektrizität die Nacht zum Tage machen, haben wir die Dunkelheit früherer Jahrhunderte vergessen. Wie leuchtete man im 16., 17. und noch im 18. Jahrhundert größere Räume, Festsäle und Kirchen, Theater- und Opernhäuser aus, wie beleuchtete man Weihnachtskrippen und Heilige Gräber?

Die Antwort erscheint einfach: mit Kerzen natürlich. Doch mit diesen beginnen die Probleme, deren Lösung bis heute wissenschaftlich noch nicht einmal ansatzweise in Angriff genommen wurde. Denn vor der Erfindung der Stearinkerzen 1818 und der Kerzen aus Paraffin 1830 gab es kaum Alternativen zum Bienenwachs, es sei denn, man griff auf die stinkenden, rauchenden und gesundheitsgefährlichen Kerzen aus Talg, Unschlitt oder auf Öl und harzreiche Kienspäne zurück. Noch um 1770 entsprach der Preis einer einzigen Wachskerze dem Wochenlohn eines Arbeiters, zu teuer sogar für König Ludwig XIV., um die Feierlichkeiten anlässlich der Hochzeit seines Sohnes Ludwig XV. mit Marie-Antoinette von Österreich am 16. Mai 1770 in Versailles mit Wachskerzen zu illuminieren; die Festgäste hatten sich mit Öllampen zu begnügen.<sup>55</sup>

Zudem war die Brenndauer begrenzt; Bedienstete hatten etwa alle 20 Minuten während einer Messe, einer Theateraufführung oder eines Festes die abgebrannten Kerzen zu löschen und neue in die Halterungen einzusetzen. Welcher Aufwand an Kosten und Personal erforderlich war, zeigt das Beispiel des Markgräflichen Opernhauses in Bayreuth: Man benötigte rund 3.000 Kerzen zur Ausleuchtung der Bühne und des Zuschauerraums – und dies alle 20 Minuten.

---

54 S. Daxelmüller, *Christoph*: Volksfrömmigkeit im Bistum Bamberg. In: Göller, Luitgar (Hg., unter Mitarbeit von Wolfgang F. Reddig, Regina Hanemann und Werner Taegert): 1000 Jahre Bistum Bamberg 1007–2007. Unterm Sternenmantel. Petersberg 2007, S. 299–309.

55 Gousset, *Jean-Paul*: Die Bühnenbeleuchtung im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich. In: Fiedler, Florian/Petzet Michael (Red.): *Opernbauten des Barock*. Eine internationale Tagung des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS und der Bayerischen Verwaltung der staatlichen Schlösser, Gärten und Seen Bayreuth, 25.–26. September 1998 (ICOMOS. Hefte des deutschen Nationalkomitees, XXXI). München o.J. S., 84–86.

Schließlich aber waren der Reichweite des Lichts erhebliche Grenzen gesetzt. Sie konnte durch Spiegel und geschliffene Linsen vergrößert und durch mit gefärbtem Wasser gefüllte Glaskugeln verändert werden. Das Lob der Besucher der Heiligen Gräber für die Lichtinszenierung besitzt daher einen durchaus verständlichen Grund: Wer weitgehend in der Dunkelheit und im Dunst stinkender und rußender Lichtquellen lebt, muss von der künstlichen Beleuchtung in den Kirchen überwältigt gewesen sein. Mit dem aus der Dunkelheit geborenen Licht aber beginnt und endet die Illusion, der Angriff auf die Sinne. Doch leider können wir heute nicht einmal mehr ahnen, was die Beleuchtung der Heiligen Gräber an überraschenden Effekten mit sich brachte.

### *Sacri Monti: Die Auflösung der Perspektive in den Raum*

Aus der Betrachterperspektive löst die barocke Architektur den (sakralen) Raum auf und macht ihn zum virtuellen Raum.<sup>56</sup> Die Grenzen von Licht und Dunkelheit, von Tiefe und Höhe, von Zeit und Raum verschwimmen und verändern sich im Wandel der Schatten während der Zeit des Jahres und des Tages. Perspektiven schaffen nicht nur Maler und Architekten, sondern auch die Krümmung des menschlichen Augapfels. Seit Vitruv beschäftigte dieses Problem die Architekten auf der Suche nach den idealen Proportionen.

Die Jesuiten schufen mit ihren römischen Kirchen Il Gesù, dem Vorbild vieler barocker Kirchen, und San Ignazio, vor allem aber mit der Chiesa del Gesù in Frascati ein Raumprogramm zwischen Illusion, verwirrenden Perspektiven und Bühnenarchitektur.<sup>57</sup> Architektur, Skulptur und Malerei verzahnen sich

---

56 Dittmann, Lorenz: Raum und Zeit als Darstellungsformen bildender Kunst. Ein Beitrag zur Erörterung des kunstgeschichtlichen Raum- und Zeitbegriffs. In: Boettger, Alfred C. (Hg.): Stadt und Land – Raum und Zeit. Festschrift für Erich Kühn. Bonn 1969, S. 43–55; Kerscher, Gottfried: Kopfräume. Eine kleine Zeitreise durch virtuelle Räume. Kiel 2000; Pochat, Götz: Bild – Zeit. Zeitgestalt und Erzählstruktur in der bildenden Kunst von den Anfängen bis zur frühen Neuzeit. Wien/Köln/Weimar 1996. Forschungen zur Betrachterperspektive und zur Erfahrung von Räumen historischer wie gegenwärtiger Architektur stehen noch am Anfang; s. Hoppe (wie Anm. 17), S. 216.

57 Frascati entstammte wie die beiden anderen Kirchen der Initiative der gleichen Persönlichkeiten, des Jesuitengenerals Francesco Borgia (1510–1572) und des Kardinals Alessandro Farnese (1520–1589), von 1565–1578 Bischof von Tusculum. Sie wurde von 1570 bis 1597 nach den Plänen des Jesuiten Giovanni de Rosis errichtet. Ihr Inneres verbindet gemauerte und gemalte Architektur zu einer das Auge und die Sinne täuschenden neuen Perspektive: Wo endet die konstruierte und wo beginnt die gemalte Scheinkuppel der Vierung, die Andrea Pozzo fertigte, dem u.a. auch das virtuos-illusionistische Deckenfresko im Langhaus der Jesuitenkirche San Ignazio in Rom (1691–1694) zu verdanken ist? Eine runde Marmorplatte unter der Vierung bezeichnet den idealen Standpunkt für den Betrachter, der sein Auge und

zum überwältigenden Gesamteindruck – religiöse Illusionskunst, welche die zweite zur dritten Dimension macht, ohne die zweite zu verlassen.

Das System von Perspektive und vorgetäuschter, virtueller Räumlichkeit, begegnet uns, nun verlagert aus dem Innen- hinaus in den Außenraum, in den europäischen Sacri Monti, den Heiligen Bergen. Mit ihnen schließt sich der Kreis zurück zur Mutter aller Kirchen, der Jerusalemer Grabeskirche, und ihren Betreuern, den Franziskanern.<sup>58</sup>

Die Reise beginnt im Piemont, in Varallo im Sesia-Tal. Die älteste Anlage eines Sacro Monte gründete der Franziskaner Bernhard Caimi bereits 1497, nachdem er 1481 aus dem Heiligen Land zurückgekehrt war.<sup>59</sup> Die Heiligen Stätten in Jerusalem hatten ihn derart fasziniert, dass er sie nun in Varallo nachzubauen begann. Nach Abschluss des Bauvorhabens, das sich über mehrere Jahrhunderte erstreckte, standen 45 Kapellen. Zunächst unter der Leitung Gaudenzio Ferraris sollten auf dem 600 m hohen Felsen über der Stadt nur die Stätten des Leidens Christi am Berge Golgatha nachgestellt werden. Obwohl die Franziskaner stets federführend blieben, erkannte der den Jesuiten nahestehende Gegenreformer und Mitbegründer des Jesuitenkollegs in Mailand, Carlo Borromeo (1538–1584), Erzbischof von Mailand, den ideologischen Nutzen solcher Andachtsstätten für den Kampf gegen den Protestantismus und steigerte das Projekt zu gewaltigen Ausmaßen – denn die reformierte Schweiz lag in unmittelbarer Nähe.

Hierzu berief er neben Ferrari bedeutende Künstler wie den Maler Morazzone und den exaltierten Manieristen Tanzio da Varallo, ferner die Architekten Pellegrino Tibaldi und Galeazzo Alessi. Seitdem 1650 die Anlage weitgehend vollendet war, bevölkern in 45 Bühnenräumen 600 lebensgroße Figuren aus Holz oder Terrakotta und über 4.000 gemalte

---

seine Wahrnehmung verwirren will; vgl. *Burda-Stengel, Felix*: Andrea Pozzo und die Videokunst. Neue Überlegungen zum barocken Illusionismus. Berlin 2001.

- 58 Nicht berücksichtigt werden können hier die zahlreichen *calvaires* (Kalvarienberge) der Bretagne, so z.B. Brasparts, Carnac, Carnoët, Cléden-Poher, Guimiliau, Kerbreudeur, Kergrist-Moëlou, La Forêt-Fouesnant, La Martyre, Lampaul-Guimiliau, Laurivain, Le Folgoët, Les Trois Fontaines, Melraud, Notre-Dame-de-Confort, Notre-Dame-du-Crann, Notre-Dame-de-Kerinec, Notre-Dame-de-Tronoën, Pencran, Pleyben, Plougastel-Daoulas, Plougouven, Quilinen, St.-Hernin, St.-Ivy, St.-Thégonnec, St.-Venec und Ste.-Anne-la-Palud.
- 59 *Kriss, Rudolf*: Wallfahrtsorte Europas. München 1950, S. 216–219; *Goldhardt, Paul*: Die Heiligen Berge von Varallo, Orta und Varese (Beiträge zur Bauwissenschaft, Heft 9). Berlin 1908; s. auch *John, Jenny*: Turin – Lago Maggiore (Merian live!). München, o.J., S. 93; *Leinberger, Ida/Pippke, Walter*: Piemont und Aosta-Tal. Kunst, Kultur und Geschichte im Bogen der Westalpen (DuMont Kunstführer). Köln 1999, S. 92–95.



Abb. 3: Varallo, Monte Sacro; Kreuzweg; Christus und Veronika. Foto: Christoph Daxelmüller (24. September 2000).

Figuren in allen Arten von plastisch gestalteten oder illusionistisch freskierten Landschaften und Innenräumen die Szene.

Sieht man von dem monumentalen Sacro Monte von Varese (Lombardei) ab,<sup>60</sup> liegen alle Anlagen wie auch Serralunga di Crea mit 23 von 40 geplanten Kapellen im Nahbereich der Schweizer Grenze. Der Sacro Monte Calvario von Domodossola, mit 15 Kapellen wesentlich kleiner als der von Varallo, geht auf die Initiative der Kapuziner zurück. Sie sahen 1656, kurz nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges, hier den geeigneten Ort für ein Bollwerk des wahren Glaubens gegen den Einfluss der protestantischen Schweiz. Zwischen 1659 und 1690 entstanden der größte Teil der Kapellen und die große Wallfahrtskirche oben auf dem Berg. Ausgestattet mit figurenreichen Gruppen lebensgroßer bemalter Holzskulpturen in ebenfalls großartig freskierten, illusionistisch erweiterten Räumen spielt sich von Kapelle zu Kapelle in dramatischen Szenen die Leidensgeschichte Christi ab. Man sieht ihn vor Pilatus, durch Jerusalems Straßen geführt, gekreuzigt, begraben und auferstanden – alles mit zeitgenössisch barock gekleideten Figuren dargestellt, um dem frommen Wallfahrer die Inhalte des Glaubens in überwäl-

60 Lutze, *Stephan*: Die Kapellenanlage des Sacro Monte von Varese. Karlsruhe 1984 (zugl. Phil. Diss. Würzburg); zum Zusammenhang zwischen den Figurenszenen und dem religiösen Theater s. ebd. S. 212.

tigendem Realismus nahe zu bringen – während gleichzeitig in den nüchternen Kirchen der Protestanten Heiligenfiguren und -bilder verboten waren.<sup>61</sup>

Im Gegensatz zu den aufwändigen Sacri Monti im nahegelegenen Orta oder Varallo blieb das ursprünglich ebenso groß dimensionierte Vorhaben in Ghiffa unvollendet und geriet nach gerade einmal drei Kapellen in Vergessenheit.<sup>62</sup> Der Sacro Monte von Orta, Ziel einer der vier bedeutenden Bergwallfahrten Oberitaliens, fällt hingegen aus dem Rahmen.<sup>63</sup> Denn seine insgesamt 20 Kapellen widmen sich nicht der Lebens- und Leidensgeschichte Christi, sondern dem Leben und Wirken des hl. Franziskus von Assisi von der Geburt im Stall (!) bis zu seiner Heiligsprechung durch Papst Gregor IX.

50 Kirchen und Kapellen, dazu ein Kapuzinerkloster, sollten auf dem Bergrücken über dem Orta-See entstehen; 1591 begann der Bau, 1608 beschränkte man das Projekt auf 33, später auf 20 Kapellen. Als man 1757 die Anlage mühsam und nur mit Hilfe von Ablasszahlungen der Ufergemeinden vollendet hatte, war der Orta-See bereits eine vergessene Gegend. Das Bemühen um Realismus steigerte sich hier zu äußerst eindrucksvollen illusionistischen Hintergrundfresken, bei denen als Gipfel der beabsichtigten Sinnestäuschung gemalte Figuren plastische Arme und Beine erhielten.

Alle Sacri Monti entstanden nach 1550 am Übergang von der Renaissance zum Barock. Nach dem Konzil von Trient und dessen endgültigem Bruch mit den Protestanten entwickelten sie sich zu aufwändigen Kultstätten gegenreformatorischen Geistes. In Konkurrenz zur Volksnähe des Protestantismus sollten sie in anschaulichen Szenen eben jene Grundbausteine katholischen Ideenguts darstellen, welche die Protestanten bestritten: den Marien- und den Heiligenkult. Ihre Wirkung auf die Sinne und Gefühle erzielten sie, da sie als religiöses *theatrum* konzipiert waren, als Theaterräume mit prächtig freskiereten Bühnenhintergründen und lebensgroßen, realistischen Terrakottafiguren mit Echthaarperücken und -bärten sowie mit Kleidern des 17. und 18. Jahrhunderts, Guckkastenbühnen mit szenischen Darstellungen biblischer und religiöser Geschehnisse in betont volksnahe Realismus.

Diese aber spielen formal und inhaltlich nicht in der Vergangenheit einer historischen Antike, sondern in der Jetztzeit des Betrachters. Im Kalvarienberg von Eisenstadt stoßen wir auf eine makabre Szene: Bei der Verhöhnung bläst

61 John (wie Anm. 59), S. 100; *Leinberger/Pippke* (wie Anm. 59), S. 78–79.

62 John (wie Anm. 59), S. 116; *Leinberger/Pippke* (wie Anm. 59), S. 62–63.

63 *Manzini, Fra Angelo Maria/Chierichetti, Sandro*: Francesco, Viva immagine di Cristo. La vita del santo rappresentata nelle cappelle del Sacro Monte d'Orta, Cittiglio o.J.; s. auch John (wie Anm. 59), S. 118; *Leinberger/Pippke* (wie Anm. 59), S. 85–90.



Abb. 4:  
Eisenstadt, Kalvarienberg; Ecce  
Homo. Foto: Marie-Louise  
Thomsen (27. März 1980).



Abb. 5:  
Eisenstadt, Kalvarienberg;  
Verspottung Christi. Foto:  
Christoph Daxelmüller  
(13. Dezember 1997).

ein Folterer Jesus mit einem Horn ins Ohr. Der Sinn ergibt einen paranoiden Humor. Denn im Eisenstadter Kalvarienberg sind Figuren von Juden in der für sie als typisch erachteten Kleidung des 18. Jahrhunderts reichlich vertreten, und der Umstand, dass sich in Eisenstadt eine bedeutende Jüdische Gemeinde befand und zudem im Mittelalter wie in der Frühen Neuzeit in den Passionsspielen nicht die Römer, sondern Henkerknechte mit jüdisch-hebräischen Namen ihr blutiges Geschäft verrichteten, zeigt, dass es sich nicht um irgendein Horn, sondern um ein Schofarhorn handelt, das man an Rosch ha-schana bläst. Den frommen Besuchern wird dieses antijüdische Detail mit Sicherheit nicht entgangen sein.

Kalvarienberge und Sacri Monti blieben allerdings nicht auf Norditalien beschränkt.<sup>64</sup> Ich verweise hier etwa auf Schenkenfelden im österreichischen Mühlviertel oder auf das Loreto-Heiligtum von Římov in Tschechien.

Die Sacri Monti entsprechen den jesuitischen Vorstellungen von der Illusionskunst, die über das Auge auf das Gemüt und damit auf die Frömmigkeit wirkt. Im Vergleich zu Varallo künstlerisch nicht ganz so aufwändig gestaltet ist der „Kalwaria Zebrzydowska“ von Lanckorona bei Krakau, das „Polnische Jerusalem“, und dennoch bietet er eine neue, kaum mehr zu erwartende Steigerung der Illusion.<sup>65</sup> Angeregt durch die Jerusalem-Beschreibung des Christian Adrian Cruys von 1584 und großzügig gefördert durch die Krakauer Wojewoden Mikolaj Zebrzydowski (1600–1620) und Jan Zebrzydowski (1620–1641) waren auch an der Errichtung dieser Anlage die Jesuiten in der Person des Baumeisters Gian Maria Bernardoni beteiligt. Auf einem riesigen Areal mit 42 Kapellen bildet dieser Heilige Berg die Topographie von Jerusalem in einer Präzision ab, die noch heute den Atem stocken lässt: Wo man in Jerusalem einen Bach oder ein Tal überqueren, eine Anhöhe besteigen muss, um zu einer der Heiligen Stätten zu gelangen, muss man dies auch hier – hat man das „Polnische Jerusalem“ durchwandert, war man gleichzeitig in Jerusalem gewesen. Zur dritten Dimension der Räumlichkeit des Sehens ist nun eine weitere, künstlerisch nicht mehr

64 Vgl. z.B. *Dalman, Gustav*: Das Grab Christi in Deutschland (Studien über christliche Denkmäler; 14). Leipzig 1922; *Neri, Damiano*: Il S. Sepolero riprodotto in Occidente (Quaderni de la Terra Santa). Jerusalem 1971; *Quietsch, Harald*: Passion in der Landschaft. Bibliographie der Sacri Monti, Kalvarienberge und Andachtsstätten (deutschsprachige Bibliographie). Ponzano Monferrato 2007; *Rampold, Reinhard* (Hg.): Heilige Gräber in Tirol – Osttirol – Südtirol. Innsbruck 2008; *Rüdiger, Michael*: Nachbauten des Heiligen Grabes zu Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischer Devotionalkopien. Regensburg 2003; *Steinmair, Erwin A.*: Heiliggrab-Denkmäler in Südtirol. Ursprung, Geschichte, Zusammenhänge. Brixen 1993.

65 *Jusiak, Roman*: Kalwaria Zebrzydowska. Kraków 1998.



Abb. 6: Kalwaria Zebrzydowska, Kreuzfall. Foto: Christoph Daxelmüller (14. Juni 2001).

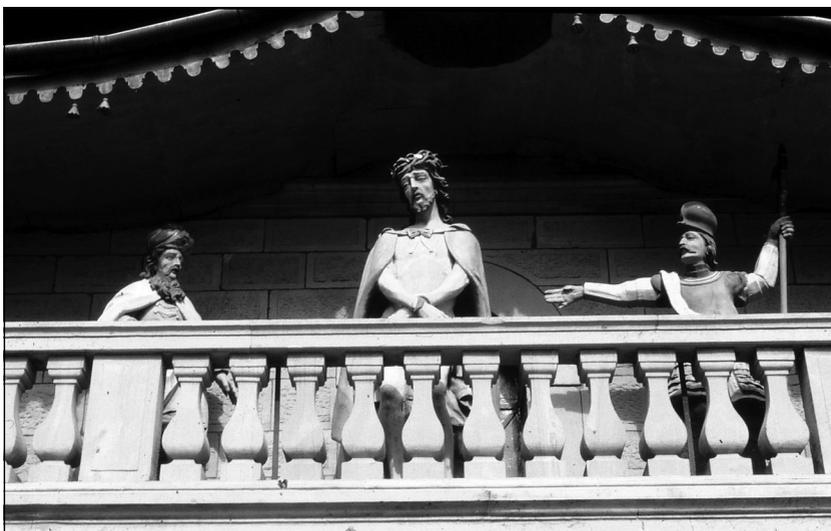


Abb. 7: Kalwaria Zebrzydowska, Ecce Homo. Foto: Christoph Daxelmüller (14. Juni 2001).

abbildbare Ebene hinzugekommen, die topographische Kopie einer räumlich begehbaren Landschaft. Vervollständigt wird die Illusion durch ein Passionsspiel, ein Umzugsspiel, das seit einer Reihe von Jahren mit neuem Text wieder an den Kartagen aufgeführt wird.<sup>66</sup>

### Ölbergspiele

Mit diesem Spiel aber kehren wir zurück in die Kirche. Gesamtarchitektur und Altar werden zur Schauspielbühne; Kulissen, Bretterfiguren, eine bewegliche Gliederpuppe, der *Christus agonizans*, und ein als Engel auftretender Sänger (*angelus confortans*) gestalten eine Andacht. Die Fasten- oder Passionspredigt kommt hinzu. In vielen Kirchen wurden an den Donnerstagen der Fastenzeit liturgische Spiele im Anschluss an die Ölbergandacht aufgeführt. Der in Dinkelsbühl geborene Jugendschriftsteller Christoph von Schmid (1768–1854) berichtet über diesen Brauch:

„An jedem Donnerstag der Fastenzeit wurde an einem Ort der Pfarrkirche eine Bühne errichtet mit sehr schön gemalten Öl- und Palmbäumen, den Ölgarten vorstellend. Dieser schöne Garten zur rauhen Jahreszeit grünt noch jetzt in meiner Erinnerung. Jesus kniete in sanftrotem Gewand und dunkelblauem Mantel im Garten; seine Haltung war ungemein anmutig und ehrwürdig. Oben in den Wolken erschien ein Engel [...], ein Knabe, der ein guter Sänger war, und sang ein Trostlied. Dreimal neigte Jesus sein Angesicht zur Erde, und jedes Mal wurde dazu ein Zeichen mit der großen Glocke gegeben. Während er auf dem Angesicht lag, betete der Pfarrer ein kurzes Gebet vor. An dieser Darstellung war in Hinsicht der Kunst allerdings vieles auszusetzen; allein dem Volke, das nichts von Ästhetik wußte, fiel keine solche Kritik ein. Die Kirche war gedrängt voll von Katholiken und Protestanten. Alle beteten in der Stille oder hörten wenigstens zu.“<sup>67</sup>

Dieser Mischung von Bühnentechnik und Illusionen begegnen wir heute noch an mehreren bayerischen Orten. Die Rede ist von den Ölbergspielen von Dietfurt, Berching und Dießen am Ammersee. In Dietfurt ist eine „Angst-Andacht“ für die Stadtpfarrkirche schon für das Jahr 1486 bezeugt; ob sie bereits mit szenischen Darstellungen verbunden war, wissen wir nicht. 1680 führten die Franziskaner die Ölbergandacht in ihre Klosterkirche ein. Heute beteiligen sich der Kirchenchor und ein Solist, der die Rolle des

66 Wallfahrten in Europa: Polnisches Jerusalem. Dokumentation von *Janusz Plonski*, gesendet u.a. im Bayerischen Rundfunk am Donnerstag, 16. April 1992, von 20.15–21.00 Uhr (mehrmals wiederholt).

67 *Schmid, Christoph von*: Erinnerungen aus meinem Leben. München 1908, S. 215–216.

Jesus singt, die Techniker hinter dem Altar und ein Knabe, der die Rolle des Engels übernimmt, an der Aufführung, mehr als 30 Personen insgesamt, und obwohl die Touristen scharenweise zum „Event“ kommen, nimmt der Ablauf darauf keine Rücksicht: Um 13.00 Uhr versammeln sich die Gläubigen in der Franziskanerkirche zum Rosenkranzgebet, um 13.30 beginnt die Fastenpredigt eines namhaften Predigers, und erst um 14.00 Uhr schließt sich das Ölbergspiel an, das in eindrucksvollen Bildern die Todesangst Christi, hier einer lebensgroßen Figur mit beweglichen Gliedern, und den Engel zeigt, der Christus den Kelch der Leiden weist.

Ähnlich geht im oberpfälzischen Berching das Ölbergspiel auf „Angst-andachten“ zurück. Der vermutlich um 1470 in Berching geborene Leonhard Griessel, Vikar von St. Lorenz zu Nürnberg, hatte 1516 eine solche Andacht gestiftet, verschiedene Zustiftungen folgten. Das Ölbergspiel, bei dem in der verdunkelten Kirche ein Engel dreimal tröstend zu Christus herabschwebt und ihm zuletzt den Leidenskelch reicht, wurde seit 1854 in der Kirche des Berchinger Franziskanerklosters aufgeführt, zuletzt 1967. Nachdem der Orden das Kloster aufgegeben hatte, führt man das Spiel seit 1982 wieder in der Pfarrkirche St. Lorenz auf.

### *Das Ende der Illusionen*

Das Spiel mit den Sinnen und Gefühlen prägte die gegenreformatorische Missionsarbeit. Die *special effects* der kirchlichen Liturgie, die Überwindung der Räume in den Sacri Monti, die Verwirrung des Auges, das nicht mehr erkennt, wo die Realität der Architektur in die Scheinwelt illusionistischer Malerei übergeht, der nahtlose Übergang von der zweiten in die dritte Dimension der Andachtsräume und von dort in die vierte Dimension einer fiktiven und dennoch realitätsnahen Landschaft, wie sie einzigartig das polnische Jerusalem bei Krakau repräsentiert, und schließlich die fünfte Dimension der spielerisch-theatralischen Inszenierung aber wäre in der religiösen Bildungsarbeit mehr als das, was der Wanderer Sacks aus Spinozas „Ethik“ hätte ertragen können.

Im 18. Jahrhundert ging die Welt der Sacri Monti und der Kalvarienberge ihrem Ende entgegen, und Baruch Spinoza gibt uns möglicherweise eine Antwort auf das Warum. Man hat das rapide Ende religiöser Bräuche und frommer Installationen vor allem nördlich der Alpen gerne mit dem erheblich gestiegenen Bildungsstand der Bevölkerung allein interpretiert. Wer zu lesen vermag, bedarf der Bilder und der symbolisch-bildhaften Handlungen nicht mehr. Doch Spinoza zeigt uns eine weitere Möglichkeit mit den im Gegensatz zu Sacks erfahrenen Kuhhirten auf: den Abnutzungseffekt. Wer

nicht nur über Bildung als Besitz von Wissen verfügt, sondern auch in einer sich seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts rasch wandelnden und sich bald industrialisierenden, mechanisierenden und automatisierenden Welt die Rätsel von Licht und Mechanik durchschaut, benötigt solche Inszenierungen nicht mehr.

*Michael Prosser-Schell (unter Mitarbeit von Tilman Kasten  
und Cornelia Wolf)*

## Das geistliche Schauspiel als Bestandteil des christlichen Festes.

### Anmerkungen und Befunde zu einem klassischen Problem der volkskundlichen Kulturanalyse – unter Berücksichtigung von Beständen des Johannes-Künzig- Instituts aus dem donauschwäbischen Raum

Ein Spezialproblem bei der volkskundlich-kulturanalytischen Untersuchung christlicher Kalenderfeste bilden die von Laien aufgeführten und vorgetragenen „Mysterienspiele“ oder „Geistlichen Schauspiele“, die in vielen Fällen populärer Bestandteil dieser Feste waren (und teilweise noch sind). Im Verlauf der Geschichte ihrer Aufführungen taucht immer wieder die – volkskundlich-kulturanalytisch klassische – Frage des Spannungsverhältnisses zwischen Sakralität und Profanität, zwischen jeweils autoritätsgestützt für angemessen gehaltenen und laikalen Performanzen und Überlieferungsmodi auf: Das „Mysterienspiel“ oder „geistliche Schauspiel“, von dem wir hier reden, hat zunächst einmal seine Funktion in Vermittlung und Aktualisierung des Inhalts eines Festes, und zwar *popular* durch *Laien*: Sie dienen der (Ein-)Prägung dessen, was der Festinhalt an Maximen der Sozialordnung und der religiös obligatorischen Botschaften *präsent* halten will und was der Überlieferung für wert gehalten wird, unter Beteiligung und Mitwirkung nicht-ordinierter Personen aus der jeweiligen Gemeinde, die diese Inhalte damit gleichzeitig für sich anerkennen und bestätigen. Insofern gehören sie zum System des Jahreskalenders als Funktionsträger einer Gedächtniskultur, die ihre Überlieferungslogik an regelmäßig wiederkehrende, persönlich anwesenheitspflichtige Einprägungstermine bindet. Festtermine wie Ostern und Christgeburt (Epiphanie) müssen immer auch als institutionalisierte Akte der Weitergabe von basalen, unverzichtbaren und als heilig ausgezeichneten Inhalten der Selbstvergewisserung verstanden werden.

Zahlreich kennen wir solche Schauspiele zur Vermittlung eines Fest-Inhalts schon aus dem Mittelalter. Eine neuerliche „Blütezeit“ des Phänomens – sowohl in Süddeutschland als auch in den christlichen, unter habsburgischer Oberherrschaft stehenden Territorien des Karpatenbeckens<sup>1</sup> – liegt im

---

1 *Dömötör, Tekla*: Naptári ünnepek – népi szinjatszás. Budapest 1964, S. 166–168; s. neuerdings insbes.: Verebélyi, Kincső (Hg.): Szabad-e bemenni betlehemmel?

Barockzeitalter. Hier hat sich ein klassisches Proprium des volkskundlich-kulturanthropologischen Zugriffs besonders signifikant herausarbeiten lassen: In andauernden, nun quellenmäßig gut erfassbaren Auseinandersetzungen um diese in Hochfestzeiten eingegliederten Aufführungen werden bestimmte, durchaus konfligierende Grundpositionen zu ihrer Angemessenheit oder Unangemessenheit im Sinne des jeweiligen Festinhalts und der Festtradition erkennbar. Als zentrale Zäsur zeigt sich der einschlägigen Forschung die Zeit des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts mit ihren staatlich-administrativ dekretierten und weitgehend auch *durchgesetzten* Abschaffungsanweisungen, da solche geistlichen Schauspiele als konträr zum Arbeits- und Bildungsgedanken von Kameralistik, Aufklärungsbewegung und Säkularisierungsökonomie aufgefasst wurden. Damit kam die Praxis vielerorts zum Erliegen.<sup>2</sup> Trotz der rigorosen Unterbindungsbemühungen finden wir jedoch späterhin neuerliche Belege des Phänomens, was teils an (staatlichen) Konzessionen für besondere Einzelfälle, teils aber auch an der schlichten Nichtbeachtung der Verbote lag. Vor allem aus dem Mittleren Donauraum haben wir zahlreich dokumentierte Aufführungspraxis als Gestaltungselement der hohen christlichen Offenbarungsfesttermine im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Es soll Aufgabe des folgenden Textes sein, die Geschichte der Aufführungspraxis schlaglichtartig nachzuzeichnen, wobei es zunächst um die Grundlinien im 18.–19. Jahrhundert aus ausgewählter Forschungsliteratur geht; für die spätere Zeit können wir insbesondere die großen Erhebungsbestände im Johannes-Künzig-Institut heranziehen und auswerten.

## I.

Die im Barock häufige Initiierung, Förderung, Unterstützung und Tradierung von Schauspielaufführungen beim Oster- und Weihnachtsfest entsprach durchaus einem Bildungs- und Konfessionalisierungs-Konzept, wie es in

---

Budapest 2004 (= *Artes Populares*; 20), hier insbes. den Beitrag Tátrai, Zsuzsanna: Tallózás a betlehemes játékok magyar néprajzi szakirodalmában, S. 15–26, hier S. 19–21; *Weber-Kellermann, Ingeborg*: Ein Banater Dreikönigsspiel im interethnischen Kontext. In: *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*, 14 (1971), S. 103–124, hier S. 112, spricht vom 17. und 18. Jahrhundert als einer „großen Periode der Weihnachtsspiele und Sternlieder, wobei Schüler, Studenten und religiöse städtische Laienvereine [in den christlich gebliebenen nordungarischen Städten] als Brauchträger auftraten“.

2 *Moser, Dietz-Rüdiger*: *Volksschauspielforschung*, in: *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, 3. Erw. Auflage, Berlin 2001, S. 637–660, hier S. 653.

der so genannten jesuitischen Anthropologie und Erziehungslehre<sup>3</sup> besonders ausgefeilt formuliert worden war: Anwendung der Sinne, Einsatz von Emotionalität in der Bildung (*Sensus* und *Affectus* als Leitmotivationen), Theatralität, um dadurch festliche Stimmung zu erhöhen.<sup>4</sup> Nach diesem Konzept waren die biblischen oder legendären Gestalten (und mithin: die Rollen) eines Mysterienspiels, das persönlich-leiblich aufgeführt wurde und die *sensus* anregte, besser geeignet, um dem Teilnehmerkreis als Ideal zu dienen und um die Fähigkeit, bewundern zu können, als einen grundlegenden ethischen Faktor im Menschen zu aktivieren, als rein hörendes und lesendes Rezipieren.<sup>5</sup> Gleichzeitig prägten sich Betrachtungen etwa über moralische Fragen der Phantasie ein. Beim Schauspiel hatte sich theoretisch der *gesamte Mensch* zu beteiligen. Durch das Aufbieten und Darbieten einer Szenerie – mit Requisiten, Kulissenbauten (auch Bildern), gegebenenfalls Leucht- und Lichteffekten durch spezielle Apparate, mit Fahnen und mit Kostümen – sollte dieses Konzept zugleich Phantasie (d. h. Vorstellungsdenken in Koppelung mit der gleichsam *natürlichen* Freude am Spiel<sup>6</sup>) und Eindringlichkeit der religiösen Inhalte anregen. Man wird hier

- 
- 3 *Lundberg, Mabel*: Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 – ca. 1650). Uppsala 1966; *Hartmann, Peter C.*: Die Jesuiten. München 2001, S. 62–63: „Eine ganz besondere Bedeutung errang das Jesuitendrama, da der Orden das Theater systematisch als Erziehungsmittel in den Kollegien, aber auch als Instrument der Seelsorge und zur Gewinnung der Menschen für den katholischen Glauben einsetzte. Das Theater wurde besonders in den Schulen aber auch noch bis zur Aufhebung des Ordens 1773 gepflegt, wobei im 18. Jahrhundert immer mehr die jeweilige Muttersprache benützt wurde. ... Ziel der Dramen war die Festigung des katholischen Glaubens bei den Zuschauern“; S. 78–79: bis zur Auflösung 1773 galt der Orden als vorbildhaft, als „Elite“ der Katholischen Kirche, also als Orientierungsgröße in der Erziehung.
- 4 *Lundberg*: Anthropologie (wie Anm. 3), S. 293 (nach Ehret, Joseph: Das Jesuiten-theater zu Freiburg in der Schweiz. Freiburg i.Br. 1921); s.a. *Tüskés, Gábor*: Jesuitenliteratur und Frömmigkeitspraxis in Ungarn im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Ohlidal, Anna/Samerski, Stefan* (Hg.): Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700. Stuttgart 2006, S. 31: „die Aufführungen zu den Feiertagen des Kirchenjahres förderten dagegen die würdige Teilnahme am Gottesdienst.“ S. a. *Kilián, István*: A piarista dráma és színjáték a XVII-XVIII. században. Iskolai színjátékaink témarendje egy reprezentatív jezsuita minta és a teljes piarista felmérés alapján. Budapest 2002.
- 5 *Lundberg*: Anthropologie (wie Anm. 3), S. 293–294. Oder, wie Daxelmüller formuliert: Die „frömmigkeitsschaffende Vergegenwärtigung ist daher nicht nur der Ausgangspunkt der Emotionalisierung (*emotio*), sondern auch die *instructio*, die Unterweisung der Ungebildeten, Bildungsfernen und Bildungsunwilligen.“ *Daxelmüller, Christoph*: Volksfrömmigkeit als Gegenstand der Lehre in der Empirischen Kulturwissenschaft. In: *Fauth, Dieter/Bubenheimer, Ulrich* (Hg.): Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen. Würzburg 2000, S. 213–240, hier S. 221.
- 6 *Haub, Rita*: Die Geschichte der Jesuiten. Darmstadt 2007, S. 46–50.

zunächst an die Ignatianische Idee der „composición viendo el lugar“<sup>7</sup> denken dürfen, wichtig ist aber vor allem die Mitwirkung der Menschen, das aktive (statt nur zuhörende) Aneignen, das Mit-Erleben. Solche *actio*, *attentio* und *demonstratio ad oculos* bedeutet dann nicht nur Visualisierung der Botschaft des religiösen Festes, sondern zugleich auch ihre Akzeptanz und Anerkennung, ihre *Übernahme* bei Aktiven und Zusehern in einem konfessionalisierenden Sinn, und damit der auf dieser bestimmten religiösen Konfession aufgebauten Regierungsdoktrin. Unter den Bedingungen einer noch weitgehend analphabetischen Gedächtniskultur ist das Anverleiben heilsgeschichtlicher Gestalten und die Anwesenheit in der Szenerie also auch öffentliche Bezeugung und Tradierung des Inhalts des je anstehenden Festes *ad personam* als einer verpflichtenden Botschaft, die für jede Generation zur Einweisung und Einübung ansteht.

Allerdings waren diese Schauspiel-Aufführungen im Dienste von konfessioneller Feiertagsgestaltung und Religionsvermittlung in Deutschland aus mehrerlei Gründen behördlich umstritten: Schon am Ende des 17. Jahrhunderts (auf das Mittelalter gehen wir hier nicht ein) gibt es Dekrete von Ordinariaten, die dezidiert „Missbräuche“ feststellen und die Aufführung der Schauspiele als inhaltstragenden Bestandteil der Festzeit nun verhindern wollen. Die historisch für diese Zeit evidenten Problemfaktoren machen sich weniger an der Textaussage des Vorzutragenen fest, vielmehr aber an den Umständen und dem Stil der Aufführungen, an der Performanz also. Grundlegend in diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Walter Hartinger.<sup>8</sup> Die von ihm herangezogenen und analysierten Quellen lassen in wünschenswerter Deutlichkeit die jeweiligen Argumentationsmuster erkennen: Man beklagt „Exzesse“ (durch einen scheinheilig gerechtfertigten Alkoholgenuss in der Karwoche, das sogenannte „Judasbier“), man sieht infantile und ridikulöse Deklamationen und das Lachen der Teilnehmer als Unfug („Unfürm“) und als Affront gegen den Ernst und die Würde der Religion an. Kritikabel

---

7 Meint die „Zurichtung des Schauplatzes“, ist aber eigentlich unübersetzbar: Herstellung und Arrangement eines Ortes, *um-zu-sehen*, die Visualisierung der Szenarien.

8 Vor allem: *Hartinger, Walter*: „... nichts anders als eine zertrunkene Bierandacht ...“ Das Verbot der geistlichen Schauspiele im Bistum Passau. In: *Harmening, Dieter/Wimmer, Erich* (Hg.): *Volkskultur – Geschichte – Region*. Festschrift für Wolfgang Brückner zum 60. Geburtstag. Würzburg 1990, S. 395–419; sodann auch *ders.*: *Religion und Brauch*. Darmstadt 1992, insbes. S. 194–222; *ders.*: *Aufklärung und Säkularisation als Wendepunkte der Volksfrömmigkeit*. In: *Landersdorfer, Anton* (Hg.): *Vor 200 Jahren – Die Säkularisation in Passau*. Passau 2003, S. 53–79, hier insbes. S. 60–62; *ders.*: *Heilige Handlungen*. In: *Pammer, Michael*: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 5 (1750–1900). Paderborn 2007, S. 465–485.

erschien auch ein bei den Aufführungsereignissen gegebenenfalls abgezewigter pekuniärer Gewinn durch gemeindliche Eintrittsforderungen. Wenn professionelle, wandernde Schauspieltruppen, die damals offensichtlich bereits existierten, geistliche Stoffe mit entsprechenden „Possen“ boten, kam das teilweise zur obrigkeitlichen Anzeige.<sup>9</sup>

Was den Abschaffungsverordnungen von Seiten der örtlichen, das Schauspiel als Element des Festes beibehalten wollenden Verteidigern entgegengehalten wurde, ist ebenso markant. Man rechtfertigte die Tradition zunächst mit einer Ex-Voto-Verpflichtung: Die Gemeinden beriefen sich, wenn sie oder ihre Vorfahren ein Aufführungs-Gelöbnis aus Dank *und* Bedürfnis gegenüber Gott abgeleistet hatten, auf diese fromme Verpflichtung, da man ansonsten wiederkehrendes Unheil befürchtete.<sup>10</sup> Gerade dann, wenn wir es etwa mit der Einführung eines österlichen szenischen Passionsspiels aufgrund des Gelübdes nach überstandener Notsituation zu tun haben – einer Votivleistung also –, ist sowohl die populäre Initiative und Durchführung (auf der organisatorischen Seite) als auch die auf Transzendenz und letztgültige Seriosität gegenüber dem Numinosen angelegte Motivation (auf der ideellen Seite) klar erkennbar. Der schauspielerische Nachvollzug des Leidensweges Christi soll dann in frommer Intention eine aufwendig eingeübte und theatralisch-dramatische, aus dem Alltag herausgehobene Veranstaltung als festliche Ehrerbietung Gottes sein. Weitere Gemeinden verteidigten ihre Schauspiele damit, dass nicht überall „Exzesse“ stattfänden, gerade bei ihnen selbst keinesfalls.<sup>11</sup>

Unter den zahlreichen einschlägigen, noch archivalisch verfügbaren Argumentationstexten hebt Walter Hartingers Arbeit jedoch ein Exemplar in extenso hervor, das mehrere, in einem allgemeinen, übergreifenden Sinn für positiv gehaltene Argumente aufgenommen hat und gesammelt vorbringt. Wegen seiner außerordentlichen Instrukktivität soll es hier nochmals, etwas verkürzt, referiert werden. Es handelt sich um eine Eingabe des Bürgermeisters und Gemeinderats der Marktgemeinde Regen 1762 im Interesse der Beibehaltung der österlichen Passionsschauspiele. Für diese szenischen Aufführungen gebe es am Ort, so der Text, ein „aignes Theatrum [für das] sowohl die alhiesige Burger- als auch pfarrliche Paurschafft ... auch schene Kleidungen, wie dermahlen vorhanden, herzlich gern und willigist mit Freuden beyschaffet.“ Nach der „im ganzen Refier beriemh-

---

9 Hartinger (wie Anm. 8), S. 405.

10 Ebd., S. 409–410.

11 Ebd., S. 411.

ten“ Bühnenaufführung finde dann die „Prozession mit Trauerfahnen“ und schließlich noch ein gemeinsames Rosenkranzgebet statt.<sup>12</sup>

Die Kleidung, die Kostümierung war also ein als wichtig und als „freudig“-engagiert erachtetes Moment, ästhetisch und somit feierlich, dem Ereignis keine Schande machend. Aufmerksamkeitsheischend erscheint, dass unmittelbar im Anschlußsatz eine Bindung des Schauspiels in den liturgischen Ritualkomplex der sakral-mahnenden Trauerzeremonien hergestellt und somit betont wird, dass diese keinesfalls vernachlässigt würden. Nach Auffassung der Gemeinde dienten ihre alljährlichen, unter Billigung der lokalen Pfarrer abgehaltenen österlichen „Passions-Exhibitiones“ vor allem zur

„kräftigere[n] Einprägung des bitteren Leyden Jesu Christi, keineswegs aber zum Gewinn der Burgerschaft“. ... „Unter derley Andachts-Actu [dürfe] sich nicht einmahl jemandt in einem Würtshaus blicken lassen, noch auch dazumahlen bey großer Straff der Würth ein Maß Pier verleuthgeben“. Die Aufführungen seien „mit aller Andacht und Ehrerbietigkeit, jedoch ohne eytle Ehrensbeylegung dergestalten exhibieret worden, daß vasst allzeit aus Mitleyden unseres Erlösers ieder mann häufige Zähler vergossen [habe]. Ja, es verschaffen auch manchesmahl bey ein- oder andern sonderbahr und yberhaupts bey dem in hiesiger Waldrefier wohnt grob und einfältigen Paurnvolck sothane Passions-Exhibitiones größeren Seelennutzen als die sünreichste Predigt, dann dieselben bey vorseynter Unaufmörcksamkeit bey einem Ohr hinein, bey dem anderen aber widerumben bedauerlichist fruchtlos und ohne Vergiessung eines Zähers hinausgehen, gar vielle aber, wo nit die mehrste wegen allzugroßer Mattigkeit der durch ihre harte Arbeith abgematteten Glieder die ganze Predig hindurch schlaffen, von dem persönlich vorgestälten bitteristen Leyden und Todt Jesu Christi aber mehrer fassen und zu Haus ihren Kindern weegen sichtbarlicher Vorstöllung leichter erklären und eintrucken kün.“<sup>13</sup>

Was ist das? Das ist die passgenaue Übersetzung der Intention der jesuitischen Anthropologie in die populäre Praxis: Die „bittersten Leiden und den Tod Jesu“ als obligatorisch-inhaltliche Mitteilung der Festzeit (Osterzeit) *persönlich* vorstellen zu wollen, das entspricht der *Anverleibung* der Botschaft; „Zähler [Tränen] vergossen“ zu haben, das meint die Artikulation des Affekts; „sichtbarliche Vorstöllung“ – also die *vor Augen* gestellte Szene – wird hier gerühmt wegen des besseren Erfolgs einer Erklärungsmöglichkeit und des

---

12 Ebd., S. 409.

13 Ebd., S. 408–409; teilweise auch abgedruckt bei *Hartinger*: Aufklärung (wie Anm. 8), S. 61, u. *Hartinger*: Heilige Handlungen (wie Anm. 8), S. 473.

„Eintrucks“ für Kinder: Die Eindrücklichkeit im Sinne des Behaltens und Tradierens über Gedächtnisse wird hier gegen ein mühevoll eingeschätztes, inaktives, unbeteiligtes Zuhören bei der Predigt in Anschlag gebracht („bey einem Ohr hinein, bey dem anderen aber widerumben bedauerlichst fruchtlos [...] hinausgehen“).

Dass wir mit der Betonung der Einprägsamkeit durch Gefühlsappelle eine *musterhafte* Argumentation vor uns haben, soll zweitens an einem Beispiel aus habsburgischen Landen belegt werden, einer Beibehaltungsforderung aus Schwaz 1764:

Die Passionsaufführungen, so heißt es dort, seien geeignete Gelegenheiten, verstärkt zum „Nutzen“ [und] Heyl ... mancher Seele“ beizutragen – Gelegenheiten, die der „gemeine, des Lesens unkundige Mann durch dergl. mit nassen Augen ansehend persönlichen Vorstellungen mit einer ohnvergeßlich lebendigen Einprägung des Leidens und Sterbens Christi“ nur einmal im Jahreslauf habe.<sup>14</sup>

Zudem kann bei den dörflichen oder kommunalen Beibehaltungsinitiativen ein Beweggrund besonders wichtig gewesen sein, auf den zuletzt Peter Hersche in seiner großen Barockstudie hingewiesen hat, nämlich, dass gerade in den Christkindl- und Weihnachtsschauspielen die schauspielenden Hirten sich – gleichsam automatisch – mit den Hirten am biblischen Bethlehem-Stall identifizieren konnten. Somit hätten, wenn man den Gedanken weiterführt, die Hirten als Berufsgruppe, ja mithin in Vertretung des ganzen Berufsstandes ruraler Arbeit, ihren aktiven Anteil an und in der Heilsgeschichte in eigener Person zur Anerkennung und zur Anschauung bringen wollen. Dieser Gedanke der Identifikation und im weiteren der Repräsentation muß sicherlich in Rechnung gestellt werden, insoweit daraus folgt, dass, wer den dörflichen Laienspielern ihre selbst organisierten und eingeübten Schauspielhandlungen nimmt, ihnen damit eben auch eine Möglichkeit der Anerkennung ihrer eigenen, tragenden Funktion am Heilsgeschehen nimmt.

---

14 Zit. n. *Sikora, Adalbert*: Der Kampf um die Passionsspiele in Tirol im 18. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 12. Jg. (1906), S. 185–207, hier S. 190 (mit gedrucktem Quellentext Karfreitags-Bruderschaft Schwaz 1764 ausführlicher ebd., leider ohne Angabe der Archivfundstelle). Ein weiteres, drittes instruktives und analog formuliertes Beispiel des genannten Argumentationszusammenhangs von Affekten und Einprägsamkeit zentraler, gruppenrelevanter Inhalte bietet die Studie von *Höher, Peter*: „Szenische“ Karfreitagsprozessionen in Westfalen, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, N.F. 27 (2004), S. 119–134, hier bes. S. 131 („lebhaftes Erinnerung“ unter „Thränen frommer Rührung“).

Bekanntermaßen gerieten die szenischen Aufführungen im Kalender der Oster- und Christgeburt-Festzeiten dann seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Regierungsseite mehr und mehr unter Verbotsdruck. Ein kurbaierisches Dekret formulierte schließlich 1770 (noch vor der Aufhebung des Jesuitenordens<sup>15</sup>), um jeder Diskussion ein Ende zu setzen: Das „größte Geheimnis unserer heiligen Religion gehört nun einmal nicht auf [eine] Schaubühne“.<sup>16</sup> Deshalb seien die „Passions-Tragödien“ sowohl in Städten als auch auf dem Lande vollends abzuschaffen.

Nachdem es in den Habsburgterritorien bereits zu theresianischer Zeit Unterbindungsdekrete gegeben hatte, wurde unter der Regierung Josephs II. 1782 ein umfassendes Verbot erlassen.<sup>17</sup> Es bezog sich explizit auf szenische Andachtsübungen mit Krippenbauten (Weihnachten) sowie auf Ölberg- bzw. Heilig-Grab-Darstellungen mit lebenden Personen an Ostern. Liest man einzelne Durchführungsbestimmungen und vergegenwärtigt sich insbesondere den Kontext der gesamten staatlichen Bemühungen des Josephinismus,<sup>18</sup> so wird klar, dass es hier nicht mehr allein um die Frage geht, ob eine Staatsregierung dem Anliegen der kirchlichen Ordinate, die die Würde der Religion nicht ins Komödiantenhafte-Ridikulöse gezogen

---

15 Um eine wichtige, gleichsam exkursive Nebenbemerkung zu machen: Konsens der Forschung ist heute, dass seit den 1750er Jahren in weiten Kreisen der Bildungselite der Jesuiten-Orden als solcher sowie wesentliche Teile des Bildungskonzepts als erstarrt und somit überholt galten – kritisiert wurde gerade die Wertschätzung des Auswendiglernens, generell aber auch pauschal Inhalt und Methode des jesuitischen Unterrichtswesens. Vgl. bei *Hartmann, Peter C.*: Die Jesuiten. München 2001, S. 84 (Wörtlich: „Als methodisch-pädagogische Schwächen wurden das Festhalten an der Diktiermethode und der hohe Rang des Auswendiglernens angeprangert“ ... [Kritiker] „vermissten bei dieser Methodik die ‚Weckung selbständiger Verstandeskkräfte‘.“).

16 Formuliert gemäß der Stellungnahme des *Benediktiners* Heinrich Braun 1770, zit. n. *Moser, Dietz-Rüdiger*: Jahreslauf und Feste, in: *Pammer*: Handbuch der Religionsgeschichte (wie Anm. 8), S. 355–410, hier S. 383; selbe Argumentation noch einmal für 1793, s. *Hartinger*: Bierandacht (wie Anm. 8), S. 402.

17 Nachgewiesen mit Kabinettsprotokollen unter Verweis auf nicht näher bezeichnete „Mißbräuche“ bei *Kretzenbacher, Leopold*: Weihnachtskrippen in Steiermark. Kleine Kulturgeschichte eines Volkskunstwerks, Wien 1953, S. 39; *Berliner, Rudolf*: Die Weihnachtskrippe. München 1955, S. 40–41 u. insbes. Anmerkungsteil, S. 189, Anm. 319 u. 320.

18 Vgl. dazu neuerdings: *Pranzl, Rudolf*: Das Verhältnis von Staat und Kirche/Religion im theresianisch-josephinischen Zeitalter. In: *Helmut Reinalter* (Hg.): Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus. Wien/Köln/Weimar 2008, S. 17–52; *Gant, Barbara*: „National-Erziehung“: Überwachung als Prinzip. Österreichische Bildungspolitik im Zeichen von Absolutismus und Aufklärung. In: ebd., S. 97–124; *Hackl, Bernhard*: Die staatliche Wirtschaftspolitik zwischen 1740 und 1792: Reform versus Stagnation. In: ebd., S. 191–271; *Knoll, Reinhold*: Kunst und Kultur im Josephinismus. In: ebd., S. 273–316.

sehen möchte, zu willfahren vorhat oder nicht. Hier ist, jedenfalls wenn wir vom Josephinismus sprechen, der kameralistische und pädagogische Impetus zur Wohlfahrt des *Staates* vorherrschend. Wer die Erhöhung von Einkommen und von Steueraufkommen durch mehr Arbeitszeit und selbstverantwortete Arbeitsproduktivität im Blick hat sowie die allgemeine Dominanz in Bildung und Schulwesen als Aufgabe des Staates betrachtet und dies neu etablieren will, kann andere, „parallel“ ansagende Bildungskonzepte nicht gebrauchen.

Diesen Kontext markiert deutlich auch eine „Landesherrliche Verordnung“ in Bayern von 1803, die nicht ohne Grund oft zitiert wird:

„Sinnliche Darstellungen gewisser Religionsbegebenheiten waren nur in einem solchem Zeitraum nützlich oder gar nothwendig, in welchem es an geschickten Religionsdienern fehlte, die Unterrichtsanstalten noch sehr selten und ganz mangelhaft waren, und das Volk noch auf einer so niedrigen Stufe der Cultur und Aufklärung stand, dass man leichter durch Versinnlichung der Gegenstände, als durch mündlichen Unterricht und Belehrung auf den Verstand wirken, und dem Gedächtnis nachhelfen konnte.“<sup>19</sup>

Für den Josephinismus und generell für eine Staatsdoktrin, wie sie volkswirtschaftlich damals diskutiert wurde (man denke etwa an Adam Smith), ist die aufwendige und sorgsame Herstellung von Krippenfiguren, Dekorationen, Kostümen sowie das langwierige Lernen von Rollentexten mit langen Aufführungs- und ausgiebigen, teil mehrtägigen Besuchszeiten solcher Veranstaltungen eine Verschwendung von Zeit, die anderswo besser investiert werden könnte. Auch Ex-Voto-Verpflichtungen erschienen dann als unstatthafes Abtreten von Verantwortung für Not an den (numinosen) Himmel, eine Verantwortung, die doch eher von Menschenwerk und Menschenvernunft getragen zu werden habe.

In den habsburgischen Ländern sind die Verbote der szenischen Aufführungen gleichwohl schon zur Regierungszeit Josephs II. zuweilen schlicht nicht befolgt oder aber *nach* 1790 teilweise zurückgenommen worden.<sup>20</sup>

---

19 *Daxelmüller, Christoph*: „Süße Nägel der Passion“. Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf 2001, S. 218; zuvor bereits *ders.*: Krippen in Franken. Würzburg 1978, S. 82; s. a. *Hartinger*: Religion und Brauch (wie Anm. 8), S. 210.

20 Eine besonders bezeichnende Aussage bietet die sogenannte „Knafl-Handschrift“ des steiermärkischen Kameralverwalters Johann Felix Knafl von 1813: „Unter die ländlichen Spiele gehört auch noch das beliebte *Weihnachts* oder sogenannte *Krippel Spiel* und das als Nachspiel darauf folgende Paradeißspiel. Welche beyde zwar verbotnen sind, aber dennoch jährlich gespielt werden.“, zit. n. *Geramb, Viktor von* (Hg.): Die Knafl-Handschrift. Eine obersteirische Volkskunde aus dem Jahre 1813. Berlin/Leipzig 1928, S. 69.

Leopold Kretzenbachers Arbeiten haben dies bereits hinreichend ausgeführt, in aktuellen geschichtswissenschaftlichen Beiträgen wurde das wiederum intensiv herausgearbeitet, und das bekanntermaßen berühmte Einzelbeispiel aus der *Knaffl*-Handschrift spricht für sich.<sup>21</sup> Für das Gebiet der ungarischen Stephanskronen findet sich dazu noch ein besonders instruktives Beispiel, auf das der Schriftsteller Márton Kalász aufmerksam gemacht hat: Die bebilderte Spiel-Anleitung des „Mosoni-Kodex“ aus der Zeit 1808/11, ein deutschsprachiges Zeugnis, das in der ungarischen Abtei Pannonhalma-St. Martin aufbewahrt wird.<sup>22</sup> Hier werden, noch im frühen 19. Jahrhundert, die die Szene herstellenden, populären – nicht liturgischen, nicht sakramentalen – Geräte und Requisiten, die das christliche Fest populär verständlich machen, vor Augen geführt. Die Bildblätter dokumentieren die Absicht, durch Anschauung und Einprägsamkeit mit Dingen und mit Szenen den jeweils anstehenden Festinhalt in seinen Schwerpunkten vermitteln und klarmachen zu wollen. Einer der Bildpläne postiert etwa zur Geburtsgeschichte Jesu dezidiert das „kriperl“ (die Krippe) in die Szene, dazu auch die „Opferung der drey Könige“ mit einem entsprechenden Kostümvorschlag für die Protagonisten. Auch eine plastische Nachbildung des Sterns von Bethlehem mit Bewegungsmechanik soll zur Szenerie gehören und die kosmischen Bezüge des Geschehens veranschaulichen. Die Regieanweisung steht nebenan: „der Stern muss so auch geschossen werden“ (mit einer Ratsche soll der nachgebildete Stern bewegt werden und so den Menschen sowohl die Richtung zum Menschensohn vorgeben als auch zugleich die Verbindung zum Himmel signalisieren).<sup>23</sup>

In Süddeutschland haben nur sehr wenige Passionsspieltraditionen die kirchlichen und staatlichen Verbote überstanden oder sind weitergeführt bzw. neu installiert worden. Walter Hartingers Arbeit erwähnt Erl in Tirol, Waal (Oberschwaben), Thiersee (in Tirol, Bistum Salzburg, hier 1799 durch Gelöbnis wiederum eingeführte Passionsspiele), zudem das böhmische Höritz (ab 1818 wieder) – und Oberammergau.<sup>24</sup> Diese Phänomene sind im 19. Jahrhundert zu Attraktionen geworden, die auf ein – neues – touristisches Interesse stießen und im selben Zusammenhang die wohlwollende Aufmerksamkeit weni-

21 *Kretzenbacher*: Weihnachtskrippen (wie Anm. 17), S. 39–40; vgl. neuerdings das Sammelwerk von *Reinalter*; *Helmut* (Hg.): *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Wien/Köln/Weimar 2008.

22 *Vadalma, vadalma, magva de keserú. A Magyarországi németek népköltése*. Forditotta/Übersetzer: *Kalász Márton*, zusammengestellt von Karl Manherz, Budapest/Pannonhalma 1984, im Bestand des JKI, Signatur L 16/16.

23 *Ebd.*, S. 208–209.

24 *Hartinger*: *Heilige Handlungen* (wie Anm. 8), S. 474.



Abb. 1:  
Blatt aus dem  
Mosoni-Kodex.

ger der theologischen Kritik, vielmehr aber der Philologie, der intellektuellen, säkularen Germanistik auf sich zogen.

## II.

Um zu verstehen, wie und durch welche Umstände ein philologisch-germanistisches, hochgradiges Interesse an den durch dörfliche oder ländlich-kleinstädtische Gemeinden organisierten Passions- und Christkindl-Spielen überhaupt motiviert wurde, ist zunächst ein kleiner Exkurs zum Fall der Passionsspiele in Oberammergau angebracht. Das geistliche Festspiel wurde hier entgegen den Regierungsverboten von 1770, 1793 und 1801 konzessi-

oniert weitergeführt, losgelöst vom eigentlichen Ostertermin mit mehreren Aufführungen in einer „Festspielphase“ während der Sommersaison.<sup>25</sup> 1811 wurden die Passionsaufführungen per Ausnahmegenehmigung wieder unternommen, nun schon in Zeitungen inseriert und angekündigt. 1815 erbaute man eine neue Bühne am alten Standort neben der Kirche, 1820 erschien in der Presse eine erste Rezension des Oberammergauer Passionsspiels. 1830 wurde das Passionsspieltheater vergrößert auf einer Wiese am Dorfrand aufgeschlagen, im selben Jahr erhielt Johann Wolfgang von Goethe einen Bericht seines Freundes Sulpice Boisseré über die Aufführung. Goethe kommentierte die Sache anerkennend und sorgte für den Abdruck des Berichts in einem Journal.

Boisseré zieht Verbindungen des Ammergauer Passionsschauspiels „unter freiem Himmel“ und seinen „amphitheatralischen Sitzen für die Zuschauer“ mit der „griechischen Bühne“ der Antike.<sup>26</sup> „Man erfährt gar keine Namen [der Schauspieler], alles geschieht im Namen der Gemeinde. ... Keiner erhält dafür irgend eine Belohnung ... [die auftretenden Personen] handeln um Ehrentwillen.“ ... „Die Zuschauer ... betrogen sich höchst schicklich und aufmerksam, ja andächtig. Man sah viele Leute weinen.“<sup>27</sup>

Damit wird also eine Verbindung vom Oberammergauer Passionsspiel unter freiem Himmel zum klassisch-antiken „Volkstheater“ im alten Griechenland gezogen (Chor und „feierliche Gesamthaltung“). Für die Nachwirkung, was die wissenschaftliche Bewertung angeht, war das nicht unerheblich, da der Gegenstand damit in einen ganz anderen Dignitätskontext geriet. Hier wie auch in den Schriften von Guido Görres<sup>28</sup> haben wir in der Berichterstattung über das Bemühen der Akteure und die Publikumsreaktionen dieselben Muster wiederkehrend vor uns: Emotionalität, Betonung der Seriosität, dabei dem „Schein der Lächerlichkeit“ entgegenwirkend, keine Verletzung der Grenzen des guten Geschmacks, keine pastorale Wertung. 1848/1849 veröffentlichte dann Eduard Devrient, der nachmalige Direktor des Hoftheaters in Karlsruhe, sein einflussreiches Werk „Das Nationaltheater des neuen

---

25 Henker, Michael/Dünninger, Eberhard/Brockhoff, Evamaria (Hg.): „Hört, sehet, weint und liebt“. Passionsspiele im alpenländischen Raum. München 1990; Diemer, Hermine: Oberammergau und seine Passionsspiele. Neu bearb. v. Franz X. Bogenrieder. München 1930.

26 Sulpice Boisseré an Johann Wolfgang von Goethe, 24. September 1830 aus München. Abgedruckt bei: Jaron, Norbert/Rudin, Bärbel: Das Oberammergauer Passionsspiel. Eine Chronik in Bildern. Dortmund 1984, S. 24–25.

27 Ebd., S. 25.

28 Görres, Guido: Das Theater im Mittelalter und das Passionsspiel in Oberammergau. In: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, 1840, hier zit. n.: Jaron/Rudin (wie Anm. 26), S. 30–31.

Deutschlands“. In Passionsspielen wie in denen von Oberammergau sah er, wie Hans Moser ihn paraphrasiert hat, den „Keim“ für ein „im Volk wurzelndes Nationaltheater eines heiß ersehnten geeinten, kraftvollen und festfrohen neuen Deutschland“. <sup>29</sup> Historischer Bezug waren hier jedoch, stärker als die Barocktradition, die Schauspiele des Mittelalters mit Betonung auf der laienbestimmten (handwerkerschichtlichen) Spieltradition und dem „Meistersang“ der großen, bürgerlich geprägten Reichsstädte des Spätmittelalters und des frühen 16. Jahrhunderts. Von Devrient kommt wohl auch die wissenschaftliche Etablierung des Begriffs „Volksschauspiel“, eine enorm wirkmächtige und folgenreiche begriffliche Verschiebung. Für die Philologen und Germanisten waren diese im Barock als „Passions-Exhibitiones“ bzw. „exhibitio theatri ... des bitteren Leyden Jesu Christi“, „Passions-Comedi“ oder Herodes-Spiele benannten Darbietungen fortan unter diesem Oberbegriff „Volksschauspiel“ rubriziert und aufgehoben. Aufgehoben hat hier die zweifache Bedeutung (a) des Aufbewahrenswerten als einem zu sammelnden Zeugnis innerhalb des Kulturgutes Sprache und (b) des Hochbewertens hin zu einer ethnologischen Würde (diese Publizistik sieht also die Frage der religiösen Würde nicht mehr im Vordergrund, sondern will dem Phänomen eine ethnologische, und mithin nationale Dignität zusprechen). Mit anderen Worten: Das Passionsspiel oder Weihnachtsspiel wird aus dieser Perspektive primär als „Schauspiel“-Bühnensprachkunst und künstlerische Veranstaltung aufgefasst, hier eben als *volks*-künstlerische Veranstaltung, unabhängig vom Fest und der Zyklizität der wiederkehrenden Offenbarung. Obschon bei Boisserée die aktive, mitprägende Funktion geistlicher Institutionen (wie in Oberammergau durch die Benediktinermonche von Ettal) keineswegs vergessen, sondern auch herausgehoben wird, erleichterte die gerade in Oberammergau lange bestehende Trennung der Aufführung weg vom Ostertermin (Karwoche) hin zur „Saison“ im Sommer um den Pfingsttermin auch die analytische Trennung des Oberammergauer, oder Waaler oder Erler Passionsspiels von Konfession und Kirche hin zu einer Betrachtung nur als „Volksschauspiel“ ohne Bezug und Abhängigkeitsverhältnis von kirchlicher oder staatlicher Lenkung. Im Grunde ist dann die Rezension des Passionsspiels von Oberammergau, die dieses als etwas gefühlt *Erhabenes* ausweist, nichts anderes als die Hochbewertung eines geglaubt unverbildeten, unbewusst dauernden und national erfüllten Volkswillens, der die Spieltradition unbeirrbar durchsetzt – gegen die Ideen des Josephinismus,

---

29 Zit. n. Moser; Hans: Volksschauspiel, in: Spamer; Adolf (Hg.): Die Deutsche Volkskunde, hier Bd. 1, Leipzig 1934, S. 349–387, hier S. 350. S. b. Devrient, Eduard: „Das Nationaltheater des neuen Deutschlands“. Leipzig 1849; ders.: „Das Passionsspiel in Oberammergau und seine Bedeutung für die neue Zeit“. Leipzig 1851.

gegen die Maßgaben der aufgeklärten baierisch-absolutistischen Kameralistik (seit 1770) sowie gegen den Regierungserlass Montgelas' 1801.

Der Begriff des Volksschauspiels hat, wenn man die noch unbestimmten Stellungnahmen bei Boisserée und dann die Ausformulierungen bei Devrient liest, demnach zwei Implikationen des „Volkstümlichen“:

- (a) Eine soziologische, insoweit Trägerschaft und Ausübung als traditionell durch nicht-gebildete Laien und Untertanen realisiert gedacht werden; und
- (b) eine ethnologische, insoweit es als ein Zum-Ausdruck-kommen der kennzeichnenden, charakterlichen Eigenart und des „Wesens“ dieses Volkes gedacht wird.

Solange es bei der Ästimierung auf diese beiden Implikationen (als, wohl-gemerkt, *werthaltige* Implikationen) ankommt, waren Kritiken des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die das Passionsspiel mit den Maßstäben des artifiziiellen Hoftheaters oder der großstädtischen Bühne maßen, weitgehend sinnlos (wie etwa Lion Feuchtwangers Verriss der Oberammergauer Aufführung 1910, der „kein Quentchen ... schauspielerisches Talent [und nur] armselig eingelernte Gesten [und im Deklamieren] den Eindruck von etwas unsagbar Hölzernem, Unverstandnem, Marionettenhaftem“<sup>30</sup> waltten sah).

Das (Oberammergauer) Passionsspiel als Volksschauspiel war ein intellektuelles Gesprächsthema, etwas – wie Wilhelm Heinrich Riehl notierte – „was man als Mann von Welt gesehen“ haben und davon erzählen können musste.<sup>31</sup> Zum Publikum zählten eingangs des 20. Jahrhunderts Bischöfe und hohe Repräsentanten des europäischen Adels, einige der Spitzen der Kulturelite, prominente Architekten sowie Ingenieure als Vertreter der technologischen Elite,<sup>32</sup> die mit ihrem Besuch der Sache zugleich Anerkennung erwießen; dieser Grad an Interesse ist bei der geschichtlichen Betrachtung der geistlichen Schauspiele mit zu bedenken.

In diesem philologischen und ethnologischen Zusammenhang sind gleichfalls diejenigen akademischen Publikationen zu verorten, denen wir nach der Mitte des 19. Jahrhunderts die Belegdokumentation von deutschsprachigen

---

30 Vollständiger Abdruck s. *Jaron/Rudin*: Das Oberammergauer Passionsspiel (wie Anm. 26), S. 104.

31 *Riehl, Wilhelm Heinrich*: Kulturgeschichtliche Charakterköpfe. Aus der Erinnerung gezeichnet. Stuttgart 1899, S. 378. Dieser Hinweis dankenswerterweise durch Frau Stud. Phil. Isabell Bischof, Freiburg.

32 Vgl. *Huber, Otto*: „Selbst aus China waren drei Herren eingetroffen ...“. Zur Attraktivität Oberammergaus um die Jahrhundertwende. In: *Zwick, Reinhold/Huber, Otto* (Hg.): Von Oberammergau nach Hollywood. Wege der Darstellung Jesu im Film. Köln 1999, hier S. 11.

Passions- oder Weihnachtsspielen im Raum des Karpatenbeckens verdanken. Gerade auch Belege aus dem ungarischen Staatsgebiet sind bekannt und nachgerade prominent geworden: Karl Julius Schröers 1858 abgeschlossene Dokumentation insbesondere über Oberufer, einem protestantisch geprägten Ort, wäre hier unbedingt zu nennen,<sup>33</sup> gleichfalls die bei August Hartmann 1880 edierten Osterschauspieltexte (sie wurden für das 19. Jahrhundert insgesamt geltend gemacht, wobei allerdings nicht ganz klar ist, wie weit diese Belege zeitlich zurückreichen).

Das Dokumentieren der Spieltexte allein erschien vorrangig und wichtig, um Materialcorpora für allfällige philologische Vergleichsanalysen bereitzustellen, inhaltliche Verbindungen zu belegen und sprachgeschichtliche Verwandtschaften und Unterschiede zu untersuchen. So kam es darauf an, Parallelen zum spätmittelalterlichen/frühneuzeitlichen Meistersang der großen oberdeutschen Städte (etwa Augsburg) herauszustellen, ebenso wurde auf eine Textverwandtschaft zu erhaltenen Weihnachtsspielen aus dem südwestdeutschen Raum der Barockzeit („um 1700“) rückgeschlossen.<sup>34</sup> August Hartmann bewertete sie zudem als Zeugnis der Vielfalt der deutschen Sprachwerke. Auch der Begriff der „Sprachinsel“ ist bei Hartmann sowie bei Schröer bereits angelegt.<sup>35</sup>

In diesem Zusammenhang ist noch einmal der umfangreiche Beitrag „Volksschauspiel“ heranzuziehen, den Hans Moser für das *Handbuch zur Deutschen Volkskunde* 1934 (Spamer-Handbuch) geschrieben hat und der zeigt, dass die Forschung über Passions- und Weihnachtsspiele keineswegs

33 Schröer, Karl Julius: Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn, 1858, Neuausg. Wien 1862.

34 Schmidt, Leopold: Das deutsche Volksschauspiel. Ein Handbuch. Berlin 1962, S. 240–241.

35 August Hartmann verwendet den Begriff „Sprachinsel“ schon 1880, noch vor Adolf Hauffen, Schröer verwendet ihn in diesem Zusammenhang mindestens seit 1860. Vgl. Schröer, Karl Julius: Die deutschen Weihnachtsspiele in Oberufer in Ungarn. In: Faust. Polygraphisch-illustrierte Zeitschrift für Kunst, Wissenschaft, Industrie und geselliges Leben, Jg. 7, Leipzig 1860, Nr. 9. (Hier zit. n. Neudruck in: Schröer, Karl Julius: Über die Oberuferer Weihnachtsspiele, hg. v. Helmut Sembdner. Stuttgart 1963, S. 82–88, hier S. 82). Vgl. a. Hartmann, August: Volksschauspiele in Bayern und Österreich-Ungarn. Leipzig 1880, etwa Einleitung, S. VII–VIII, wo Hartmann von „Einblick[en] in das Stillleben germanischer Sprachinseln“ in der „Abgeschiedenheit vom Stammland“ spricht; vgl. a. Schröer, Karl Julius: Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn, geschildert und mitgeteilt von Karl Julius Schröer. Wien 1857: „Den deutschen Ansiedlungen in fremden Ländern in ihrer Abgeschiedenheit scheint es oft besonders vorbehalten, Altertümliches und Volksmäßiges treu zu bewahren, wenn es außen im Heimatlande längst schon erloschen ist“. (Zit. n.: ders.: Über die Oberuferer Weihnachtsspiele, hg. v. Helmut Sembdner. Stuttgart 1963, S. 7–81, hier S. 8.)

eine Randerscheinung war, sondern ein gewichtiges geisteswissenschaftliches Betätigungsfeld im Zentrum der Germanistik. Man muss sich wieder klarmachen, dass man sich bei der Hochschätzung des Passionsspiels auf Goethe berufen konnte (was Hans Moser auch tat<sup>36</sup>), man muss sich auch das enorme publizistische Echo klarmachen, in dem insbesondere das Geschehen von Oberammergau stand. Hans Mosers zusammenfassende Abhandlung zeigt jedoch ebenso die seit Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgten, publizierten Text-Dokumentationen von deutschsprachigen Passions- und Weihnachtsspielen in Ungarn. Er paraphrasierte eine Tendenz der damaligen Forschung, nach der „das Volksschauspiel des Auslandsdeutschtums ... gewichtige Fragen zur Erörterung“ stelle und besonders eingehender Untersuchungen bedürfe. Im Sinne dieser Tendenz sollten positiv „Verbindung und Verbindungswege mit der großen Heimat“ aufgezeigt werden.<sup>37</sup> Um diese diachronen und geographischen Verbindungen wahrnehmbar und untersuchungsfähig zu machen, erschien die Erhebung allein der reinen Texte und die Bereitstellung von vergleichsfähigen Textsammlungen wiederum als vorrangige Aufgabe,<sup>38</sup> die Details der Performanz und der Umstände der Aufführungspraxis waren sekundär. Hier interessierte nicht so sehr, ob zuweilen ridikulöse Deklamationen oder alkoholtrunkene Begleitumstände zu beklagen seien und somit der Würde der religiösen Festgestaltung abträglich wirkten; hier interessierte in germanistisch-philologischer Perspektive vor allem anderen die Feststellung des Textes und der Textgestalt.

### III.

Die im vorigen Abschnitt geschilderten Verhältnisse markieren den geistig prägenden Hintergrund in der Situation, in der seit den späten 1920er und 1930er Jahren einige Germanisten (Sprachwissenschaftler, Philologen, Volkskundler und Kulturgeographen) Oster- und Weihnachtsspiele im Karpatenbecken belegen und erfassen konnten. Diese Erhebungen, so lässt sich ohne weiteres sagen, waren außerordentlich ergiebig – in dem Sinne, dass in zahlreichen Orten Aufführungspraxis mit fixierten Texten aufgefunden und dokumentiert wurde, und zwar sehr viel mehr als in Deutschland selbst. Von Rudolf Hartmann, dem seit 1925 tätigen Pionier sowohl der Forschung wie auch der Fotodokumentation, stammt der Satz, dass „es in den donauschwäbischen Dörfern Hunderte von kleinen, mündlich überlie-

---

36 Moser, Volksschauspiel (wie Anm. 29), S. 350.

37 Ebd., S. 380–382.

38 In Hans Mosers Forschungssynthese 1934 wird klar die Aufgabe konstatiert, zureichende Textsammlungen zu schaffen, die dann einen wertvollen und würdigen Platz in einer geplanten „Deutschen Literatur in Entwicklungsreihen“ erhalten sollten, s. ebd. S. 356.

ferten Spielen gab und der Südosten die reichste Volksschauspiellandschaft im ganzen deutschen Sprachraum“ war [gemeint ist die Schwäbische Türkei mit Baranya, Syrmien und westlichem Banat].<sup>39</sup> Alle diese Funde sind unter dem Begriff „Volksschauspiel“ publizistisch verbucht worden – nach wie vor aber, auch in den 1920er/1930er Jahren, waren die Schauspiele hier in der Regel immer noch Bestandteile der christlichen Festzeiten, der hohen kirchlichen Feiertage, geistliche Schauspiele also, die auf einen Festinhalt bezogen sind, indem sie diesen veranschaulichen. Sie trugen die aus der Barockzeit bekannten Titel der „Bitteren Leiden“-Spiele für die Passionsdarstellung und der „Bethlehem“- „Christkind“- oder „Herodes“-Spiele für die Geburtsgeschichte, oder auch der „Adam und Eva“-Spiele, wenn an Weihnachten das gesamte Heilsgeschehen mit Bezug auf die alttestamentarische Weltentstehung zur Darstellung kam. Viele dieser szenischen Auführungen und Schauspiele wurden nur mit der Angabe des Ortes und der Namen der Zeitzeugen belegt, die sie gesehen oder an ihnen mitgewirkt hatten. Viele wurden allerdings auch intensiv als Berichte über (Rollen-) Texte, über die dabei gesungenen Lieder und Melodien, über Kostüme der Spieler und Szenenarrangements aufgezeichnet: Die Erhebungen von Karl Horak und von Rudolf Hartmann ragen dabei in gewisser Weise hervor, auch diejenigen von Alfred Karasek, später von Josef Lanz.<sup>40</sup> Beiträge und Hilfestellungen kamen zudem von Eugen Bonomi, Anna Loschdorfer und Grete Horak, Anton Tafferner, Felix Milleker, Ida Knirsch und anderen. Das auf Schreibmaschinenblättern aufbereitete Material selbst liegt größtenteils im Johannes-Künzig-Institut, insbesondere im Nachlass Karasek und im Bildarchiv, hier vor allem in dem „Bestand Rudolf Hartmann“.<sup>41</sup>

Es lohnt sich, diese Blätter noch einmal zu sichten: Neben den Aufzeichnungen der Spiel-Texte findet man im Archivbestand verstreut auch einige Notate, in denen die Beteiligten selbst Beschreibungen zur Performanz, zum

---

39 *Hartmann, Rudolf*: Das deutsche Volksschauspiel in der schwäbischen Türkei. Marburg 1974. S. a. unten, Anm. 61.

40 Große kommentierte Editionen erscheinen lange nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere durch Karl Horak, auch durch Alfred Karasek(-Langer), Josef Lanz, Die gesammelten Belege von Festschauspielen allein im Nachlass Karasek umfassten etwa 6.000 Blatt.

41 Einer dieser Forscher, der Kulturgeograph, Volkskundler und Photograph Rudolf Hartmann, hat den Material-Umfang später auf 6.000 Belege geschätzt (Belege, nicht Spiele im einzelnen); der Bestand von Rudolf Hartmanns Foto-Nachlass (Bild-Archiv des JKI) beläuft sich auf 400 Schwarz-weiß-Fotografien, davon etwa 60 Abbildungen von Schauspielen. Insgesamt hat Hartmann eine Fotosammlung von ca. 10.000 Bildern hinterlassen. S. bei *Hartmann*: Volksschauspiel (wie Anm. 39).

Kontext, zum Umfeld sowie bewertende Kommentare liefern.<sup>42</sup> Flächen-deckende Repräsentativität ist mit diesem Material nicht möglich, wohl aber die fallbezogene instruktive, schlaglichtartige Aussage. Die von hier extrahierten Angaben, die wir im Folgenden anführen, stammen sowohl aus der Zeit des frühen 20. Jahrhunderts, aber auch aus Mitteilungen, die erst *nach* dem Zweiten Weltkrieg erhoben wurden. Vor allem betreffen sie die ehemali-gen Orte mit deutschen Einwohnern im früher jugoslawischen Syrmien/Slawonien, im jugoslawischen Banatgebiet und in Ungarns transdanubischem Batschka-Gebiet.

Was diese Aufzeichnungen besonders interessant und sogar einzigartig macht, ist die Tatsache, dass manche von ihnen, wie gesagt, schon jenseits des unmittelbaren temporären Zusammenhangs und jenseits des Ambientes des Referenzraums niedergeschrieben worden sind, in Süddeutschland, nach Flucht und Ausweisung von Deutschen aus Ungarn/Südosteuropa (zumeist in Auffanglagern oder schon den neuen Wohnungen). Sie liefern demnach außer den obligatorisch abgefragten Kerndaten des Stattfindens (nach Anlass, Initiative [Initiativpersonen], Titel der Aufführung und Zeit [Zeitaufwand]) insbesondere auch punktuelle Auskünfte darüber, welche Aspekte der Performanz die Teilnehmer/Rezipienten nachmals in Erinnerung behalten hatten. Anders gesagt, was sie an den Aufführungen und ihrer Umgebung als wichtig und bemerkenswert empfanden, an was sie sich auf Nachfrage erinnerten und als Eindrücke nach 15–20 Jahren präsentierten, steht hier notiert.<sup>43</sup>

(1) Über die Etabliertheit und die Traditionsherkunft szenischer Gestaltungen finden sich mehrschichtige und unterschiedliche Aussagen. Neben den als autochthon-beständig und traditionell empfundenen Spielpraxen gelten manche als erst im späten 19./frühen 20. Jahrhundert nach städtischen Vorbildern oder nach Vorbildern von Erl und Oberammergau neu eingeführt, oder auch nach traditionellen, hergebrachten städtischen Vorbildern örtlich neu geschrieben und eingeführt. Es werden zudem verschiedene Initiativgruppen und verschieden nuancierte Bewertungen bzw. Motivationen

---

42 Mit *Notat* bezeichnen wir die durch Erhebungspersonen erfragten und durch sie schriftlich aufgezeichneten Mitteilungen von Zeitzeugen über Schauspielauf-führungen. Es handelt sich dabei in der Regel um standardisierte Typoskripte, die zunächst die Aufführungsorte und -jahre belegen. Um diesen Kern der fixierten mündlichen Auskunft, nämlich dass und wann und wo aufgeführt wurde, gruppieren sich in mehreren Aufzeichnungen auch Mitteilungen über die Aufführungspraxis und gegebenenfalls wertende Kommentare.

43 Dies unter aller methodischen Vorsicht gesagt, insoweit wir nicht wissen, wie und ob überhaupt die erhebenden Forscher die Gesprächsführung durch bestimmte Stichwörter stimuliert haben.

an den Aufführungen erkennbar (ohne dass wir allerdings aufgrund unserer hier herangezogenen Notate exakt sagen könnten, welche in den 1920er und 1930er Jahren dominierend waren).

Beispiele: Aus dem Notat eines Schullehrers von Baranyajenő (einem Dorf nordwestlich von Pécs) geht hervor, dass er ein Passionsspiel selbst geschrieben hatte, „aufgeführt am Osterfest 1925 in Baranyajenő“. Durch das Vorbild eines im späten 19. Jahrhundert von ihm selbst beobachteten, in Pécs/Fünfkirchen von ungarisch-schwäbischen Handwerkern aufgeführten Passionsspiels sei er dazu motiviert worden.<sup>44</sup>

Die mündliche Berichterstattung hatte leider ihre Grenzen sowohl im Ende der noch erinnerbaren Generationenkette von Initiativpersonen als auch in den Unwägbarkeiten des damaligen Erinnerungsvorgangs selbst. Die am weitesten zurückgehende Spielpraxis, die über die von uns gesichteten Notate behauptet wurde, betrifft ein „Christkindspiel“ im jugoslawischen Banat, im Ort Velika Greda/Georgshausen. Ausgehend von einer – eben seinerzeit nur mündlich versicherten – jahrzehntelangen Aufführungspraxis mit Kindern als Mitwirkenden und einer Zwei-Generationen-Überlieferung, rechneten die aufzeichnenden Personen über das Lebens- und Tätigkeitsalter der *vorangehenden* Generation approximativ zurück bis etwa „um 1830“.<sup>45</sup> Auch für die Kleinstadt Zemun/Semlin (nahe Belgrad) wurde von einem „Bittere Leiden Christi-Spiel“ mündlich berichtet, das schon in den 1820er und 1830er Jahren während der Osterzeit von einer wandernden Schauspielgesellschaft aufgeführt worden sei.<sup>46</sup> Junge Leute aus dem Ort selbst hätten in kleineren

44 Aufzeichnung: Karasek vor 1938, s. Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 6 / Mappe 9 / Beleg 49, sowie Mappe 7 / Beleg 30. Dazu August Hartmanns Bemerkung: „Wie ich von anderer glaubwürdiger Seite hörte, will man sich erinnern, daß in dem alten großen Theater zu Pest, welches (1849?) ‚zusammengefeuert wurde‘, in früherer Zeit am Charfreitag das ‚Leiden Christi‘ aufgeführt worden sei.“ S. b. *Hartmann, August*: Volksschauspiele. In Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt. Leipzig 1880, S. 16.

45 Nach Angaben des Notats Frau Anna Beyerle (Angaben bereits hier größtenteils im Konjunktiv). Zum Zeitpunkt der Befragung im Jahr 1954 sei sie 48 Jahre alt gewesen, sie berichtete von einer „Einlernerin“ eines Christkindspiels, die bereits vor 1910 verstorben war. Diese Einlernerin sei, nach mehreren Zeitzeugenaussagen aus dem Ort, über einhundert Jahre alt gewesen, und habe das Christkindspiel den Kindern am Ort „an die 80 Jahre lang“ beigebracht. Aufzeichnung von Ida Knirsch/Alfred Karasek im Auffanglager Piding, 1954, Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel jugoslawisches Banat – Georgshausen“. Wir müssen die Angabe als eine (empirisch-methodisch vorderhand nicht voll belastbare) Möglichkeit so stehen lassen.

46 Millekers Konstatierung 1940/41, Karasek-Archiv; s. a. *Taube, Friedrich Wilhelm von*: Historische und geografische Beschreibung des Königreiches Slawonien und des Herzogtums Syrmien. 3 Bücher, Leipzig 1777–1778 (Württ. LB und Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart).

Rollen und als Komparsen mitgewirkt. Ob die Sache auch noch eingangs des 20. Jahrhunderts ausgeübt wurde, steht leider nicht im Notat. (Auch die an der Belgrader Universität 1935 vorgelegte Studie über die Sprachregeln des örtlichen deutschen Dialekts thematisiert Schauspiele leider nicht, obschon der historische Teil der Arbeit bis ins 18. Jahrhundert zurückgeht.<sup>47</sup>)

Von der – durch Landwirtschaft und Agrarproduktehandel geprägten – Banatstadt Vrsac/Vérsecs/Werschetz haben wir mehrere, auch bereits publizierte Zeitzeugenangaben. Die Osterfestzeit, hier „Werschetzer Auferstehungsfeierlichkeit“ genannt, zählte nach Einschätzung von Einheimischen zu den „schönsten und aufwendigsten Festen des Jahres“, ausstrahlend auch auf das Umland. Man hatte in der Kirche eine Heilig-Grab-Szene aufgebaut, die über drei Tage lang von „freiwilligen Militärpersonen“, also von als Soldaten verkleideten Darstellern [vgl. den Beitrag *Gabor Barna* in diesem Band] in einem zweistündigen Wechselrhythmus bewacht wurde. In den drei Tagen wurden diese Wächter des Heiligen Grabes „von freiwilligen Helferinnen im Kultusaal gepflegt. [...] An der eigentlichen ‚Auferstehung‘ [beteiligten sich] sich Vereine, Innungen, Organisationen, Prominenz, Militär, Honoratioren, auch die Studentenschaft ‚Banatia‘, wobei die abschließende Salut-Salve des Militärs besonders beeindruckte“.<sup>48</sup> Die (geistliche) Schauspieltradition generell wurde am Ort als dauerhaft und lange zurückreichend eingeschätzt (wörtlich: „schon lange jedes Jahr“<sup>49</sup>), jedoch ohne chronologisch exakt bestimmbar Hinweis. Karl Horak schrieb dazu, dass zumindest nach dem Ersten Weltkrieg jeweils am Fest der Kreuzerhöhung (14. September, einem lokal wichtigen Feiertag) das „Christi-Leiden-Spiel“, organisiert durch den Arbeiter-Gesangverein, mit bis zu 1.500 Besuchern und ca. 100 Mitwirkenden aufgeführt worden sei, der Text sei „eine Art Bekenntnis zum Kreuz“ gewesen, so zitiert Horak einen der Mitwirkenden im Nachhinein.<sup>50</sup> Eine Initiativpersönlichkeit der

---

47 *Brežnik, Pavel*: Die Mundart der hochdeutschen Ansiedlung Franztal in Jugoslawien. Druckausgabe Halle 1935, Bestand im JKI: L 25/13.

48 Nach Auskunft und Unterlagen von „Frau Hedwig Fath, geb. Loffel“, ehemals Werschetz. Frau Hedwig Loffl wird als „Einlernerin“ für geistliche Schauspiele in Werschetz in den 1930er Jahren bezeichnet, auch für Weihnachtsspiele, s. Karasek-Archiv im JKI, Konvolut „Donauschwäbische Volksschauspiele“ K/IV, Blatt Nr. 133. Obige Auskunft abgedr. bei *Frisch, Helmut*: Werschetz (Versecz – Vršac). Kommunale Entwicklung und deutsches Leben in der Banater Wein- und Schulstadt. Wien 1982, S. 339; als Zeitzeugin benannt ebd. S. 9.

49 Auskunft einer 1905 geborenen Frau Pauline Albach aus Werschetz, Befragung und Aufzeichnung Lager Piding 1952, s. Karasek-Archiv im JKI, Konvolut „Donauschwäbische Volksschauspiele“ K/IV, Blatt Nr. 133.

50 Zitiert nach einer (mündlich erhobenen, leider undatierten) Wiedergabe durch Gerhard Eder, Darsteller, bei *Horak, Karl*: Das deutsche Volksschauspiel im Banat. Marburg 1975, S. 165–166.

katholischen Christusjugend von Werschetz in den 1930er Jahren, berichtet zudem über Passionsspielaufführungen durch diese bis 1939 bestehende (deutsch-)katholische Vereinsgruppierung. Den Hauptteil des Berichts bestimmt eindeutig die Erinnerung an das gemeinsame Gestalten der Kostüme und an das Erlebnis des intensiven Probens.<sup>51</sup> Fotografisch dokumentiert findet es sich für das Jahr 1935, die Aufführung wird als einer der „Höhepunkte der Christusjugend-Arbeit“ bezeichnet.<sup>52</sup> Auch diese Passion wurde in ethnische und politische Zusammenhänge insofern einbezogen, als die Katholische Christusjugend nach Aussage ihres Leiters unter dem Druck der stärker *völkisch* bestimmten „Erneuerungsbewegung“ im „Schwäbisch-Deutschen Kulturbund“ 1939/1940 aufgelöst wurde.<sup>53</sup> Ergänzende Quellen belegen weitere Schauspiele etwa in Novi Sad/Neusatz (Krippenspiel) oder in dem in Slawonien gelegenen Ort Semeljci.<sup>54</sup> Von neuem initiiert wurde offensichtlich ein Passionsspiel zwischen 1927–1937 in Ceminac/Laschkafeld (heute Kroatien, Bezirk Osijek), nachdem die Initiativperson 1927 Diapositive des Oberammergauer Passionsspiels gesehen hatte. Da der Initiator, ein Schreiner aus dem Ort, zugleich nachmaliger regionaler Leiter des „Schwäbisch-Deutschen Kulturbundes“ war, ließe sich vermuten, dass es nicht allein um eine religiös motivierte, sondern zugleich auch um eine ethnisch stabilisierende Handlung ging. Ein Pfarrer aus dem Nachbarort unterstützte das Spiel, das Einüben übernahm die Lehrerin. Die Publikumsteilnahme wird als „groß“ geschildert, 1929 soll der Reingewinn 33.000 Dinar betragen haben.<sup>55</sup> Gleichfalls wird von der Marktgemeinde Ruma (heute serbische Provinz Vojvodina, südlich von Novi Sad) mit Bezug auf das Einführungs- und Aufführungsjahr 1933 mitgeteilt, dass zu Ostern in

---

51 Robert Maly: Bericht über die „Deutsch-Katholische Christusjugend“ in Werschetz, gedruckt bei *Frisch: Werschetz* (wie Anm. 48), S. 342–344.

52 Reproduziert bei *Frisch: Werschetz* (wie Anm. 48), Bildteil, B 132; vgl. a. S. 344.

53 Robert Maly: Bericht über die „Deutsch-Katholische Christusjugend“ in Werschetz, gedruckt bei *Frisch: Werschetz* (wie Anm. 48), S. 342–344, hier S. 344.

54 Auskunft von Anton Fleit, geb. 1890 und Sauer Maria, geb. 1926; Aufzeichnung: Ida Knirsch, Grenz-Auffanglager Piding, September 1954, s. Karasek-Archiv im JKI, Archivreihe 6 / Mappe 21 / Beleg 32 („Die Deutschen waren in Semeljci Minderheit. 1935 wurde dort der Kulturbund gegründet. Von da an jeden Monat deutsche Messe. Herr Fleit war Kantor. Hat ein großes Krippenspiel für die Bühne der Jugend eingelernt, 1938/39 aufgeführt. Ebenso Märchenspiele. Die Spiele holte er sich aus Neusatz.“).

55 Durch Plakatierung und Zeitungsanzeigen war der Besucherandrang sehr groß: Besucher aus der ganzen Batschka, Slawonien, die Einheimischen mussten teilw. auf ihre Sitzplätze verzichten, (Laschkafeld, Schreiben vom 1.1.1955; ohne Signatur; Kopie des Mappenzettels im Ordner).

der Karwoche „Das Volksspiel vom Leiden Christi“ nach dem Vorbild von Erl/Tirol in einem geplanten 10-Jahres-Rhythmus aufgeführt werde.<sup>56</sup>

(2) Einige der Zeitzeugen-Notate wollen Auskunft zur Entwicklung geben und vermitteln für das frühe 20. Jahrhundert ganz allgemein einen Trend des Rückgangs – „früher“, das heißt im 19. Jahrhundert, sei „mehr gespielt worden“. Dass die Aktivität für geistliche Schauspiele von Zeitzeugen als seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert im Rückgang begriffen geschildert wird, steht bereits in der Fachliteratur. Interessant sind allerdings die einzelnen Gründe und Erklärungen, die in unseren Quellen dafür angegeben wurden. Ein bei Befragung 71-jähriger Mann aus Neu-Futok (bis 1920 ungarisch, dann jugoslawische Batschka-Region) ließ notieren:

„Das Bittere Leiden Christi“ sei „bei uns in Neu-Futok auch gespielt worden. Schon in meiner Kindheit, also zwischen 1880 und 1890 war das so, das kann ich mich noch genau erinnern. Sie haben das Spiel nicht alljährlich aufgeführt, sondern nur so alle 3–4 Jahre. Man hat ja auch monatelang dafür proben müssen. Träger des Spiels waren in der Zeit, wo ich mich besser auskenne, der Gesangsverein. Es haben nur Erwachsene mitgespielt und zwar nur Männer. Auch die Frauenrollen sind von Männern gespielt worden, die haben sich entsprechend verkleidet. Mit dem ersten Weltkrieg hat das Bittere Leiden Christi-Spiel bei uns aufgehört. Das ist so gekommen, weil die Leute eben keine Lust mehr hatten, es aufzuführen und mitzutun. Seitdem wurde es nicht mehr gespielt.“<sup>57</sup>

Das „Theaterspielen damals“ [d.h.: um 1880] habe in Bezug auf die Großspiele bei den Leuten als

„achtbarer Nebenberuf“ gegolten. „Es wurde auch auf Verdienst ausgegangen, darum die Spielfahrten nach auswärts. Bis dann die behördlichen Schwierigkeiten zunahmen, den Verdienst stark schmälerten, zudem das Interesse und die Einnahmen abnahmen.“<sup>58</sup>

---

56 Unter Beteiligung von 150 Personen aus „allen Volksschichten“: Karasek-Archiv, Mappe „Ruma, Syrmien“ schätzt insgesamt „4.000 Zuschauer“ bzw., spricht eine andere Quelle „von über als 3500 Personen“, vgl. die schon in den 1930er Jahren begonnene, erst 1958 gedruckte Ortschronik „Die Geschichte der Marktgemeinde Ruma“ von Carl Bischof. Freilassung 1958, S. 164–165, zum Beginn der chronikalischen Arbeit im Jahre 1932 s. S. 7.

57 Neu-Futok, jugosl. Batschka, Überlieferungsträger: Michael Herdt, geb. 1881, dzt. Garching, Dezember 1953 Salzburger Schwabensiedlung; Aufzeichnung: Karasek 1953; Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 6 / Mappe 10 / Beleg 21.

58 Ort Gara, ungarische Batschka; Aufzeichnung: Karasek vor 1938; Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 6 / Mappe 7 / Beleg 31.

Bei einer Befragung 1934 in Szakadat (Komitat Tolna, „Schwäbische Türkei“) gab der damals 87-jährige Andreas Staudt an:

„Früher ist überhaupt vielmehr gespielt worden als jetzt. Am meisten hat man solche Spiele zwischen 1860 und 1880 gesehen, dann ging das langsam zurück, besonders seit 1900. Zu den Gründen steht auf dem Notat: „Ich glaube, daß hat mehrere Gründe gehabt. Einmal ist es immer schwieriger geworden, die Erlaubnis für das Spielen im Wirtshaus zu bekommen. Dann sind auch weniger Besucher gekommen, hat es sich nicht mehr ausgezahlt. Besonders deshalb, weil die reicheren Bauern, deren Söhne studierten, sich mehr dem Städtischen zuneigten, solche ‚Albernheiten‘ nicht mehr besuchten. Da haben sich dann die jungen Männer geschämt, da mitzuspielen.“ Dann hätten dies die Kinder übernommen – und deshalb hätten „Spiele, wie das vom ‚Bitteren Leiden Christi‘ aufgehört, denn solche können die Kinder nicht aufführen.“<sup>59</sup>

Diese Bewertung als nicht-mehr-zur-Schulbildung-gehörig, die Abqualifizierung zu „Albernheiten“ und die Infantilisierung des ganzen zeigen eine offensichtliche und frappante Parallele zum späten 18. Jahrhundert: Damit kommt nun genau das zum Ausdruck, was in der Aufklärungszeit umstritten und Gegenstand beißender Kritik gewesen war, nämlich die aus der Sicht der Aufklärer falsche Ästimmierung visueller und naiv-theatralischer Effekte. Hinzu kommt über diese inhaltliche Kritik hinaus, dass der Übergang zur einer Höheren Schule oder Universität selbstverständlich auch die Übernahme der Staatsprache (in diesem Fall Ungarisch) als Bildungssprache bedeutet hat – was umgekehrt die Konsequenz nach sich zog, dass immer weniger junge Erwachsene bereit waren, in der „Dorfsprache“ als neue Brauchträger zu fungieren. Wohl um dem dieser Entwicklung mit Seriosität entgegenzuwirken, findet sich das Notat des im Archiv als „Bauernburschen“ bezeichneten Josef Schwind 1934 in Baranyaszentgyörgy (selbe Region Baranya, Schwäbische Türkei), der zu Protokoll gab,

„diese Art des Spieles [werde] streng eingehalten und genau darauf geschaut, daß die Spieler [Kinder] den ‚Regeln‘ entsprechen“. Auch ihre „Standorte in der Stube sind ihnen genau vorgeschrieben, ebenso ihr Kommen und Gehen.“<sup>60</sup>

---

59 Aufzeichnung: Karasek 1934; Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 6 / Mappe 7 / Beleg 35.

60 Über ein Herodesspiel, Baranyaszentgyörgy/Sentjürg, ungar. Baranya, Schwäbische Türkei, Überlieferungsträger: Josef Schwind, Bauernbursche; Aufzeichnung: Karasek, Ungarn 1934; Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 6 / Mappe 10 / Beleg 86.

Für diese Zeit des frühen 20. Jahrhunderts werden behördliche Zurückdrängungs- und Unterbindungsbemühungen genannt. Diese lagen vor allem darin begründet, dass die staatlichen Administrationen Ungarns und (seit 1920) Jugoslawiens derartige Brauchaktivitäten nicht als primär religiöse Äußerungen, sondern als volks-theatralische Aufführungen wahrnahmen, als öffentliche *sprachliche* und *ethnische* Repräsentation. Mit anderen Worten, die Ausführung oder Einrichtung eines fest-begleitenden szenischen, auch *publikumswirksamen* Schauspiels und der dafür betriebene Aufwand wurde als aktive und demonstrative Ausbildung und Pflege der falschen Sprache (nämlich nicht der staatstragenden Sprache) angesehen. Wichtig aber in diesem Kontext ist ein allgemeiner Befund, der sich auch in den hier herangezogenen Archivnotaten zum Beispiel aus Slawonien spiegelt: In der Regel waren die Leute zweisprachig – solche szenischen Aufführungen und Umgänge, gerade etwa Christkindl-Umgangsspiele, sind von deutschen Akteuren in gemischt-ethnischen Siedlungen auch in kroatischer Sprache vorgetragen und gesungen worden.<sup>61</sup>

(3) Ganz außergewöhnlich ist in unserem Zusammenhang die thematisch einschlägige Fotodokumentation des Kulturgeografen und Volkskundlers Rudolf Hartmann. Die folgende Foto-Reproduktion von 1939 aus dem nördlicher gelegenen Ort Vértesboglár, eine seiner spätesten Aufnahmen, und nach unserer Kenntnis hier erstmals publiziert, dokumentiert jugendliche Drei-König-Darsteller an den Weihnachtsfesttagen.<sup>62</sup> Man sieht hier eine „Stern“-Mechanik, funktional dieselbe, wie sie auf der Zeichnung 1810 aus Pannonhalma abgebildet war. Die Szene lässt fotografisch erkennen, was in mehreren schriftlichen Notaten zum Ablauf vermerkt ist: Wenn nurmehr Jugendliche oder Kinder in Gruppen die Spiele ausführten, taten sie dies zumeist in kleineren Vorführungen, gegebenenfalls als Heische-Gang, von Anwesen zu Anwesen wandernd.<sup>63</sup>

---

61 Beispiel: Karasek-Archiv, „Volksschauspiel Slawonien“, III/1.2, Siedlung Antunowatz/Pakrac vor dem Zweiten Weltkrieg.

62 Bestand der Bild-Sammlung „Rudolf Hartmann“ im Johannes-Künzig-Institut, im ganzen etwa 2.100 Originalfotos, die verschiedene Motive der Fest- und Alltagskultur zwischen 1928 und 1939 wiedergeben, nicht nur Passionsspiel- oder Weihnachtsspiel-Szenen.

63 Beispielnotat pars pro toto: Angabe Frau Maria Halwax für Glogon, geb. 1893, im Flüchtlingslager Badenweiler/Kaserne Traunstein, erhoben von Ida Knirsch 1954. Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel jugoslawisches Banat – Glogoner Ried“.



Abb. 2:  
Jugendliche  
Drei-König-Spieler.  
Vértesszabolcs, 1939.

Über Hartmanns Werk ist bereits in gediegener Weise geschrieben worden.<sup>64</sup> 1925 schon erkundete er ein „Christkindlspiel“ in der Gemeinde Töttös (Baranya); 1928 entstanden Fotoaufnahmen von ähnlichen Spielen in Liptód (Baranya), Gödre (Baranya), Kakasd (Tolna) sowie 1929 in Pécsvárad (Baranya), die publiziert zugänglich sind.<sup>65</sup>

(4) Ein vierter Unterpunkt soll nun, anhand weniger vereinzelter Fundstellen im herangezogenen Archivbestand, über die Informationen des reinen Stattfindens hinaus auf die Erinnerung an die Performanz und an die Abläufe aufmerksam machen. Wir hatten erwähnt, dass einige Mitwirkende und Teilnehmer zu Wort kommen, die erst in den 1950er Jahren in Deutschland, schon nach ihrer Flucht und Ausweisung aus den Siedlungen

64 Vgl. insbes. *Fata, Márta*: Rudolf Hartmann – Das Auge des Volkskundlers. Fotowanderfahrten in Ungarn im Spannungsfeld von Sprachinselforschung und Interethnik [Ausstellungsbegleitband]. Tübingen 1999. Nach dem Krieg lebte Hartmann zunächst in Wernigerode, seit 1954 in der Bundesrepublik und arbeitete bis 1968 als Lehrer im oberhessischen Laubach. 1974 erschien posthum sein Buch: „Das deutsche Volksschauspiel in der Schwäbischen Türkei“ (Marburg).

65 *Fata*: Hartmann (wie Anm. 54), S. 112–113.

des Karpatenbeckens, sich *erinnernd* die szenischen Aufführungen an ihren Herkunftsorten in notierten Kommentaren abgegeben hatten.

Zunächst Stichworte über Christkindspiele/Weihnachtsspiele: Die Erinnerung an die Requisiten spielt eine ganz hervorragende Rolle. Es fällt auf, dass die Gestaltung und das Arrangement der Krippendarstellung nahezu immer hervorgehoben werden. Und um direkt an das vorige anzuschließen, einige Teilnehmer beschrieben im Nachhinein der 1950er Jahre auch explizit den (Scheren-)Stern und das „Herausschießen“<sup>66</sup> dieses Sterns bei der Drei-König-Darstellung in ihrer Erinnerungserzählung, sowie die Arrangements des Kostümierens, insbesondere bestimmte „Schreckgestalten“<sup>67</sup> und die Engelskostüme.<sup>68</sup>

Die Aufführungen fanden, soweit Angaben notiert werden konnten, oft am 24. Dezember nachmittags, zeitlich vor der und bis zur Christmette statt, vielfach auch als Umgänge von Anwesen zu Anwesen. Interessant erscheint jedoch weiterhin, dass sich in den Erinnerungsberichten mehrmals ein Handlungsabschnitt außerhalb der eigentlichen Aufführung und der Proben betont findet: In der Christmette selbst, dem Hauptgottesdienst an Heiligabend, sei man als Mitspielergruppe, angetan in den Darstellerkostümen, in der Kirche „in der ersten Reihe“ beziehungsweise „vor dem Altar aufgestellt“ gewesen.<sup>69</sup> Dieses Exponiertsein vor den Augen der gan-

---

66 Beispiel: Notat Herr Matthias Seiler, Lehrer aus Franzfeld (jugoslawisches Banat), Auskunft vom September 1954, aufgezeichnet im Rahmen eines Lehrgangs der Pädagogischen Akademie Schwäbisch Hall, Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel – jug. Banat, Ortsbelege A-M“, ohne Blattnummerierung. Weiteres: *Horak*: Volksschauspiel (wie Anm. 50).

67 Beispiel: Gruppen jüngerer Burschen, die, unabhängig von den „Christkindl“-Spielern, mit Ruß, Werg oder Masken am Gesicht und mit Pelzen und Stroh umwickelt unkenntlich gemacht waren. Notat Herr Michael Kolarik, aus Franzfeld/Ban. Kraljevicevo, aufgezeichnet 1954 im Auffanglager Piding. Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel jugoslawisches Banat – Franzfeld“.

68 An dieser Stelle müssen wir kurz quellenkritisch innehalten und die Frage aufwerfen, ob die häufigen Nennungen der Weihnachtskrippenszenarien und der Stern-Mechanik nicht auf irgendeine Weise zusätzlich, gegebenenfalls von außen motiviert sind: Aus dem Text der Notate selbst geht leider nicht hervor, ob die Zeitzeugen völlig frei zum Thema geredet haben oder ob von den Interviewern nicht ganz explizit nach diesen Gegenständen gefragt worden ist. Die Sache lässt sich ohne weiterführende Untersuchung jenseits des angegebenen Quellenbestandes hier kaum entscheiden, die Frage danach liegt jedoch klar auf der Hand, und ebenso klar bleibt andererseits, dass die Leute nach Jahren die Szenenrequisiten tatsächlich ausführlich und in Einzelheiten wiederzugeben vermochten.

69 Nach Angaben des Notats Zeitzeugin Frau Katherina Baierle, geb. 1905, aus Velika Greda/Georgshausen. Aufzeichnung von Ida Knirsch im Auffanglager Piding, 1954, Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel jugoslawisches Banat – Georgshausen“ (ohne Blattnummerierung). Siehe insbes. a. das Notat Frau

zen Gemeinde, dieses „ruhig dabeistehen“-müssen als stark gebliebene Empfindung des Beobachtetwerdens war eindrücklich haften geblieben.

Über Passionsspiele zitieren wir nur zwei, allerdings sehr markante Erinnerungspassagen:

Für die Zeit 1923/24 hat die Mitspielerin eines Passionsstücks aus Setschan/Petersheim (damals jugoslawisches Banat) aus dem Gedächtnis folgendes abgerufen:

„Es war ein sehr schönes Spiel. Geblitzt hat es und gedonnert, wenn der Heiland am Kreuz gestorben ist. Auch das hat der Mann gemacht, der uns das eingelernt hat.“<sup>70</sup>

Bei Befragung im Jahr 1954 schilderte ein Landarbeiter aus Sartscha (Banat) für die Zeit von 1934/35 ebenfalls ein Passionsspiel:

Die Häscher auf der Bühne hätten „den Jesusdarsteller gegeißelt“, „der Herr Jesus Christus [habe] nur einen Schurz um die Lenden angehabt“ ... „Dann haben sie ihn so mit Ruten gepeitscht und wenn sie mit denen geschlagen haben, hat es nur so geklatscht. Die Ruten haben sie sich mit roter Farbe angestrichen gehabt und bei jedem Hieb ist so ein roter Strich am Körper geblieben, wie wenn der bluten tät. Ich erinnere mich noch, wie manches Weib aufgekrischen hat vor Schreck. Sie haben auch aufgekrischen, wie Jesus aufs Kreuz genagelt wurde.“<sup>71</sup>

Man kann daraus erschließen, dass Gestaltungselemente eingearbeitet wurden, die im Grunde den Intentionen der jesuitischen Anthropologie, der „*emotio*“ zur Vergegenwärtigung und Einprägung der Festinhalte entsprechen – was immerhin Gedanken an die barocke Festtradition, und vor allem: an die Eindrücklichkeit solcher Szenen assoziiert. ‚Kinder des Barock‘ seien die donauschwäbischen geistlichen Schauspielaufführungen gewesen, so

---

Katherina Meder, geb. 1883, für Velki-Gaj/Groß-Gaj (jugosl. Banat), aufgezeichnet durch Ida Knirsch 1954 im Lager Badenweiler/Kaserne Traunstein. Im Übrigen wird darin erwähnt, dass ein Christbaum und Geschenkverteilung vor dem Ersten Weltkrieg kaum („nur in den allerwenigsten Häusern“) bekannt gewesen sei, vgl. den Beitrag von *László Lukács* in diesem Band.

70 Aufzeichnung: Flüchtlingslager Piding, Februar 1954; Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 9 / Mappe 15 / Beleg 66 (namentlich nicht mehr bekannte Zeitzeugin aus Petersheim / Setschan, jugosl. Banat).

71 Sartscha, jugosl. Banat; Überlieferungsträger Renja, ca. 45 Jahre; Aufzeichnung: Grenz-Auffanglager Piding, Februar 1954. Dieses dramatisch aufgeladene Szenengeschehen soll, nach den Studien von Karl Horak, auch in weiteren Orten so aufgeführt worden sein. Karl Horak nennt Sreditsche und Stefansfeld (im damals jugoslawischen Banat, heute Serbien). *Horak*: Volksschauspiel (wie Anm. 50) S. 167.

haben Karl Horak und später sinngemäß ähnlich mit ihm Leopold Schmidt geschrieben.<sup>72</sup>

Diese – notabene auch organisch verstehbare Metapher – kann nicht meinen, dass für die Forschung nun eine ununterbrochene, unablässige Kontinuität nachweisbar ist, sondern meint eher ein „aus dem Geiste“ des Barock und aus der Herkunft des Barock mit aus dem „Barock“ identifizierbaren Elementen.<sup>73</sup> Ob von einem aus der Barockzeit herrührenden, ungebrochenen Fortgang, zumal auf dem Lande, ausgegangen werden kann, darf angesichts des oben herangeführten „Mosoni-Kodex“ immerhin nicht ohne Grund gefragt werden. Das ließe sich zumal auch sagen, wenn offensichtlich ist, dass etwa Passionsschauspiele erst nach 1920 neu institutionalisiert worden sind, ihre Initiativpersonen sich aber auf die Vorbilder von Erl oder Oberammergau beriefen. Mit diesen Stichworten kommt nun allerdings nicht nur eine barockes Herkunftselement ins Spiel, sondern auch ein bestimmter Klang einer nationalen Identität. Und wenn also die Aufführung eines – christlich-festlichen – „Bittere-Leiden-Spiels“ oder „Bethlehem-Spiels“ sehr stark mit den Initiativpersonen und Aktivitäten des „Schwäbischen Kulturbundes“ in Verbindung stand, so mussten sich die an diesen Brauch angelagerten Bewertungs- und Bedeutungsvorstellungen sowohl bei den Staatsbehörden wie auch bei den Teilnehmergruppen selbst hin zu den Zwecken und Zielen dieser Organisation nuancieren (das heißt also, nicht nur das Ziel der Veranschaulichung eines grundlegenden religiösen Inhalts, sondern auch das Ziel der „Veredelung der ... Kultur der deutschen Minderheit“<sup>74</sup> musste hier als assoziiert gedacht werden). Inwieweit die und wie viele der Aufführungen tatsächlich mit dem „Kulturbund“/der „Erneuerungsbewegung“ oder aber etwa mit einer „Katholischen Christusjugend“ oder einfach nur mit einer ländlichen Pfarrgemeinde zu identifizieren waren, ist eine schwierige Frage, die weiterer Untersuchungen bedarf und hier nur in Schlaglichtern auf Richtungen einer Antwort deutet. Die allgemeinen Vorbehalte der in Ungarn und Jugoslawien gouvernementalen Behörden gegen diese Übungen, die während der Erhebungszeit aufschienen – und auch von Rudolf Hartmann in einer späteren Stellungnahme beklagt wurden – haben vor diesem Hintergrund ihre Logik.

72 Horak, *Karl/Karasek, Alfred*: Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slawonien. Marburg 1972, S. 34.

73 Ebd., S. 33–34; Schmidt: Volksschauspiel (wie Anm. 34), S. 241: in Ungarn, Schwäb. Türkei, haben sich Weihnachtsspiele aus der Zeit „um 1700 erhalten“.

74 Kulturbund-Ziel schon seit 1920 (Satzung), 1931 erneuert, s. Frisch: Werschetz (wie Anm. 48), S. 495.

## IV.

Wir könnten nun schließen – indessen finden sich in dem hier herangezogenen Bestand noch weiterführende Mitteilungen, über die noch eigens zu sprechen ist. Aus den Zeitzeugennotaten der 1950er Jahre, insbesondere aus denjenigen mit Herkunft aus Jugoslawien (Slawonien, Banat), zeigt sich, dass einige Initiativpersonen auch während der Zeit von Flucht und Deportation versucht hatten, zu den Hochfesten Christgeburt und Ostern die zugeordneten Schauspiele vor allem den Kindern einzulernen und aufzuführen. Die von den Betroffenen zumeist „Lagerzeit“ genannte Lebensphase betrifft sowohl Auffang- und Überbrückungslager in Österreich und Süddeutschland,<sup>75</sup> aber auch Internierungslager schon in Jugoslawien selbst. Aus den entsprechenden Äußerungen geht gleichfalls hervor, dass Aufführungen zur Festzeit von der Erlaubnis des jeweiligen Lagerleiters abhingen:

Im Lager Hajdučica wurde 1946 ein Weihnachtsspiel von verschiedenen Jugendlichen (jungen Frauen) aus verschiedenen katholischen Dörfern gestal-

---

75 Aus Übergangslagern wie Piding kommen nicht nur Auskünfte über Schauspiele an den alten Heimorten, sondern auch Nachrichten über die Aufführung von geistlichen Schauspielen zu hohen christlichen Festzeiten um 1944/1946 bis zu den 1950er Jahren in den Lagern selbst. Wiederum von Flüchtlingen aus dem jugoslawischen Banat stammt ein Notat, wonach Kinder ein Christkindspiel von ihren Eltern im Lager Piding gelernt und gezeigt hätten. Über eine Frau Elisabeth Renje, 45 Jahre alt, von Jarkowatz, jugoslawisches Banat, berichtete Frau Magdalena Rieder in Piding 1954: „Ihre eigenen Kinder, die alle nur die ‚Lagerzeit‘ kennen, in Lagern und Baracken aufgewachsen sind, von dem dörflichen Leben vor 1943 keinerlei Erinnern haben, lernten dennoch von der Großmutter das Christkindspiel.“ Notat im Karasek Archiv im JKI / Archivreihe 6 / Mappe 6 / Beleg 32. Unsere Befunde ergänzen und erweitern wesentlich die Beobachtungen, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit von Rudolf Hartmann, Helene Grün und Alfred Karasek gemacht wurden. Forscht man hier also weiter nach, so finden sich etwa in den an entlegener Stelle publizierten Beobachtungen der österreichischen Volkskundlerin Helene Grün aus einem Lager bei Linz dieselben Fragen: „Die Texte [z.B. des Herbergsuchens im Advent, das alte Adam-und-Eva-Spiel zu Weihnachten], seien den ‚Leuten noch geläufig‘, aber die eigentliche Aufführung werde ‚nicht mehr ausgeübt‘, s. *Grün, Helene*: Donauschwäbische Siedlung „Neu-Ruma“ am Stadtrand von Linz. In: Jahrbuch der Stadt Linz 1955, S. 407–442, hier S. 428. Die Erhebungen Rudolf Hartmanns indes belegen Schauspiele zur Festzeit (Bethlehemspele, Osterspiele) konkret in den Lagern St. Jacob bei Mixnitz/Steiermark, bei Leoben (Steiermark), und im Lager Grafing, Oberbayern, s. Hartmann: Volksschauspiel (wie Anm. 64), S. 51. Gerade im Karasek-Archiv finden sich mehrere Belegstellen, so etwa durch eine Berichterstattung der Zeitschrift „Neuland“ aus dem Lager Vöcklabruck in Oberösterreich, wo seit 1946 ausgewiesene, hier nicht näher bezeichnete Donauschwaben behelfsmäßig einquartiert worden waren. S. Karasek-Archiv im JKI / Archivreihe 8A/ Mappe 1 / Belege 1–49, Zitate aus der Zeitschrift „Neuland“, Jg. V., Nr. 51–52 (1951), VI., Neujahrsnummer 1953.

tet, die aus ihren Erinnerungen die Vorführung zusammenstellten: „Wir haben ja alle bei Weihnachtsspielen mitgespielt gehabt; da hat jede wollen, daß auch von ihrem Heimatdorf was mit hineinkommt. [...] Wir hatten damals im Hajduschitzer Lager einen guten Lagerleiter, einen Serben, der hat das geschehen lassen. Die Partisanen haben nicht dagegen getan, haben zugeschaut.“<sup>76</sup>

In wenigen dokumentierten Einzelfällen sind Weihnachtstage mit Spielen auch klandestin, an der Lagerleitung vorbei, begangen worden. Das folgende Zitat betrifft das Internierungs- und Arbeitslager Knićanin/Rudolfsgnad, ein Ort mit überwiegend deutscher Bevölkerung bis 1944 im serbischen Banat. Dort wurde ein Bethlehemspiel mit sechs Kindern durch eine Laiin eingeübt (die Akteure stammten aus Velka Greda und Vršac/Werschetz).

Das Einüben habe „heimlich geschehen [müssen] und die Partisanen durften davon nichts erfahren. Das war nicht ganz leicht, weil ja bei dem Spiel auch Lieder dabei sind und die den Mädchen ordentlich eingelernt werden mussten. Auch die Kleidung von den Spielern mußte beschafft werden, das war fast noch schwerer. Das ist aber doch gelungen und die waren fast so angezogen wie in normalen Zeiten. Wie das Spiel ist aufgeführt worden, da ging es heimlich von Haus zu Haus. Wir haben halt aufgepaßt, wenn kein Partisan in der Gasse gegangen ist, sind die Spieler schnell in das andere Haus hineingegangen und haben das Spiel vorgeführt [...] und die Leute haben fast überall Tränen geweint vor Freude und vor Erinnerung an die früheren Zeiten.“<sup>77</sup>

---

76 Notat 1952 von Zeitzeugin Frau Katharina Engel, die mit dem „1. Triester Transport“ nach Piding gelangt war. Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volkschauspiel jugoslawisches Banat – Hajduschitz“ (ohne Blattnummerierung). Von drei Aufführungen im Kinderheim des Lagers ist die Rede. Außerdem: Im Lager Molydorf (jugoslawisches Banat) wurde für Weihnachten 1946 und/oder 1947 von einem sog. „Krippenspiel“ berichtet, das von 14- bis 15-jährigen Mädchen aufgeführt worden sei. Unter einem ersten, „strengen“ jugoslawischen Lagerkommandanten seien die Aufführung nicht möglich gewesen, ein zweiter, „milder“ Lagerkommandant habe es zugelassen. Notat 1952 von nicht näher bezeichneten „Leuten aus dem 4. Triester Transport“ ins Auffanglager Piding. Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel jugoslawisches Banat – Etschka-Liwada“ (ohne Blattnummerierung).

77 Notat von Frau Katharina Jakob und Frau Erna Jakob aus Velka Greda/Georgshausen, bezogen auf das Jahr 1946 im Lager Rudolfsgnad. Angaben gegenüber Alfred Karasek im Auffanglager Piding 1952. Karasek-Archiv im JKI, Mappe „Volksschauspiel jugoslawisches Banat – Georgshausen“ (ohne Blattnummerierung). In Knićanin/Rudolfsgnad, befand sich 1945–1948 ein Internierungs- und Arbeitslager für etwa 33.000 Personen (mit hoher Sterblichkeitsrate).

Es ist kulturanthropologisch bezeichnend, dass man versucht hat, diese Art der Festgestaltung auch unter den notdürftigen Bedingungen des Lageraufenthaltes, in einer Extremsituation, weiterzuführen und fortzuführen. Auch hier, eben in der Bemerkung unserer Zeitzeugen, dass man das Wohlwollen oder vielleicht auch nur die Gleichgültigkeit eines jeweiligen Lagerleiters bei der Aufführung habe erreichen müssen, werden wiederum Spannungsverhältnisse mit einer nun neuen gouvernementalen Seite implizit greifbar. Obrigkeit – das waren in dieser „Lagerzeit“ die Lagerkommandanten. Als ausgewählte Anhänger der Organisation Titos hatten sie sicher eine atheistische Sinnwelt zu vertreten und zu propagieren. Die Begründungen, mit denen die Internierten einer skeptischen oder feindlich eingestellten Administration gegenüber auftraten, lassen sich wörtlich hier nicht eruieren, jedenfalls nicht aus diesem herangezogenen Archivbestand. Fest stehen gleichwohl der dokumentierte Wille und die dokumentierte Praxis von Laien, die, zum Teil auch unter Mitwirkung und Anregung von ebenfalls internierten Priestern, mit ihren Kindern die christlichen Festtermine aktiv und szenisch zu gestalten. Diese Dokumente bilden somit eine Art Fluchtpunkt unserer Abhandlung. Denn der Befund des tatsächlichen Einübens und Durchführens an den Festterminen Christgeburt und Ostern führt zurück zur elementaren Funktion der Überlieferung obligatorischer Inhalte: Denn somit wird das Schauspiel wieder gebraucht, um am Festtermin der betreffenden Gruppe die für jede Generation verpflichtend sein sollenden Botschaften weiterzugeben, und sei es noch so rudimentär ausgestaltet, an der Grenze der Subsistenzerhaltung, unter den ärmlichen und extrem schwierigen Lebensbedingungen des Lagers.



## Die Erforschung populärer Schauspiele in Ungarn

Obwohl seit dem Beginn der ungarischen Brauchforschung die Suche nach dem „Volksdrama“ erkennbar ist, konnten gleichwohl die damit verbundenen Problemstellungen noch nicht erschöpfend und grundlegend abgearbeitet werden. „Volksschauspiel“, „theatralische Volksbräuche“, „Volkstheater“, „Volksdrama“ – dies alles sind bekannte Termini in der Volkskunde, und sowohl ihre *Vielfältigkeit* wie *Vieldeutigkeit* zeigen, wie kompliziert die Erforschung dieses komplexen Untersuchungsfeldes ist.<sup>1</sup>

Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang, dass man in der ungarischen Forschung historisch wie auch noch gegenwärtig die Volksbräuche in drei Gruppen einteilt: Kalenderbräuche („*naptári ünnepek*“), Lebenslaufbräuche („*az emberi életút szokásai*“, wie Geburt, Hochzeit, Tod) sowie theatralische Volksbräuche („*színhátékszerű szokások*“).<sup>2</sup>

Diese Terminologie soll es ermöglichen, zwischen einem Festinhalt, der szenisch und in Theatermanier vermittelt wird, und einem Bühnengeschehen unabhängig von einem religiösen Kalenderfest, das selbständig vorgetragen wird, zu differenzieren.

Eine klare Zuordnung ist dennoch oft schwierig; Fragen nach dem Inszenierungsgrad, nach dem Grad der emotionalen Aufladung u.a.m., ja überhaupt auch die Frage nach der Abgrenzung des Brauch-Begriffs („*szokás*“) stellen sich, bestanden und bestehen, gerade, wenn man sich die großen Sammlungen und Editionen anschaut.

In der Forschung lassen sich dabei noch viele Lücken erkennen: Für manche Formen ist keine entsprechende, *eigene* Stelle vorgesehen, so etwa für Zunft-, Schul-, Soldaten-Bräuche, für Amateur-Theater usw. So gehören

---

1 Das Bild erscheint noch vieldeutiger, wenn man in Betracht zieht, dass sowohl die Literaturgeschichte als auch – in einem breiteren Sinne – die Kulturgeschichte im Bereich Theatergeschichte einschlägige Studien unternommen haben.

2 Zu diesem Gesamtkomplex und seiner Problematisierung s. etwa das Sonderheft *Artes Populares* [Jahrbuch der Abteilung „Folklore“ der ELTE-Universität Budapest] Nr. 20: „Szabad-e bemenni betlehemmel?“ [Sinngemäß: „Darf man mit dem *Bethlehem* eintreten?“ (Spruch der Spieler und Spielerinnen, die an den Weihnachtstagen an Haustüren anknöpfen, um im jeweiligen Anwesen die Weihnachtsgeschichte szenisch vorzuführen)]. Hg. v. *Verebélyi Kincső*, Budapest 2004, mit insges. fünfzehn einschlägigen Beiträgen. S. a. *Tátrai, Zsuzsanna/Karácsony Molnár, Erika*: Jeles napok, ünnepi szokások. 2. Aufl., Budapest 1997.

etwa der Pfingst-Reigen, oder die *betlehemes játék*, Bethlehemspiele, oder die *regösének*, eine alte, vielschichtige Form der Winteransinglieder, in dem System zu ein und derselben Gruppe, obwohl die Darstellungsformen ganz und gar verschieden sind. Noch gravierender scheint, dass gerade die *Stufen* der „Dramatisierung“ versteckt bleiben.

An dieser Stelle möchte ich einige Gedanken und Positionen vor allem darüber skizzieren, wann und wie die Untersuchungsfelder „Volksbrauch“, „Theater“ und „Schauspiel“ in der ungarischen Brauchforschung verknüpft wurden und wie diese Problematik heute betrachtet wird.

Zunächst einmal war im 19. Jahrhundert die Frage der Entstehung und Entwicklung des National-Theaters besonders in Osteuropa wichtig – in erster Linie in Polen und in Ungarn –, wo man die Schauspielkunst in den Dienst des „Nationalen Erwachens“ bzw. der „Nationalerweckung“ zu stellen beabsichtigte. Dass sich damit die Frage nach der Verspätung der Volksschauspielforschung zu einem wesentlichen Teil in die philologische Forschungsgeschichte hinein verschiebt, wie Hermann Bausinger einmal konstatiert hat, gilt ebenso für die ungarischen Verhältnisse.<sup>3</sup>

Die „Eigentümlichkeit“ oder Eigenart des ungarischen Theaters war ein wichtiges Thema im öffentlichen Leben vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Jahr 1848. Erwähnt werden muss, dass in Ungarn, wo die Wissenschaften, die Künste, die Literatur nicht in dem Maße entwickelt waren, wie anderswo in Europa, nahezu sämtliche Bestrebungen mit der Gründung, Neu-Entdeckung und Rekonstruktion der Ungarischen Geschichte und Kultur zusammen betrachtet und zusammengesetzt wurden: Die Anfänge der ungarischen Volkskunde/Folkloristik sind mit dem Interesse für die Eigenheiten des Ungarntums im Sinne der Hungarologie eng verbunden. Seit der Wende des 18./19. Jahrhunderts rief man zur Sammlung der Volkslieder, später der Märchen und Sagen auf. „Volkslyrik“ bzw. „Volksepik“ stand schon damals im Mittelpunkt des Kampfes für eine neue, selbständige ungarische Kultur. Dagegen aber wurde das „Volksdrama“ („népdráma“) erst wesentlich später als ein eigenes Forschungsgebiet anerkannt.

Die Entdeckung des „Volksdramas“ warf jedoch bald neue Fragen auf: Was sollte „Volksdrama“ bedeuten und was sollte als solches gelten? Und auch „Volksbrauch“ war als Forschungsbegriff definitorisch nicht klar umrissen, es wurden nur bemerkenswert auffallende Merkmale des dörflichen Lebens aufgeschrieben und notiert.

---

3 Bausinger, Hermann: Formen der „Volkspoesie“. Berlin 1968, S. 338.

Auch im Falle der Theaterforschung versuchte man, Vorläufer in der literarischen Tradition zu suchen und zu finden. Da dies nicht gelang, wandte man sich an die „Volkstradition“. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts können wir eine verbreitete Ansicht konstatieren, nach der das ungarische Volk theater-feindlich und in diesem Sinne schauspielerisch unbegabt sei, es könne nicht anders als nur *sich selbst* darzustellen.

Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben der Literaturhistoriker Ferenc Toldy und sein Nachfolger Pál Gyulai „Volksmysterien“ gesammelt und veröffentlicht. Auch Arnold Ipolyi, der nach dem Beispiel der Grimms die ungarische Mythologie an Hand von Volksglauben und Volksbräuchen zusammengestellt hat, hat über Mysterien-Spiele geschrieben. Das Fehlen des Dramas auf der *literarischen* Palette wurde so nachgeholt. Damit wurde auch für die Erforschung und „Unterfütterung“ der Volksbräuche eine neue Möglichkeit dargeboten.

In Publikationen über die Mysterien- bzw. Weihnachtsspiele wurde, zumindest in den Anmerkungen, auch auf das Schultheater hingewiesen (je nach Lokalität oder Region war es vom Jesuitenorden, vom Orden der Pauliner, von den Piaristen oder protestantisch bestimmt).

Man vermutete aber zugleich, dass in den Spielen, die aus Anlass der christlichen Kalenderfeste aufgeführt wurden, die Reste ehemaliger nicht-religiöser „Volksdramen“ bewahrt waren: Als Parallele zu Mysterien-Spielen (wie den „Bethlehemspielen“) wurde am Ende des 19. Jahrhunderts eine Art des Umsingens der Weihnachtsfestzeit entdeckt, gesammelt und publiziert, die sogenannten „Regös“-Lieder.<sup>4</sup> An diesen wurde die religiöse Thematik abge-sondert, abgeteilt von nicht-religiösen, sogenannten „Zauberformeln“, deren Ausdrucksformen als altertümlich-heidnisch erschienen und die man als Reste eines vorchristlichen Schauspiels betrachtete. Dazu wurden später auch linguistische Anhaltspunkte angeführt. Es wurde sogar vermutet, dass es sich um einzelne Reste von Schamanen-Ritualen handelt. Bei „Regösének“ handelt es sich nach dem heutigen Stand der Forschung um ein Riten-Lied mit noch unerhellten Schichtungen, das wohl auch mit dem Wunsch nach Fruchtbarkeit in Zusammenhang stehen könnte.

So sind am Ende des 19. Jahrhunderts zwei Forschungsrichtungen voneinander zu unterscheiden: Die eine suchte die literaturgeschichtlichen bzw. liturgiegeschichtlichen Beziehungen einiger Volksbräuche bzw. Schauspiele, die andere suchte nach nicht-christlichen, oder: vor-christlichen Resten der

---

4 *Sebestyén, Gyula*: Regös-énekek. Magyar Népköltési Gyűjtemény IV. Budapest 1902.

Rituale, in anderer Terminologie, nach Resten von vor-christlichen *Kult-Spielen*. Die erste Art und Weise der Annäherungen, die bis heute fortgeführt wird, hat seit der Einbeziehung des Schuldramas neue Impulse bekommen. Seine Erforschung hat in den letzten Jahrzehnten ein beachtliches Interesse erfahren: Die aufgefundenen Spieltexte – früher in lateinischer, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch in ungarischer Sprache – konnten nach Regionen, nach Konfessionen sowie gemäß Herkunft aus verschiedenen katholischen Orden aufgeschlüsselt und durch die aufwendige Editionsarbeit von István Kilián, Júlia Demeter, Márta Pintér und Imre Varga seit den 1980er Jahren bis 2002 in mehreren Bänden publiziert werden.<sup>5</sup> Hier wird untersucht, welche Konfessionsvertreter in welchen Städten des 17.–18. Jahrhunderts in welcher Sprache für welches Publikum Vorführungen organisiert haben. So haben etwa die Jesuiten in 35 ungarischen Städten sogar bis ins 20. Jahrhundert regelmäßig Theaterspiele aufgeführt. Die Franziskaner haben solche Schauspiele im Dienst der Liturgie angewendet; bekanntestes Beispiel sind die Osterspiele am Wallfahrtsort Csiksomyló, von denen bis heute Nachklänge in den Nachbardörfern wahrnehmbar sind.

Der Literaturwissenschaftler István Kilián vermutete so einen Zusammenhang und Zusammenklang von Schulschauspielen und Folklore; „Drama“ und „Schauspiel“ seien indessen terminologisch zu unterscheiden. (Bedauerlicherweise hat die Folkloristik diese terminologische Bemerkung nicht hinreichend ausgewertet, so dass die Begrifflichkeit hier zuweilen nicht ganz eindeutig ist.)

Schon in diesem Stadium der Forschung ließen sich mehrere Szenen auffinden, die gleichermaßen sowohl in den Schuldramen wie auch in den „volkstümlichen“ (folkloralen) Spielen vorkommen: so zum Beispiel die Parodien des Begräbnisses, Spielszenen um die Toten, u.a.m. Obschon diese Beziehung zwischen Schuldrama und Folklore evident ist, wurde dieser Aspekt des Forschungsfeldes von der Folkloristik bisher wenig genutzt. Besonders in den *interludi* („Zwischenspiele“, zumeist in musikalischer Untermalung, oder Zwischenvorträge, die vom eigentlichen Thema abweichen können) treten volkstümliche Figuren und Motive auf.

---

5 Kilián, István/Demeter, Júlia/Pintér, Márta/Varga, Imre (Hg.): *Protestáns iskoladrámák* [Protestantisches Schultheater]. Régi Magyar Drámai Emlékek XVIII. század. (RMDE XVIII.), Budapest 1989; dies. (Hg.): *Minorita iskoladrámák* [Schultheater der Minoriten]. Budapest 1989; dies. (Hg.): *Pálos iskoladrámák, Király Tanintézmények, Katolikus papneveldek színjátékai* [Schultheater der Pauliner, der königlichen Schulen und der katholischen Priesterseminare], Budapest 1990; dies. (Hg.): *Jezsuita iskoladrámák* [Schultheater der Jesuiten], Budapest 1992/1995; dies. (Hg.): *Piarista iskoladrámák* [Schultheater der Piaristen], Budapest 2002.

Auch das „Volkstheater“ des 19. Jahrhunderts folgt dieser Bahn, lässt also zuweilen komische Figuren des Volkslebens auftreten.<sup>6</sup>

Allmählich kam der Gedanke stärker auf, dass Kalenderbräuche durchaus als „Volksdrama“ aufzufassen seien. Diese „Volkstradition“ kann indessen nicht als unveränderte und kontinuierliche Einheit aufgefasst werden – in ihr lassen sich vielmehr historische Schichtungen und Veränderungen sowie unterschiedliche Einflüsse ebenso unterschiedlicher sozialer Gruppen ablesen. Hier sind Elemente durchaus verschiedener Herkunft zusammengebracht – Volkstraditionen sind Produkte der Geschichte und der Geschichtlichkeit unterworfen, nicht durch unverändert ablaufende Kontinuität ausgezeichnet.<sup>7</sup>

Dennoch blieben ahistorische Betrachtungsweisen bis heute nicht ohne Wirkung (zumal man in der Kennzeichnung einer gegebenen „Urzeit“ nicht eindeutig bestimmt hat, was eigentlich gemeint war: Zeit der „Landnahme“, „Völkerwanderungs“-Zeit, oder gar „Steinzeit“? Überwiegend wird allerdings auf die Zeit der „Landnahme“ im 9. Jahrhundert Bezug genommen.

Noch in den 1930er Jahren wurde die Meinung vertreten, dass Volksbräuche gewisse Elemente aus ehemaligen heidnischen Riten bewahrt hätten, so verstanden, dass diese Riten zugleich die Mythologie der „Urzeit“ gespiegelt respektive selbst *bedeutet* hätten. Diese Forschungsrichtung, dieses Erkenntnisinteresse stand offenkundig im Dienste der Herstellung einer ungarischen Mythologie, wie gesagt, eine aus dem 19. Jahrhundert herrührende Ideenvorgabe. Konkret führte das etwa zu der Hypothese, dass Schamanen-Séancen als eine ursprüngliche Form des Theaters betrachtet werden könnten. In diesem Sinne hat man auch die Texte der religiösen Bräuche interpretiert, und von diesem Gesichtspunkt aus suchte man aus Kinderspielen, Maskenbräuchen und einigen Tänzen entsprechende Belege zu extrahieren.

Als im Jahre 1934 die Zusammenfassung der Ungarischen Volkskunde in Gestalt des vierbändigen Handbuchs „Magyarság Néprajza“ erschien, hat darin Károly Viski erstmals die „Tradition des Dramas“ von den „Volksbräuchen“ getrennt. Er lenkte die Aufmerksamkeit auf die zeremonielle Auf-  
führung der Bräuche: Theaterähnliche Merkmale wie „Musik – Dichtung –

---

6 Um nur ein Beispiel zu erwähnen, der „Zigeunerbaron“ von Johann Strauss nach dem Erfolgsroman von Maurus Jókai gehört in diesen Zusammenhang.

7 Die erwähnten historischen Schichtungen sind kaum erforscht. Die *Biographie* der Bräuche vor dem 19. Jahrhundert ist noch kaum entdeckt, auch weil die Geschichte der religiösen und weltlichen Repräsentationen des und im Festwesen(s) noch nicht eingehend dargestellt werden konnte.

Handlung<sup>6</sup> seien demnach die Dreiheit, „in der die Ästhetik der Bräuche sich verwirklicht“.<sup>8</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Gyula Ortutay, der Herausgeber der späteren, zweiten Ausgabe eines ungarischen Volkskundehandbuchs (*Magyar Néprajzi Lexikon*), am Beginn seiner Karriere einen Fragebogen für das Sammeln der „Bethlehemspiele“ redigiert hat. Hier erstreckt sich sein Interesse auch auf die Umstände und den weiteren, funktionalen Kontext des Phänomens, also auch auf die Aufbewahrung der Spielhandschriften, die performativen Anweisungen im Sinne eines „Drehbuchs“, den Aufwand des Einlernens und Memorierens, der Adaptation u.a.m.<sup>9</sup>

Der Fragebogen wurde später von einem der Schüler Ortutays, László Földes, noch einmal bei den archaischen Weihnachtsspielen der Bukowiner Székler erprobt, die, nach beinahe 200 Jahren, während des Zweiten Weltkriegs zwangsweise zurückgesiedelt wurden. Bei diesen Székler bildeten auch heute noch das „Herodes“-Spiel und einige Faschingsbräuche feste Bestandteile der eigenen Gruppenkultur.<sup>10</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg entstand eine Serie von Studien, in denen die Ergebnisse und Ziele der Forschung je nach Forschungsgebiet zusammengefasst wurden. Bemerkenswerter Weise wurde auch die später als Märchenforscherin weltbekannte Folkloristin Linda Dégh auf die charakteristischen dramatischen Züge in den Kalender- und Lebenslauf-Bräuchen aufmerksam und forderte ihre eingehende Untersuchung.

Aus Déghs Aufruf heraus entstanden zwei grundlegende Reaktionen:

- Tekla Dömötör, nach dem Krieg bereits als Theaterwissenschaftlerin avanciert, begann auf das Metier einer Folkloristin umzuschwenken und ungarische Volksbräuche zu erforschen. (Tekla Dömötör hatte deutsche und englische Philologie an der Budapester Universität studiert und als

8 *Viski, Károly*: Drámai hagyományok [Dramatische Volksüberlieferung]. In: *A Magyarorság Néprajza III*. Budapest 1934, S. 290.

9 *Ortutay, Gyula*: Kérdőív betlehemes játékok gyűjtéséhez [Fragen zum Sammeln der Bethlehemspiele]. In: *Ethnographia* 67 (1956), S. 91–97. Ortutay stand in engem Kontakt mit jungen Theaterleuten in Szeged, die die Sommerspiele für ein breites Publikum auf Freilichtbühnen als eine Nachahmung der Salzburger Festspiele einrichten wollten.

10 *Földes, László*: A Budajenőre telepített székelyek betlehemezése. In: *Ethnographia* LXIX (1958), S. 209–257. Heute werden diese Aufführungen als Erscheinungen des Folklorismus aufgefasst. S. auch: *Karácsony Molnár, Erika*: A szentgyházi angyalbetlehemes. Egy székelyföldi betlehemes játék. In: „Szabad-e bemenni betlehemmel?“ Hg. v. *Kincső Verebélyi*, Budapest 2004 (= *Artes Populares* [Jahrbuch der Abteilung „Folklore“ der ELTE-Universität Budapest] Nr. 20), S. 81–89; *Tari, Lujza*: Azonos és eltérő vonások a bukovinai betlehemesekben. In: Ebd., S. 45–58.

Dissertation eine Überblicksdarstellung zum deutschen Passionsspiel vorgelegt.<sup>11</sup>) Aufgrund ihrer literaturhistorischen und schauspielgeschichtlichen Kenntnisse war sie eine ideale Seiteneinsteigerin, die ebenso den künstlerischen Aspekt der Bräuche zu betrachten imstande war – man könnte auch sagen, ohne dass sie sich selber so sah: sie war eine gleichsam „verhüllte“ Vertreterin der Ritologie, ohne aber eine neue Systematisierung einzuführen.<sup>12</sup> Später hat sie Theaterstücke, insbesondere Schulkomödientexte des 18. Jahrhunderts herausgegeben.

- Etwa zu gleicher Zeit, seit den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts, begann Zoltán Ujváry seine Forschungstätigkeit. Innerhalb seines gigantischen Lebenswerkes nimmt die Erforschung der sogenannten „Dramatischen Volksbräuche“ bzw. des „Volkstheaters“ einen großen Anteil ein.<sup>13</sup> Ujváry beschrieb unter anderem die „genre-darstellenden Szenen“, in denen die Dorfleute in Spinnstuben (oder bei ähnlichen kollektiven Arbeitsverfahren) „Szenen aus dem Alltag“ vorgeführt haben (z.B. Marktszenen, Soldaten und Richter, Rekrutierung usw.).

Damit sind wir eigentlich schon beim Folklorismus-Phänomen. Volksbräuche eignen sich gut, um sie auf Festivals und Wettbewerben vorzuführen. Einigermaßen berühmt waren die „Perlenstrauss“-Feste („Gyöngyösbokréta“) in den 1930er Jahren. Am 20. August, dem Fest König Stephans des Heiligen und Staatsfeiertag, wurden Dutzende von Tanz- und Sängergruppen nach Budapest transportiert, wo sie nach einem langen Marschzug in den Stadthain das sog. „Schöne Bauernleben“ – z.B. Verlobung und Hochzeit, Arbeit und gesellige Runde in der Spinnstube, Krippenspiel, auch Kinderspiele – auf einer Bühne dargestellt haben: Diese von Regisseuren stark stilisierten Vorführungen können jedoch nicht als Phänomen im vorgenannten Sinn verstanden werden.<sup>14</sup>

Die Beziehungen zum deutschsprachigen Raum waren im Übrigen von großer Wichtigkeit für Ungarn. Bereits am Anfang des Schuldramas in Ungarn

11 *Dömötör, Tekla*: A passiójáték: összehasonlító tanulmány a német irodalom köréből. Budapest 1936.

12 *Dömötör, Tekla*: Naptári ünnepek – népi színjátszás [Kalendarbräuche – Volkstheater]. Budapest 1964; *Dömötör, Tekla*: A népszokások költészete [Dichtung der Volksbräuche]. Budapest 1974.

13 Zusammenfassende und synthetisierende Überblicksdarstellung s. *Ujváry, Zoltán*: Játék és maszk. [Spiel und Masken]. Dramatikusképek. 4 Bde., Debrecen 1983.

14 S. dazu auch: *Forrai, Ibolya*: Csobánolás. A szokástól a színpadi látványosságig. In: „Szabad-e bemenni betlehemmel?“ Hg. v. *Kincses Verébelyi*, Budapest 2004 (= Artes Populares [Jahrbuch der Abteilung „Folklore“ der ELTE-Universität Budapest] Nr. 20), S. 59–79.

sind auch deutsche Beziehungen erkennbar. Die ersten lutheranischen Spiele noch aus dem 16. Jahrhundert stammen aus den deutschsprachigen oberungarischen Kommunen – wie unter anderem aus Bartfa.

Auch das deutsche Schauspieltheater hat seit dem 18. Jahrhundert auf die Anfänge des ungarischen Schauspieltheaters großen Einfluss ausgeübt. Deutsche Schauspielgruppen sind nach Ungarn gekommen und haben in den größeren Städten Aufführungen organisiert. Emanuel Schikaneder, der Librettist von Mozarts „Zauberflöte“, hat auch in Pest, Buda und Pozsony/Pressburg gearbeitet. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts kam das ungarische Theaterspiel langsam auf, währenddessen in Pest und Buda bis zum Ende dieses Jahrhunderts auch ein deutsches Theater aktiv war. Deutsche Schauspielgruppen kamen bis zum Zweiten Weltkrieg jährlich regelmäßig nach Budapest. Die Theaterkritik und Theatergeschichte waren kaum trennbar von derjenigen in Wien bzw. des deutschen Theaterwesens. Auch in der Erforschung des Volkstheaters haben deutsche Forscher gewirkt: Karl Julius Schröer hat 1858 das Buch „Deutsche Weihnachtsspiele in Ungern“ in Wien publiziert.<sup>15</sup> Das Thema der sogenannten „Förévi színházjátékok“ (in der Nähe von Pozsony/Pressburg) wurde von dem späteren ungarischen Folkloristen Sándor Solymossy untersucht.<sup>16</sup> In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wurden die Spiele der Bergbaustädte in Nordungarn gesammelt, publiziert und analysiert.<sup>17</sup>

Insbesondere das noch bis zum Zweiten Weltkrieg zahlreiche und lebendige Vorkommen von Weihnachts- und Osterspielen auch auf dem Lande in Ungarn hat mehrere Erhebungen und Untersuchungen hervorgerufen und fand Eingang etwa in Leopold Schmidts zusammenfassender Darstellung,<sup>18</sup> sowie in die erst nach dem Krieg in den 1970er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland erschienenen, einschlägigen Monographien etwa von Rudolf

15 *Schröer, Karl Julius*: Deutsche Weihnachtsspiele in Ungern. Wien 1858.

16 Näheres zu diesem Thema s. bei *Karsai, Géza*: Förév és színház történet [Förév und Theatergeschichte]. In: *Ethnographia* I. (1939), S. 200–209.

17 Im Jahre 1932 sind die zwei Bände der „Német népi színházjátékok“ [Deutsche Volksschauspiele] durch *József Ernyei/Géza Karsai*, im Jahre 1938 dann „Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten“ durch *Josef Ernyei/Géza Kurzweil/Leopold Schmidt* herausgegeben worden. Auch in anderen Teilen des Landes nahmen verschiedene Forscher bis zum Zweiten Weltkrieg deutschsprachige Schauspiele auf. Die sogenannten „Oberuferer Weihnachtsspiele“ werden heute noch in deutschsprachigen Waldorfschulen aufgeführt.

18 *Schmidt, Leopold*: Das deutsche Volksschauspiel, Berlin 1962.

Hartmann, Karl Horak, Alfred Karasek.<sup>19</sup> Über Rudolf Hartmanns Werk hat die Ungarin Márta Fata, die in Tübingen arbeitet, eine Ausstellung konzipiert, die im Ethnographischen Museum Budapest 1999 gezeigt wurde und in einer vorbildlichen Begleitpublikation nachvollzogen werden kann.<sup>20</sup> Das Thema ist also nach wie vor im Forschungsdiskurs; so hat Vilmos Voigt noch im Jahr 2000 eine Abhandlung über das deutschsprachige Soroksärer „Faust“-Puppenspiel verfasst.<sup>21</sup>

Ganz generell kann festgestellt werden, dass sich die Realität der szenischen Aufführungen und populären Schauspiele nicht nur in Ungarn, sondern – gerade heute wieder – in Europa vielfältig und vital darstellt. Die Erforschung dieser Phänomene in ihrer Transformation nach Form und Gestaltung bietet hier nach wie vor ein reiches Feld.<sup>22</sup>

- 
- 19 Horak, Karl: Das deutsche Volksschauspiel im Banat. Marburg 1975; ders.: Das deutsche Volksschauspiel in Mittelungarn. Marburg 1977; ders./Alfred Karasek: Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slawonien. Marburg 1972. S. a. den Beitrag *Prosser-Schell/Kasten/Wolf* in diesem Band.
- 20 Fata, Márta: Rudolf Hartmann – Das Auge des Volkskundlers. Fotowanderfahrten in Ungarn im Spannungsfeld von Sprachinselforschung und Interethnik [Begleitpublikation zur Ausstellung im Ethnographischen Museum Budapest 27.1.–28.2.1999], Tübingen 1999, Belege zu szenischen Darstellungen bei religiösen Festen s. insbes. S. 111–114.
- 21 Voigt, Vilmos: Noch einmal über den „Schorokscherer Faust“. Ein Beitrag zum Vergehen des deutschen Puppentheaters in Ungarn. In: Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen, 17 (2000), S. 27–52.
- 22 Verebéli, Kincső: Betlehemezés Európában. In: „Szabad-e bemenni betlehemmel?“ Hg. v. Kincső Verebéli, Budapest 2004 (= *Artes Populares* [Jahrbuch der Abteilung „Folklore“ der ELTE-Universität Budapest] Nr. 20), S. 27–34. Für die Aufführungspraxis im Ungarn der Gegenwart (seit 2000) s. exemplarisch die Zusammenstellung mit Bilddokumenten bei Geszti, Zsófia/Pákay, Viktória: A nemzetközi Betlehemes Találkozók története. In: Ebd., S. 177–186.



## Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Gábor Barna, Inhaber des Lehrstuhls für Volkskunde und Kultur-anthropologie an der Universität Szeged, Ungarn; langjähriger Vorsitzender der Sektion ‚Religionsethnologie‘ der Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore.

Szegedi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Egyetem u. 2, 6722 Szeged, Ungarn.

E-Mail: barna@hung.u-szeged.hu

Prof. Dr. Christoph Daxelmüller, Inhaber des Lehrstuhls für Volkskunde und Europäische Ethnologie an der Universität Würzburg.

Universität Würzburg, Philosophische Fakultät, Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde, Am Hubland, 97074 Würzburg.

E-Mail: christoph.daxelmuller@mail.uni-wuerzburg.de

Prof. Dr. Daniel Drascek, Inhaber des Lehrstuhls für Volkskunde/Vergleichende Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg; Mitglied des Leitungsgremiums der Sektion Volkskunde/Europäische Ethnologie der Görres-Gesellschaft.

Universität Regensburg, Fakultät Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg.

E-Mail: daniel.drascek@sprachlit.uni-regensburg.de

Prof. Dr. József Liszka, Leiter des Forum-Instituts für Europäische Ethnologie in Komarno/Komárom, Slowakische Republik, Vertreter des Fachs Volkskunde/Europäische Ethnologie an der Selye-János-Universität Komarno.

Fórum Kisebbségkutató Intézet, Etnológiai Központ, P.O. BOX 154, 94501 Komárno 1, Slowakische Republik.

E-Mail: liskajozsef@azet.sk

Prof. Dr. László Lukács, Leiter der Abteilung Volkskunde am König-St.-Stephan-Museum in Székesfehérvár; Dozent für Volkskunde an der Kodolány-Universität Székesfehérvár.

Szent István Király Múzeum, Fő u. 6/ Pf.: 78, 8000 Székesfehérvár, Ungarn.

E-Mail: lukacslaszlo@freemail.hu

Apl. Prof. Dr. Michael Prosser-Schell, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Johannes-Künzig-Institut Freiburg, lehrt an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie.

Johannes-Künzig-Institut, Goethestrasse 63, 79100 Freiburg.

E-Mail: michael.prosser@jki.bwl.de

Dr. Hans-Werner Retterath, wissenschaftlicher Mitarbeiter und stellvertretender Leiter am Johannes-Künzig-Institut Freiburg.

Johannes-Künzig-Institut, Goethestrasse 63, 79100 Freiburg.

E-Mail: hans-werner.retterath@jki.bwl.de

Prof. Dr. Kincső Verebélyi, Lehrstuhlinhaberin für Ethnographie/Volkskunde an der Eötvös-Loránd-Universität Budapest.

Eötvös-Loránd-Tudományegyetem (ELTE), Rákoczi út 5, 1088 Budapest, Ungarn.

E-Mail: kincs@ludens.elte.hu