

Neue Literatur zu Sonderformen des ungarischen Protestantismus

Von JULIANE BRANDT (Leipzig)

Die vier hier behandelten Bände vermitteln wichtige neue Einblicke in Rahmenbedingungen und Entfaltung kirchlicher Tätigkeit sowie in die Entwicklung zentraler Organisationen im Umfeld der protestantischen Kirchen in Ungarn im 19. und 20. Jahrhundert. Nach dem Vorliegen grundlegender Werke zum politischen Katholizismus und zur katholisch geprägten politischen Kultur (u. a. Jenő Gergely: *A keresztényszocializmus Magyarországon 1903–1923*, 1977; *A keresztényszocializmus Magyarországon 1924–1944*, 1993; *A katolikus egyház Magyarországon. 1944 után*, 1991) wird das Bild damit um wichtige Aspekte des protestantischen Spektrums ergänzt.

Szigeti und Kardos' Darstellung der Geschichte der ungarischen Nazarener¹ kann zugleich als exemplarische Untersuchung der Entwicklung der ungarischen Freikirchen gelesen werden. Der erste Teil des Bandes erfaßt die Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg, der zweite geht auf die Entwicklung bis in die späten siebziger Jahre ein und liefert mit seiner Einbeziehung soziologischer Erhebungen eine interessante Fallstudie zum Problem Kirche und freikirchliche Religionsausübung vom Stalinismus bis in die Blütezeit des Kádárschen Kompromisses.

Szigeti geht zurück bis zu den Anfängen der nazarenischen Glaubensgemeinschaft bei S. H. Fröhlich, dessen Ideen bereits 1839 durch wandernde Gesellen (János Denkel, János Kopacsik) nach Ungarn vermittelt wurden. Die eigentliche Verbreitung des Nazarenertums in Ungarn fiel jedoch erst in die 40er Jahre, ihre zentrale Figur war der Schlosser Lajos Hencsei (1818–1844). Mit der minutiösen Rekonstruktion ihres Lebensweges und ihrer Bekenntnisschriften eröffnet Szigeti zugleich die kritische Revision der ungarischen Literatur zu diesem Thema. – Zum Zentrum der rasch wachsenden Gemeinde wurde zunächst Pest-Buda mit seinen technischen Großprojekten. Aus deren Arbeiterschaft rekrutierte sich ein großer Teil der ersten Gemeindemitglieder. Die messianistischen Erwartungen dieser Schicht bildeten einen Anknüpfungspunkt, der die neue Glaubensrichtung unter Katholiken wie Protestanten Anhänger finden ließ.

¹ Jenő SZIGETI/László KARDOS, *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazareniusok [Gemeinschaft glücklicher Menschen. Die ungarischen Nazarener]*. Budapest: Magvető 1988., 631 S., ISBN 963–141204–0

„Erst zur Zeit der Mission in der Batschka und in der südlichen Tiefebene traf die neue Idee auf die Bauernschaft.“ (75) Zu diesem Wechsel des sozialen Milieus trug wesentlich die Suche nach Staatsfeinden nach der Niederschlagung von Revolution und Freiheitskampf von 1848/49 bei. Nicht nur sind die damals entstandenen Polizeiakten aufschlußreiche Quellen bezüglich der weiteren Geschichte der Bewegung; die massenhafte Einlieferung von vermeintlichen Aufrührern und Verschwörern in die Gefängnisse führte u. a. zur Bekehrung eines der am nachhaltigsten wirksamen Organisatoren der nazarenischen Bewegung in Ungarn, István Kálmár. Nach seiner Haftentlassung und Ausweisung aus Pest-Buda begann dieser in seinem Heimatgebiet zu missionieren. „Das Geheimnis des folgenden Jahrzehnts erfolgreicher Ausbreitung war, daß die bibellesenden Bauerngemeinschaften des südlichen Tieflands ihren seelischen Frieden in den nazarenischen Gemeinden fanden.“ (114 f.) Am Beispiel von Hódmezővásárhely, einem der Zentren der Nazarener bis ins 20. Jahrhundert, zeichnet Szigeti das komplexe Zusammenwirken von Wirtschaftskrise, Modernisierungskonflikten, Naturkatastrophen und langfristigen geistigen Prädispositionen nach, das zur raschen Entstehung lokaler Zentren dieser Richtung führte (144–190). Bis zum Ausgleich von 1867 fand die Gemeinschaft schließlich landesweit Verbreitung.

Vorrangig Verstöße gegen die Versammlungsgesetze sowie die Unterlassung des Kindstaufe provozierten das oft harte Vorgehen der Behörden gegen die Nazarener, weitere, in der Folgezeit zunehmend wichtige Konfliktfelder waren die Frage des Waffendienstes, den die Nazarener ebenso wie den Schwur ablehnten. Nach den ersten ergebnislosen Gegenmaßnahmen versuchte der Staat, die Lösung des Problems den Kirchen zu übertragen. Szigeti stimmt der Einschätzung I. Révész, zu, wonach „jede Seite von der anderen die Sicherung des erfolgreichen Kampfes gegen die Sekte erwartete.“ (107) In den Jahren vor dem Ausgleich wurde die rechtlose Lage der Nazarener zum parlamentarischen Demonstrationsbeispiel der liberalen Opposition. Eine Regelung brachten jedoch erst die kirchenpolitischen Gesetze von 1894 und die Einführung der Zivilehe 1895. Innerhalb dieses Handlungsrahmens versuchten die Mitglieder in der Folgezeit, ihre bürgerlichen Rechte zu nutzen; um die Jahrhundertwende bildete sich die bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts tradierte Lebenshaltung der ungarischen Nazarener heraus. – Die gesetzlichen Regelungen des Dualismus bestimmten auch ihre rechtliche Stellung in der Zwischenkriegszeit. Ausnahmezustand und Dekret „über die Einstellung der Tätigkeit der die Landesverteidigung gefährdenden Sekten“ beendeten ihr religiöses Leben nicht, führten es aber in die Illegalität. Als Wende betrachtet Szigeti daher demgegenüber den Einmarsch der Roten Armee und die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

Krieg und Verfolgung hatten nach der Bilanz von Kardos die Gemeinschaft stark in Mitleidenschaft gezogen. „Deserteure“, im religiösen Sinn“ hatte es allerdings kaum gegeben (303). In den ersten Jahren nach Kriegsende reorganisierten sich die Gemeinden, ihre Mitgliederzahl wuchs um mehrere Hundert an. Während das Leben der meisten Gemeindemitglieder unauffällig und unter Enthaltsamkeit von jeglichem politischen Engagement verlief, schuf die Ablehnung

des Waffendienstes auch in der staatssozialistischen Zeit beständig Konflikte. Besonders drastisch waren die Vergeltungsmaßnahmen in den fünfziger Jahren, zu einer generellen Regelung durch Einführung eines speziellen Dienstes ohne Waffe für Nazarener kam es jedoch erst 1977.

Neben der Beschreibung des institutionellen Netzwerkes der staatlichen Religionspolitik sowie ihrer einzelnen Schritte gegenüber den Freikirchen besonders instruktiv sind Kardos' soziologische Beobachtungen zur Entwicklung der Religionsgemeinschaft. Im Zuge der Verständigungsversuche mit der Staatsmacht und deren Hinwirken auf zentrale Strukturen mit festen Ansprechpartnern kam es zu einer allmählichen Umbildung der zunächst gemeindeautonomen Organisation der Nazarener hin zu einer sich zunehmend verkirchlichenden Struktur, in der die Budapester Gemeinde – durch Größe wie geographische Nähe zu den Zentralbehörden – schließlich de facto eine Führungsrolle übernahm. Trotz ihrer „kollektiven Existenzweise“ standen die Nazarener dem Prozeß von Verstaatlichung und Kollektivierung in der „weltlichen Gemeinschaft“ fern. Die Nazarener bevorzugten, wenn möglich, eine selbständige wirtschaftliche Existenz, so waren sie „weniger weltlicher Versuchung“ ausgesetzt. (348,350) Bei der jüngeren Generation machte sich dieses Streben vor allem in der starken Stadtwandlung deutlich (353), die durch den engen Zusammenhalt innerhalb der Religionsgemeinschaft wesentlich erleichtert wurde. Budapest und daneben Szeged waren Hauptanziehungspunkte dieser Migration, in geringerem Maße auch Hódmezővásárhely, Orosháza, Baja. (Berufsstatistik 377 u.f., regional: 380 ff.) 1968 zählte die Religionsgemeinschaft 3312 Mitglieder, mit starker Tendenz zu Überalterung (372; 2500 Mitglieder „in unseren Tagen“, 585). Die Rekrutierung erfolgte hauptsächlich aus der reformierten (37,3%), jedoch auch aus der evangelischen (11,5%) und der katholischen Kirche (22,8%). Die innere Rekrutierung machte 29% aus. Kardos falsifiziert damit die verbreitete These, wonach sie sich praktisch nur aus den protestantischen Kirchen rekrutierten (374). – Wohl machen sich mitunter die Zeitgebundenheit der Forscher und auch die Restriktionen der Verlagspraxis des Entstehungszeitraums bemerkbar, doch gibt es, gerade in der konsequenten Berücksichtigung soziologischer Fragestellungen und deren offensichtlicher Abstimmung über alle Teile des Textes aufschlußreiches Material zu dem so selten explizit untersuchten Problemkreis „Religiosität und sozialer Wandel“ an die Hand. – Csaba Fazekas untersucht in seiner Arbeit die Lage der Freikirchen in der Horthy-Zeit.² Er will ausdrücklich nicht die Entwicklung dieser Religionsgemeinschaften selbst untersuchen, sondern „die Verhältnisse der Zeit qualifizieren, in der sie lebten und wirkten“ (11). Mit dieser relativ offenen Fragestellung verfolgt er in Abgrenzung von der bisher vorliegenden Literatur, die sich dem Problemfeld hauptsächlich aus konfessionsgeschichtlichen bzw. theologischen Gesichtspunkten genähert hat, die „Sektenfrage“; „mit besonde-

² Csaba FAZEKAS, *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban* [Freikirchen und Sektenfrage in der Horthy-Zeit]. Budapest: TEDIZ, Szent Pál Akadémia 1996. 260 S., ISBN 963-8418-044

rem Blick auf jene Momente, die die Entwicklung der Ideologie der Horthy-Zeit, bzw. der Tätigkeit von Staatsmacht und historischen Kirchen im allgemeinen kennzeichneten“ (12).

Rechtlich war die Ausgangslage durch die religionspolitischen Gesetze des Dualismus, insbesondere durch GA 43/71895 bestimmt, der rezipierte (röm.-kath., ref., evang., unit., griech.-kath., griech.-orth.) und gesetzlich anerkannte Religionen unterschied und darüber hinaus individuelle Glaubensfreiheit gewährte. Wohl genossen seit 1905 die Baptisten und seit 1916 die Mohammedaner gesetzliche Anerkennung, doch wurden erstere ebenso wie Nazarener, Adventisten und Methodisten, die Heilsarmee, verschiedene Pfingstgemeinden oder die Zeugen Jehovas gleichfalls als „Sekten“ behandelt. Die nach Fazekas' Einschätzung zu Beginn der zwanziger Jahre noch offenstehende Möglichkeit zum allmählichen Ausbau der Rechtsposition der Freikirchen wurde nicht genutzt. Anlaß für die Verhärtung lieferte insbesondere die Haltung einiger Gruppen zur Militärfrage, die schnell verallgemeinert wurde und die in der zugespitzten außenpolitischen Lage Intervention zum Schutze des Staates herausforderte. Sonderregelungen zum Versammlungsrecht aus der Zeit des Ersten Weltkrieges fanden gegen die Freikirchen weiterhin kontinuierlich Anwendung. So resümiert V. mit Jenő Szigeti: „Im Wesentlichen waren die freikirchlichen Missionen dem guten oder bösen Willen der lokalen Behörden ausgeliefert.“ (33) Jedoch „entwickelte sich das Problem zu einem nicht geringen Teil in Abhängigkeit von der Haltung der historischen Kirchen“. (44) Die katholische Kirche insistierte schon zu Beginn der zwanziger Jahre auf staatlichem Eingreifen zum Schutze ihrer Interessen. Während derartige Ansätze bei ihr im folgenden Jahrzehnt zugunsten erhöhter Aktivität im öffentlichen Leben, so der Vereinsbewegung, in den Hintergrund traten, zeichnete sich in der zunächst liberale Regelungen befürwortenden Reformierten Kirche ein allmählicher Stimmungswandel ab. Bereits in den zwanziger Jahren formierten sich ein auf innerkirchliche Reform setzender und dagegen ein im Interesse der „bestehenden staatlichen Ordnung“ und der öffentlichen Moral staatliche Intervention zum Schutze der „historischen Kirchen“ fordernder Flügel, deren Standpunkte sich zunehmend voneinander entfernten. Die Haltung der kleineren Evangelischen Kirche zur Sektenfrage hatte in den 20er Jahren eher Ähnlichkeit mit der der Katholischen Kirche, in den 30ern trat daneben deutlicher das Bemühen um aktive Glaubensverteidigung.

Ein besonders interessantes Kapitel beschäftigt sich mit „Öffentlicher Meinung und Sektenfrage“. In der Analyse der sich mehr oder weniger explizit auch mit den „Sekten“ befassenden zeitgenössischen Soziographien (J. Darvas, G. Féja, Z. Szabó, J. Kodolányi, und vor allem I. Kovács) kann Fazekas überzeugend das Mißverhältnis zwischen aus dem Weltbild der Autoren erwachsenden, auf gesellschaftliche Ursachen abhebenden und in der Regel daraus die Forderung nach sozialen Reformen ableitenden Interpretationen des Phänomens und der Innensicht der religiösen Bewegungen selber ableiten. Allerdings werden hier auch Grenzen der konsequenten thematischen Eingrenzung der Studie sichtbar: verhandelt wird öffentliche Meinung als Umfeld der Sekten, nicht aber die Ent-

wicklung dieser religiösen Gruppen selber und ihre Einordnung in das breitere, von den Volkstümlern wie auch von der bürgerlichen Publizistik vielfach aufgegriffene Spektrum lebens- und sozialreformerischer Bewegungen. – Nach dem Ersten Wiener Schiedsspruch verstärkten sich die Diskriminationstendenzen gegen die Freikirchen deutlich. „Die ‚Endlösung‘ der Sektenfrage bedeutete jedoch auch in den Jahren 1939–1944 nicht ausdrücklich das Streben nach deren physischer Vernichtung [...], sehr wohl jedoch den Anspruch auf völlige Unterbindung ihrer religiösen Aktivität.“ (167) Neben der Gefährdung der Landesverteidigung geriet im Verständnis ihres vermeintlichen Bedrohungspotentials der Kommunismusverdacht in den Vordergrund. Nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges schließlich wurden am 2. XII. 1939 unter den nicht gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften Nazarener, Adventisten, Zeugen Jehovas und verschiedene Pfingstgruppen vollständig verboten (169), im Januar 1941 weitere kleinere Gemeinschaften, im Juli schließlich auch die bis dahin noch geduldete Heilsarmee aufgelöst. Eine gewisse Revision der sie betreffenden Verordnung konnten nur die Adventisten erreichen. Über die Verfolgung der Verweigerung des Dienstes mit der Waffe (Nazarener) bzw. des Militärdienstes überhaupt (Zeugen Jehovas) hinaus richtete sich die Unterdrückung nun gegen jede religiöse Gruppierung außerhalb der etablierten Kirchen. Wie Fazekas bilanziert, ist die „Sektenfrage“ geeignet, die gesamte politische und geistige Entwicklung der Horthy-Zeit zu illustrieren. Die enge Verbindung zwischen Staat und etablierten christlichen Kirchen war dabei keineswegs ein Ergebnis der Aktionen gegen die freireligiösen Gemeinschaften, sondern ging der Zuspitzung der „Sektenfrage“ voraus und bildete die Basis des Vorgehens gegen den gemeinsamen Gegner, in dessen Erscheinungsbild beide Seiten ihre jeweiligen Feindbilder wiederfinden konnten, um schließlich im „nationalen Interesse“ gegen ihn vorzugehen (vgl. 224). In der sozialistischen Zeit, so V., kamen neue organisatorische Voraussetzungen hinzu, „gewisse Machtreflexe des Horthy-Systems“ lebten jedoch fort (225).

Die Einschränkung der Untersuchung auf das Umfeld und die Existenzbedingungen der Freikirchen, die der Autor konsequent durchgehalten hat, ist angesichts der Fülle des erschlossenen Materials grundsätzlich begrüßenswert, gerät aber mitunter der Argumentation zum Schaden. Manche wichtige Entwicklungen auf der Seite der „Sekten“ werden mit übergangen. Ebenso blendet Fazekas seine eigenen theoretischen Grundannahmen, etwa eine genauere Bestimmung seines Sektenbegriffs, aus oder verbannt sie in die Literaturhinweise. Umgekehrt werden auch die Vorstellungen der etablierten Kirchen von Religion und Frömmigkeit, wie sie ihrer Ablehnung der „Sekten“ zugrundelagen, ihr Konzept vom gesellschaftlichen Standort der Kirchen (was nicht identisch ist mit ihrer politischen Stellungnahme!), nicht untersucht; es bleibt beim Konstatieren, daß sie die Freikirchen mißverstanden hätten. – Die Anmerkungen belegen neben der breiten Quellenerschließung eine intensive Auseinandersetzung mit der ungarischen Literatur zum Thema. Sie zeigen jedoch auch, daß offensichtlich Forschung zur Religion und Politik sowie zur Religionssoziologie in Ungarn und die Rezeption allgemeiner theoretischer Überlegungen noch immer abgekoppelt

voneinander verlaufen. Dieser Eindruck mag allerdings auch der Edition der Studie für den ungarischen Buchmarkt geschuldet sein. Bedauerlich ist, daß dieser materialreichen Arbeit, zumal sie zu den wenigen gehört, die nicht innerhalb des Rahmens einer Konfession verbleiben, kein Personenregister beigegeben wurde.

Bálint Kovács schreibt als einer der einstigen Mitbeteiligten über die protestantische Volkshochschulbewegung in Ungarn.³ Sein eingestandenes Ziel ist es dabei u. a., „denen ein Andenken zu setzen, die gleichsam ihr Leben für diese Arbeit aufgeopfert haben.“ (17) So ist das Ergebnis eher als Dokument denn als systematische Abhandlung zu lesen. Das Bestreben, einer einst abrupt unterdrückten Bewegung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und zu ihrer Weiterführung aufzurufen, bestimmt die Darstellung. Im Interesse einer gerechten Würdigung der Leistung des Verfassers muß erwähnt werden, was Kovács einleitend bemerkt: das hier präsentierte Material ist Teil einer weitaus breiteren, auf erschöpfende Darstellung angelegten Auswertung von Quellen zu den protestantischen Volkshochschulen und wurde für diese Publikation einschneidend gekürzt – und vermutlich auch umstrukturiert. Eine Einführung setzt mit der Blütezeit der Volkshochschulen zu Beginn der vierziger Jahre ein und zieht eine Bilanz des zu dieser Zeit Bestehenden. Kovács betont die große Bedeutung religiöser Initiativen in der Gründung der Volkshochschulen und stellt die Verbindung zur religiösen Jugendbewegung heraus, die sich in den dreißiger Jahren entfaltete. Staatliche Gründungen haben nach dieser Einschätzung nur in Ausnahmefällen erfolgreich gearbeitet. Aus der Einleitung ist insbesondere zu entnehmen, daß „der Unterricht der ungarischen Geschichte und Literatur einen wichtigen Platz“ einnahm (10). Schriftsteller, besonders die sog. Populisten (népiek) nahmen an der Arbeit der Volkshochschulen intensiv Anteil. Kovács erwähnt namentlich P. Veres, J. Kodolányi, G. Fėja, I. Kovács, Zs. Móricz. Nachdem erste Volkshochschulen „von unten“ bzw. durch lokale Initiativen entstanden waren, fand die Bewegung auch seitens der Kirchenführungen Unterstützung und symbolische Mitwirkung.

In alphabetischer Reihenfolge schließen sich die „Geschichten“ der einzelnen Volkshochschulen (Alsónyék, Celldömölk, Csurgó; in Siebenbürgen: Makfalva / Ghindari, Székelyudvarhely / Odorheiu Secuiesc, Hofmarkt, Magyarkapus / Căpușu Mare, Körösfő / Izvorul Crișului, Sepsiszentgyörgy / Sfintu Gheorghe, Sankt Georgen, Gyalu / Ghilău, Szilágycsehi / Cehu Silvaniei, Barátka / Bratca; weiter Farád, im „Oberland“ Beregszász / Beregove, Ekecs / Okoč, Ungvár / Užhorod; sowie Hajdúböszörmény, Hajdúnánás, Hódmezővásárhely, Kecskemét, Kiskunhalas, Nagytarcsa, Miskolc, Nyíregyháza, Orosháza, Órszentmiklós, Pápa, Répcelak, Rónafő, Sajóecseg, Sárospatak, Szeghalom) an. In quellennaher Darstellung geben sie neben Informationen zu Zeitpunkt und Dauer einzelner Programme

³ Bálint Kovács, *Protestáns népfőiskolai mozgalom Magyarországon (1936–1948)* [Die protestantische Volkshochschulbewegung in Ungarn]. Budapest: Magyar Népfőiskolai Társaság, Püski 1994. 202 S., ISBN 963–8256–265

oder (kürzerer) Kurse einen Einblick in die Anliegen der lokalen Initiatoren, die Umsetzung des Programms und seine symbolische Inszenierung, über Mitwirkende, konkrete Lehrinhalte und gelegentlich die Eindrücke der Teilnehmer selbst. Die ersten Volkshochschulkurse wurden 1936 in Sárospatak (ref.) bzw. 1938 in Nagytarcsa (evang.) veranstaltet. Die Gründung der meisten anderen Schulen (mehrere davon in den nach den Wiener Schiedssprüchen an Ungarn gegangenen Territorien) fällt in die vierziger Jahre. So ist es nicht verwunderlich, daß eher Absichten der Gründer als Ergebnisse ihrer Tätigkeit vorgestellt werden. Mosaikartig schält sich aus den Einzeldarstellungen schließlich eine gesellschaftspolitische Konzeption heraus, die darauf zielte, das ungarische Dorf zu bewahren, an Stelle individueller Auswege aus Modernisierungskonflikten (Stadtwanderung) die dörfliche Gemeinschaft zu stärken und deren ungarischen bzw. protestantischen Charakter zu wahren. In der konzeptionellen Praxis verbanden sich, in nach Ort, Zeit und Veranstaltern unterschiedlicher Akzentsetzung, die Formung einer selbstbewußten protestantischen Führungsschicht der Landbevölkerung sowie die Anwendung eines zivilgesellschaftlichen Konzepts auf der einen und der Aufbau bzw. die Stärkung nationalen Selbstbewußtseins auf der anderen Seite. – Leider hat Kovács seiner Zusammenstellung keine systematischen Fragen vorausgeschickt. So läßt sich allein auf Grundlage dieses Bandes nicht sagen, ob sich die jeweils vorgestellte Entwicklung auf die aufgeführten Aspekte beschränkte, ob diese Darstellung der Begrenztheit der Quellenlage geschuldet ist, oder redaktionellen Erwägungen folgend so erscheint. Als historische Arbeit gelesen löst dies den Eindruck von Ungenügen aus, benützt als dokumentarischer Einblick, zumal einer der ersten zu diesem Gebiet, tun sich jedoch aufschlußreiche Einblicke auf, die weitere Fragen formulieren lassen. Ein Verdienst des Bandes sind die Hinweise auf Archivmaterial und dessen Zugänglichkeit.

Der von Sándor Tenke herausgegebene Band zu den reformierten Jugendorganisationen im 20. Jahrhundert⁴ gliedert sich in zwei Hauptteile, deren erster sich mit kirchengeschichtlichem Hintergrund und innerkirchlichen Voraussetzungen der Jugendbewegungen im 20. Jahrhundert befaßt und einzelne Organisationen – Christlicher Jungmännerverein, Mädchenvereine, Bethlen-Kreise, Pfadfinderbewegung – im Umfeld des reformierten Studentenbundes „Soli Deo Gloria“ vorstellt. Ein zweiter Teil geht detailliert auf die Entstehung und Entwicklung des SDG, dessen einzelne lokale Organisationen und Tätigkeitszweige ein. Ein Anhang informiert über Vortragsreihen, Vorstandsmitglieder, Statut und einzelne Deklarationen des Verbandes. József Barczas einleitender Rückblick auf „Die

⁴ Református ifjúsági egyesületek és mozgalmak Magyarországon a XX. században. Tanulmányok, emlékezések és dokumentumok, különös tekintettel a Soli Deo Gloria története [Reformierte Jugendvereine und Jugendbewegungen in Ungarn im 20. Jahrhundert. Studien, Erinnerungen und Dokumente, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte von Soli Deo Gloria]. Hg. Sándor TENKE. Budapest: Magyarországi Ref. Egyház 1993. 492 S., ISBN 963–300570–1

Reformation in Ungarn und das Erbe des Calvinismus“ (9–28) zeichnet im Gegensatz zu dem durch den Erfolg des Patentskampfs sowie den Ausbau der Kirchenstruktur im Dualismus geprägten grundlegend positiven Bild der Zeitgenossen vom Protestantismus des 19. Jahrhunderts und auch in gewisser Abgrenzung zu einer der wenigen repräsentativen Gesamtdarstellungen zu dieser Epoche (vgl. László Makkai und Ede Böszörmányi in „Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből. 1867–1978, Hrsg. v. T. Bartha/ L. Makkai; [Studia et Acta; 5]; 1983, 23–59) das Bild einer Zeit des Niedergangs, nämlich der Aushöhlung des Glaubens und der Abkehr von der „gesellschaftlich-politischen Verantwortlichkeit“ der Kirche. Die gleichfalls von Barcza stammende Einführung in den „Kirchengeschichtlichen Hintergrund der ungarländischen reformierten Jugendvereine und -bewegungen zwischen den beiden Weltkriegen“ (31–55) hebt insbesondere die zwei Richtungen heraus, die sich hinsichtlich der Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung und politischen Auftretens der Kirche nach dem Ersten Weltkrieg bei den Reformierten gegenüberstanden. Während der – nicht zuletzt unter Rezeption holländischer Vorbilder entstandene – historische Calvinismus, der zwar nicht die politisierende Kirche, wohl aber Politik auf der Grundlage christlicher Weltanschauung verlangte und von den Politikern die Umsetzung puritanischer kalvinistischer Prinzipien einforderte, sich auch innerhalb der reformierten Öffentlichkeit letztlich nicht durchsetzen konnte, versuchte die zweite Richtung, die die Haltung der Amtskirche entscheidend prägte, im Interesse der inneren Einheit der Kirche und um möglichst wenig Angriffsfläche zu bieten, Gesellschaft und Staatsmacht auf indirekte Weise zu beeinflussen. Die letztgenannte Auffassung hatte nicht nur zur Konsequenz, direkte politische Stellungnahmen von Kirchenvertretern möglichst zu unterbinden, sondern führte auch zu einer spezifischen Umgangsweise mit den gerade in der Zwischenkriegszeit entstehenden und aufblühenden Jugendvereinen. Das Komitee des Konvents für Innere Mission wurde zu einer Art Leitungsorgan für die Vereine, deren Leiter bzw. führende Mitarbeiter es als Missionsgeistliche (mit-)finanzierte, und deren formale Unabhängigkeit es aus dem beschriebenen kirchlichen Interesse zugleich aufrechterhielt und materiell ermöglichte.

In den folgenden Beiträgen des ersten Teils stellen Bálint Kovács den Christlichen Verein Junger Männer (Keresztyén Ifjúsági Egyesület, KIE) (65–83), Barcza Józsefné den Nationalen Bund Ungarischer Christlicher Mädchenvereine (Magyar Keresztyén Leányegyesületek Nemzeti Szövetsége, MKLNSZ) und den Bund der Reformierten Christlichen Mädchenvereine (Református Keresztyén Leányegyesületek Szövetsége, RKLSZ) (84–99), László Páll die Gábor-Bethlen-Kreise, den Ungarischen Protestantischen Landes-Studentenverband (Országos Magyar Protestáns Diákszövetség, OMPDSZ) und den Ungarischen Evangelischen Christlichen Studentenverband (Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség, MEKDSZ) (100–113) sowie Botond G. Szabó „Pfadfinderbewegung und evangelische Pfadfinderbewegung in Ungarn“ (114–142) vor. Die Verfasser gehen ausführlich auf ausländische Anregungen, insbesondere den YMCA, Kon-

takte zu diesen Organisationen sowie auf Vorläuferorganisationen in Ungarn bzw. auf Initiativen mit ähnlichen Zielen ein. Akribisch und mit besonderer Aufmerksamkeit für das Wirken einzelner führender Persönlichkeiten und ihrer Auffassungen zeichnen sie Entstehung und Wachstum eines Netzes von Landes- und Lokalvereinen teils interkonfessioneller, teils nachdrücklich reformierter Ausrichtung und ihrer institutionellen Verflechtungen untereinander sowie mit der reformierten, aber auch der evangelischen Kirche nach.

Dem reformierten Studentenbund „Soli Deo Gloria“ ist der zweite, seinem Umfang nach der eigentliche Hauptteil des Bandes gewidmet. Gergely Denke gibt einleitend einen Überblick über „Entstehung und inneres Leben“ des SDG (145–233), es folgen Kapitel über Unterorganisationen und Arbeitszweige des Verbandes, so den Márton-Kabay-Kreis (Gabor Havas, 234–273), „die großen Konferenzen 1942 und 1943“ (G. Havas, 274–313), zu der Szarszóer Konferenz und ihrem Nachleben (J. Barcza/B. G. Szabó, 314–325), zur Presse des SDG und seinen Feierlichkeiten und Gedenkabenden (G. Denke, 326–349), zum Zsigmond-Móricz-Abend 1942 (Erzsébet Horváth, 350–355), zur kirchlichen Gesangs- und Volksliedmission (Lajos Kálmán/G. Havas, 356–364), zu den innerungarischen und den Auslandsbeziehungen (G. Denke, 365–402) sowie zu den Verbindungen des SDG zu den „Népiek“, d. h. der populistischen Bewegung und ihren Schriftstellern sowie zur Märzfront und zum Widerstand (G. Denke, 403–442), und schließlich zu Neubeginn und Ende (G. Denke, 443–448). G. L. Dobos zieht abschließend eine Bilanz der „kirchlichen Jugendbewegungen“ (449–451).

Soli Deo Gloria wurde im Juli 1921 in Siófok von einigen Studenten der reformierten Theologischen Akademien gegründet. Nahziel war die Ausgestaltung eines „neuen, zeitgemäßen Ideals des reformierten Pfarrers“ (148). In seiner Anfangszeit formierte sich der SDG als inoffizieller Freundeskreis; Zeitumstände wie kirchliche Stellungnahmen wirkten auf eine Formalisierung seiner Tätigkeit hin. Gleichzeitig dehnte der anfänglich nur aus Theologen bestehende Verein seinen Wirkungskreis zunehmend aus. Ein wichtiger Tätigkeitszweig des SDG wurde die Veranstaltung von Konferenzen. Ab 1928 entstand die Konferenzkolonie in Balatonszarszó, in der in der Folgezeit zentrale Konferenzen und mehrwöchige Jugendcamps des SDG angehalten wurden. Während die meisten von ihnen in erster Linie für die Mitglieder zu bleibenden Erlebnissen wurden, gewann die 1943 dort abgehaltene Beratung mit breiter Beteiligung populistischer Schriftsteller und oppositioneller Intellektueller über diesen Kreis weit hinausreichende Bedeutung. Wie die Beiträge zum Kabay-Kreis, zu den in- und ausländischen Kontakten des SDG, zu den Populisten und zur Märzfront detailliert und reich dokumentiert aufzeigen, war diese Szarszóer Konferenz lediglich Kulminationspunkt in den Ergebnissen einer weitverzweigten Zusammenarbeit seitens des SDG bzw. in seinem Umfeld wirkender ehemaliger Mitglieder und einzelner seiner Förderer. So wird nachvollziehbar, daß die direkte politische Stellungnahme führender Vertreter des SDG bei der Amtskirche nicht nur aus taktischen, sondern auch inhaltlichen Gründen wiederholt auf Kritik stieß. – Der Verein, der auf dem Boden des historischen Calvinismus stand und sein Selbstverständnis

und seine Zielsetzungen in enger Anlehnung an seine Bibelinterpretation formulierte, entwickelte in den frühen dreißiger Jahren ein das Interessengebiet der Erweckungsbewegungen der ungarischen Jahrhundertwende weit überschreitendes gesellschaftliches Reformprogramm. 1934 entstand das Memorandum „Die Kirche soll handeln ... Die Adresse der Jugend an Bischöfe und Konvent“, dessen Hauptpunkte Siedlungsbewegung, radikale Bodenreform und eine Neuinterpretation des Begriffs von Privateigentum, eine Reform des Erbrechts im Interesse einer auf Arbeit und persönliche Leistung gegründeten Gesellschaft, Wirtschaftsstrukturereform und Neuorganisation des Bildungswesens waren (199 f.). Leider wird dieser in einer zeitgenössischen Zeitschrift des SDG (Magyar Út) abgedruckte Text nur gekürzt angeführt. Auf das Schicksal des Forderungskatalogs und weitere explizite Reformprogramme des SDG wird nicht eingegangen (wohl aber auf seine Bedeutsamkeit, zumal für die Interpretation der politischen Stellung des SDG). In der Folgezeit, so ist aus den Einzelbeiträgen zu erschließen, verlagerte sich diese Reformdebatte in die jährlichen Konferenzen, mit dem Schwergewicht auf der Meinungsbildung innerhalb der reformierten Öffentlichkeit bzw. der diesen Ideen gegenüber aufgeschlossenen Jugend. Nach Kriegsende nahm der SFG seine Arbeit wieder auf. Im Zuge des Kirchenabkommens von 1948 schränkte sich sein Bewegungsspielraum nachhaltig ein, im Dezember 1949 mußte auch er sich auflösen. Wie Denke schreibt, setzte der SDG dennoch noch jahrelang seine Tätigkeit innerhalb des kirchlichen Lebens fort, was aber leider nicht genauer dokumentiert wird.

Wie Tenke eingangs voranschickt, wurden die Beiträge dieses Sammelbandes mit dem Ziel, „die Glaubwürdigkeit der Sicht von Innen zu bewahren [...] zu einem bedeutenden Teil von alten, begeisterten und geschätzten Mitgliedern der Jugendbewegung [...] geschrieben“ (5). Das Ergebnis geht weit über eine bloße Sammlung von Erinnerungen hinaus. Vor allem in der eingehenden ereignisgeschichtlichen und biographischen Dokumentation sowie in der vorausgegangenen breiten Materialerschließung liegt der große Wert des Werks. (Bedauerlich ist allerdings, daß die Chance zur Ergänzung der bereits in den achtziger Jahren erarbeiteten Beiträge um eine eingehendere Darstellung der Zeit nach 1945 nicht genutzt wurde.) Systematische Fragen, zumal sozialgeschichtlicher Art, treten demgegenüber deutlich in den Hintergrund. Die Anmerkungen sind knapp gehalten und fallen mitunter sehr verkürzt aus, viele wichtige Hinweise sind unmittelbar in den Text eingearbeitet. In dem Bestreben, andere zur Fortsetzung ihrer Arbeit anzuhalten, referieren bzw. dokumentieren die Verfasser jedoch – in individueller Manier – auch die einschlägigen Fundorte und den Umfang des vorliegenden Quellenmaterials, was ihre Arbeit zu einer Fundgrube für die weitere Forschung macht. Auch in diesem Falle ist zu bedauern, daß dem Band, neben dem dokumentarischen Anhang zum SDG, kein Personen- und Ortsregister beigegeben wurde.