

Religiöser Wandel in Ungarn

FORUM WELTKIRCHE: ENTWICKLUNG UND FRIEDEN

Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz

Die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz hat die Aufgabe der wissenschaftlichen Behandlung von Fragen aus dem Bereich der weltkirchlichen Verantwortung der Kirche in Deutschland.

Die Arbeit ist in vier Forschungsgebiete gegliedert:

- Forschungsbereich Theologie, Religionswissenschaft, pastorale Arbeit in der Dritten Welt/Dialog mit Kirchen der Dritten Welt
- Forschungsbereich Förderung des Friedens: kirchliche Entwicklungsarbeit, Entwicklungspolitik, Weltwirtschaft, Menschenrechte
- Forschungsbereich Sicherung des Friedens: Friedens- und Sicherheitspolitik, Europa
- Forschungsbereich Konfliktstudien

Die Buchreihe »Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden« dokumentiert die Ergebnisse von Forschungsprojekten und Tagungen der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben.

Band 12

Miklós Tomka

Religiöser Wandel in Ungarn

*Religion, Kirche und Sekten nach dem
Kommunismus*



Matthias-Grünwald-Verlag

((FSC-Logo))

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien. Dieses Buch wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nicht staatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozial verantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

Bibliografische Information 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.

 **verlags** Der Matthias-Grünwald-Verlag
gruppe ist Mitglied
engagement der Verlagsgruppe engagement

Alle Rechte vorbehalten

© 2010 Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern
Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-2838-2

Inhalt

9	Vorwort
14	1. Einleitung
19	2. Ungarn – das Land und seine Geschichte
21	2.1. <i>Grunddaten</i>
26	2.2. <i>Die prägende frühere Geschichte</i>
38	2.3. <i>Die Zeit des Kommunismus</i>
52	2.4. <i>Ungarn seit der Wende</i>
54	3. Kirchen und Christen im Wandel der Politik
55	3.1. <i>Kirchengeschichtliche Entwicklungen zwischen 1867 und 1945</i>
63	3.2. <i>Kirchen und Religionspolitik an der Schwelle zum Kommunismus</i>
72	3.3. <i>Von der Kirchenverfolgung zum Arrangement</i>
83	3.4. <i>Optionen des Handelns im totalitären Spitzelsystem</i>
92	3.5. <i>Nachfolgeschäden des Kommunismus</i>
95	3.6. <i>Die Kirchen in der Zeit der Wende und danach</i>
104	4. Die Religiosität in Ungarn
104	4.1. <i>Haupttendenzen der religiösen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg</i>
104	4.1.1. <i>Der Wandel des religiösen Anteils der Gesellschaft</i>
108	4.1.2. <i>Kindheitserinnerungen</i>
119	4.1.3. <i>Religiöser Wandel in den vergangenen Jahrzehnten</i>
119	(a) <i>Die Folgen der Modernisierung</i>
123	(b) <i>Veränderungen der Sozialorganisation der Kirche</i>
127	(c) <i>Ausmaß und Art der Religiosität seit dem Zweiten Weltkrieg</i>
129	4.1.4. <i>Verschiebungen der konfessionellen Struktur</i>
136	4.2. <i>Gesellschaftliche Stereotype von Religion, Christen und religiösem Wandel</i>

136	4.2.1. Vorstellungen zu religiösen Menschen
139	4.2.2. Erinnerungen an die Kirchenverfolgung
140	4.2.3. Die Restitution des kirchlichen Eigentums
144	4.2.4. Wie verändert sich die Religiosität in Ungarn?
149	4.3. <i>Die sichtbare Erscheinung der Religiosität in Ungarn</i>
149	4.3.1. Religion in Gegenständen
152	4.3.2. Der religiöse Glaube
152	(a) Über den Gottesglauben
157	(b) Jenseitige Angelegenheiten
162	4.3.3. Religiöse Praxis
167	4.3.4. Religiöse Erfahrungen, Erlebnisse und Emotionen
169	(a) Empfindungen zu Gott
171	(b) Jenseitsbegegnungen?
173	(c) Außergewöhnliche Wendepunkte des Lebens
175	4.4. <i>Kirchlichkeit</i>
176	4.4.1. Vorstellungen von der Kirche
180	(a) Verschiebungen des Prestiges der Kirche
182	(b) Kompetenzzuweisung an die Kirche
185	(c) Erwartungen an die Kirche
189	(d) Die Zufriedenheit/Unzufriedenheit mit der katholischen Kirche
191	4.4.2. Konfessionelle Einrichtungen
192	4.4.3. Bereitschaft zur Mitfinanzierung der Kirche
194	4.5. <i>Die Religiosität der Ungarn innerhalb und außerhalb Ungarns</i>
200	5. Freikirchen, Sekten, Fernöstliche und esoterische Gruppen
202	5.1. <i>Systematische Reflexionen zu Sozialformen der Religion</i>
204	5.1.1. »Nomen est omen« – Kontroversen zu der Bezeichnung »Sekte«
207	5.1.2. Kirche und Sekte in der Soziologie
211	5.1.3. Die Klassifizierung der Religionsgemeinschaften in Ungarn
216	5.1.4. Zu einer Typologie der neuen religiösen Gemeinschaften

224	5.2. <i>Religiöse Organisationsformen in Ungarn im 20. Jahrhundert</i>
226	5.2.1. Freikirchen und Sekten in Ungarn vor 1945
231	5.2.2. Untergrundkirche, Freikirchen und Sekten im Kommunismus und danach
235	5.2.3. Einige Typen kleiner religiösen Gemeinschaften
236	(a) Die Nazarener
241	(b) Das Krishna-Bewusstsein
246	(c) Die Hit-Gemeinde
253	5.2.4. Die Wahrnehmung der Vielfalt der Konfessionen
256	5.2.5. Wie die Menschen auf die religiöse Vielfalt reagieren
265	5.3. <i>Religiöse Orientierungen in kleinen Religionsgemeinschaften Ungarns</i>
266	5.3.1. Gebet, religiöse Identität und Glaube
271	5.3.2. Drei Dimensionen der Religiosität
276	5.3.3. Die Besonderheiten von drei Richtungen
276	(a) Zeugen Jehovas
278	(b) Scientology
282	(c) Buddhisten
285	5.4. <i>Die Entstehungsgeschichte und die Genese des Eintrittes</i>
286	5.4.1. Die Herkunft der Mitglieder
293	5.4.2. Der Anstoß zur Gemeinschaftsbildung und die Motivation zum Eintritt
296	5.4.3. Die Veränderungen, die sich aus dem Eintritt ergaben
302	5.4.4. Deutungen der Eintritte in neue Religionsgemeinschaften
304	5.4.5. Austritte aus neuen Religionsgemeinschaften
308	6. Statt eines Nachwortes
308	6.1. <i>Zusammenfassende Standortbestimmung</i>
312	6.2. <i>Aussichten und Alternativen</i>
316	7. Anhang Die Religionsgemeinschaften in Ungarn
339	8. Bibliografie



Vorwort

Von dem lange Zeit als sicher erwarteten Verschwinden der Religion kann keine Rede mehr sein, ganz im Gegenteil: weltweit lässt sich ein Aufschwung der Religionen beobachten. Im Zentrum der globalen Phänomene der Revitalisierung der Religionen stehen Formen, die traditionell und aus Sicht der großen Kirchen als »Sekten« bezeichnet werden. In der Forschung hat sich für diese religiösen Aufbrüche jenseits der Kirchen der weite Begriff der »Neuen Religiösen Bewegungen« (»New Religious Movements«) durchgesetzt. Das weltweit zu beobachtende Wachstum des Christentums geht in der Hauptsache auf Pfingstkirchen, charismatische Gruppierungen und evangelikale Bewegungen zurück. Ihre Mitgliederzahl wird inzwischen auf über 400 Millionen geschätzt. Insbesondere für die katholische Kirche, die sich weltweit mit dem Phänomen der »Neuen Religiösen Bewegungen« konfrontiert sieht, bedeuten die globalen religiösen Revitalisierungsprozesse eine große Herausforderung. Denn in der Hauptsache spielen sie sich außerhalb der katholischen Kirche ab und fragen auch dort, wo es sich um katholische charismatische Bewegungen handelt, die festgefügt kirchlichen Strukturen an.

Vor diesem Hintergrund erhielt die der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz zugeordnete Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben schon Mitte der 1990er Jahre den Auftrag, dem Phänomen der Sekten und »Neuen religiösen Bewegungen« in einem längerfristigen Forschungsprojekt nachzugehen. Die Anregung kam vom damaligen Vorsitzenden der Kommission Weltkirche und heutigem Kardinal Walter Kasper. Am Anfang stand eine gründliche Literaturstudie, die den Forschungsstand zu den Christlichen Sekten und religiösen Bewegungen in Lateinamerika, Afrika und Asien dokumentierte.¹ Sie gab einen Überblick über das Gesamtausmaß der Verbreitung der Sekten und religiösen Bewegungen in Schwarzafrika, Lateinamerika, Asien und Ozeanien. Gleichzeitig widmete sie sich einem Tableau von exogenen und endogenen Faktoren für das außergewöhnliche weltweite Wachstum der Sekten und

1| A. a. O., S. 301.



religiösen Bewegungen. Bei den exogenen Faktoren standen die insbesondere aus den USA geförderten Missionierungskampagnen und Medienmissionen sowie die Frage im Mittelpunkt, welche Rolle das politische Interesse der verschiedenen Regierungen der Vereinigten Staaten spielt und welche Bedeutung die Unterstützung nationaler Machthaber durch die Sekten für deren Ausbreitung hat. Die lange Liste der endogenen Wachstumsfaktoren verwies auf die sozialen und wirtschaftlichen Umbruchsituationen in der südlichen Hemisphäre und auf ihre Multifunktionalität für Identität, Sinngebung, Stärkung des Selbstwertgefühls und Beheimatung in kleinen, geschwisterlichen Gemeinschaften. In der Wahrnehmung der Anhänger bzw. Mitglieder der Sekten und Neuen Religiösen Bewegungen korrespondieren – so die Studie – den Stärken der Bewegungen die Schwächen der großen Kirchen. Die Literaturstudie bildete in der Kommission Weltkirche und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe die Grundlage für die Entscheidung, in vier exemplarischen Länderstudien den Forschungsstand durch Tiefenbohrungen zu erweitern. Für Lateinamerika fiel die Wahl auf Costa Rica, für Asien auf die Philippinen und für Schwarzafrika auf die Republik Südafrika. Gleichzeitig drängte sich die Notwendigkeit auf, ein Land des ehemaligen Ostblock einzubeziehen. Hier fiel die Wahl auf Ungarn.

Schon im Jahr 2000 erschien die Studie über Costa Rica.² Das mittelamerikanische Land Costa Rica war ausgewählt worden, weil sich hier die Chance bot, »die komplexen Zusammenhänge zwischen strukturellen – also politischen und sozioökonomischen – und individuellen, psycho-sozialen Einflussfaktoren auf Religionswechsel in einem relativ überschaubaren ›Milieu‹ zu analysieren«.³ Machten – so die wichtigsten Ergebnisse der Studie – die »Neuen Religiösen Bewegungen« in Costa Rica 1960 noch eine kleine Minderheit von 1,3% aus, so wuchs ihr Anteil bis 1995/96 auf 13 bis 16% der Gesamtbevölkerung. Die Gruppen lassen sich den Evangelikalen, der Pfingstbewegung und dem historischen Protestantismus zurechnen. Ihrer sozialen Stellung nach sind die Mitglieder inzwischen – nach wirtschaftlicher Aufstiegsmobilität – den Mittelschichten zuzurechnen. Es sind die religiös Aktiveren, die sich in besonderer Weise durch die Sekten angesprochen fühlen. Die Anziehungskraft für Frauen ist deutlich höher

2 | A. a. O., S. 305.

3 | Christel Kessler/Jürgen Rüland, Give Jesus a Hand! Charismatic Christians: Populist Religion and Politics in the Philippines, Manila 2008: Ateneo de Manila University Press.





als für Männer. Persönliche und gesellschaftliche Krisensituationen bieten nicht selten den Anlass, die Konversion vom Katholizismus zu einer der protestantischen Gruppierungen zu vollziehen. Der Übertritt ist mit Veränderungen in der Lebensführung wie Verzicht auf Alkohol- und Tabakgenuss verbunden. Attraktiv wirken der Enthusiasmus und das Klima der Begeisterung, das die religiösen Zusammenkünfte prägt. Gefühlsbetonte, archaische Formen und moderner Medieneinsatz werden miteinander kombiniert. Die Diskurse und Werte weisen eine starke Fokussierung auf die Familie auf. Die religiösen Bewegungen versuchen eine Antwort auf die familiären Krisensituationen zu geben, indem sie eine Zusammenführung der Familienmitglieder propagieren und damit den Bedürfnissen der Frauen in besonderer Weise entgegenkommen. Bei einigen Pastoren der Neuen Religiösen Bewegungen stießen die Forscher auf eine Art »Theologie des Reichtums«, die den Zusammenhang zur Aufstiegsmentalität in den Gruppen reflektiert. Von besonderer Relevanz für den Fortgang des Gesamtprojekts »Sekten und Neue Religiösen Bewegungen« sind folgende Ergebnisse der Costa Rica-Studie:

11

VORWORT

- (1.) Emotionen und charismatische Ausstrahlung spielen für den Zugang zur Religion in den Gruppen eine herausragende Rolle.
- (2.) »Freikirchen, Pfingstbewegungen und para-christliche Gruppen sprechen vor allem Frauen und in geringerem Maße Männer an«.⁴
- (3.) Familienwerte und der Diskurs um die Familie spielt eine hervorgehobene Rolle.
- (4.) Die Mitglieder streben mit religiöser Motivation und Legitimation sozialen Aufstieg an bzw. haben inzwischen Mittelschichtspositionen erreicht.

Die Studie über die Sekten und religiösen Bewegungen auf den Philippinen erschien im Jahr 2008.⁵ Als traditionell katholisches Land mit in den letzten Jahren stark gewachsenen religiösen Bewegungen drängten sich die Philippinen für die Analyse auf. Die Philippinen sind auch deshalb von besonderem Interesse, weil sie – neben den protestantischen Gruppen – auch eine starke katholische charismatische Bewegung aufweisen. Die Studie sucht nach einer Antwort auf die Frage, wo die Ursachen und Quellen

4| A. a. O., S. 305.

5| Christel Kessler/Jürgen Rüland, Give Jesus a Hand! Charismatic Christians: Populist Religion and Politics in the Philippines, Manila 2008: Ateneo de Manila University Press.





für das Anwachsen der charismatischen Bewegungen auf den Philippinen zu suchen sind und welche sozialen und politischen Konsequenzen die Erneuerungsbewegungen nach sich ziehen. Wegen ihrer auffälligen Ähnlichkeiten fassen die Autoren unter dem Begriff des charismatischen Christentums die katholischen Charismatiker, die Pfingstbewegung, die evangelikalen Charismatiker und die charismatischen Bewegungen des Mainstream-Protestantismus auf den Philippinen zusammen. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass es sich bei den charismatischen religiösen Bewegungen um die Form eines religiösen Populismus handelt. Sein Fundament liegt im hohen Ausmaß ökonomischer und sozialer Unsicherheit, worin er große Ähnlichkeiten mit dem politischen Populismus aufweist. Der charismatische, religiöse Populismus bietet für die komplexen Probleme einfache religiöse Lösungen an: Gott wird es richten. Er wendet sich gegen die Eliten und Hierarchien und spielt den gelebten Glauben gegen die institutionalisierte Religion aus. Die charismatische Religion – so die Autoren – stellt die persönliche Beziehung zu Gott in das Zentrum, die keine religiöse Vermittlung durch Eliten benötigt. Der religiöse Populismus verspricht den Schutz des kleinen Mannes und seiner Welt, Gemeinschaft und Familie stehen entsprechend im Mittelpunkt der propagierten Erneuerung christlichen Lebens und christlicher Werte. Die Emotionalität der Religion wird verbunden mit der Betonung persönlicher Beziehungen und der Erfahrung, Teil einer Gemeinschaft zu sein. In höherem Maß als der politische Populismus bieten die Charismatiker ihren Gläubigen auch tatsächlich Gemeinschaften zur Stabilisierung ihrer Lebenswelt an. Die Studie betont die Ambivalenz des religiösen Populismus: Er setzt beim Einzelnen an und seinem eigenen Zugang zu Gott, bei der persönlichen Beziehung zu Jesus und bei der individuellen Offenbarung der Präsenz Gottes. Er bietet kognitive Sicherheit und Orientierung in einer Welt wachsender Komplexität und Pluralität der Werte an, ohne die individuelle Freiheit und Wahl infrage zu stellen. Einerseits kann der religiöse Populismus – zu diesem Ergebnis kommt die Studie – mit der Betonung der Bedeutung des Individuums die Demokratie fördern. Andererseits hat er mit seiner Suche nach Einfachheit und der Tendenz zur Intoleranz gegenüber Abweichungen das Potenzial, autoritäre Regime zu fördern und zu stützen. Mit dem Konzept der charismatischen Bewegungen als Formen eines religiösen Populismus bringen die Autoren der Philippinen-Studie eine neue Perspektive in die Forschung



um die Sekten und religiösen Bewegungen ein, die der weiteren Diskussion bedarf.

Als dritte der vier Länderstudien wird hier die Studie über Ungarn präsentiert. Ähnlich wie im Fall Costa Rica spielten bei der Entscheidung für Ungarn zwei Gründe eine entscheidende Rolle. Zum einen bietet ein kleines, relativ homogenes Land wie Ungarn am ehesten die Möglichkeit, die komplexe Realität der Sekten und Neuen Religiösen Bewegungen zu erfassen und in die historischen, religiösen und gesellschaftlichen Entwicklungen eines Landes einzuordnen. Zum anderen kann Ungarn von allen Ländern des ehemaligen Ostblocks auf die längste Tradition religions- und kirchensoziologischer Forschung zurückblicken. Miklós Tomka hat seit den 1970er Jahren dazu beigetragen, dass die religiöse Landschaft Ungarns als vergleichsweise gut erforscht gelten kann. Insofern kann man es als einen Glücksfall betrachten, dass es der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe gelungen ist, Miklós Tomka für die Ungarn-Studie zu gewinnen. Ob Vergleiche zu den Sekten und Neuen Religiösen Bewegungen in der südlichen Hemisphäre Sinn machen, muss sich zeigen. Für das Gesamtprojekt stellt die Studie einen wichtigen Baustein dar. Was sich insgesamt aus den Studien lernen lässt und welche Konsequenzen sich für das Handeln der katholischen Kirche aus den Ergebnissen nahelegen, soll ausführlich nach dem Vorliegen der vierten Studie zu Südafrika in vergleichender Perspektive zum Thema werden.

Karl Gabriel (Projektbetreuer aus der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben)

1. Einleitung

14

1. EINLEITUNG

Die sowjetische Besatzung und die unter sowjetischer Aufsicht errichtete »Volksdemokratie« haben in Ungarn eine tausendjährige soziale und kulturelle Kontinuität unterbrochen. Unter Berufung auf den Marxismus – wenngleich doch eher aus machtpolitischen Motiven – hat ein totalitäres System große Anstrengungen unternommen, die herkömmliche Ordnung der Gesellschaft und gar das kulturelle Selbstverständnis der Menschen in ihren Grundsätzen zu verändern. Diese Bemühungen wurden nur zum Teil von Erfolg gekrönt, ein Teilerfolg ist ihnen aber nicht abzusprechen. Die kommunistische Diktatur hat viel Leid verursacht. Die einschneidende Veränderung der Gesellschafts- und der Wirtschaftsstruktur sowie die versuchte Implantierung einer künstlich gezüchteten Kultur waren mit hohen Sozialkosten verbunden. Selbst wenn manches soziale Unrecht der vorkommunistischen Zeit im Kommunismus beseitigt wurde, steht die Unmenschlichkeit des Sowjetsystems außer Frage. Nichtsdestoweniger kann diese Epoche mit ihrem utopistisch-totalitären Gesellschaftskonzept und der damit verbundenen Praxis als ein ungeheures Sozialexperiment verstanden werden. Einer ganzen Gesellschaft hätte mit den Mitteln der unbeschränkten Macht zum irdischen Glück verholfen werden sollen – so die damalige staatsoffizielle Version der ideologischen Begründung. Das Projekt ist gescheitert. Im Endergebnis haben sich die gesellschaftsbildenden und kulturschaffenden Menschen stärker erwiesen als die Waffen einer Weltmacht. Die schmerzlichen Folgen aber sind geblieben: in den nicht wiederholbaren Biografien, in noch nicht überwundenen Gewohnheiten, in fortlebenden Interessengruppen, in den nur langsam reparierbaren sozialen und kulturellen Schäden. Der Kommunismus wirkt nach. Seine sachgerechte Wahrnehmung ist Aufgabe nicht nur der Historiker, sondern auch der Politiker, der Sozialwissenschaftler und aller Menschen, die um das Wohl der Einzelmenschen und der Gesellschaft bemüht sind.

1989 hat die Wende gebracht. Die Kontrolle Moskaus hat sich über Nacht verflüchtigt. Geblieben sind die Strukturen der sozialistischen Staatsordnung, aber auch die Instinkte und Raffinessen, durch die man diese Ordnung früher unterlaufen hatte. Die alten Seilschaften sind am Leben



geblieben, haben unter den Bedingungen einer pluralistischen Demokratie gar nie geahnte, vor allem wirtschaftliche Möglichkeiten und Macht gewonnen. Zur gleichen Zeit sprießen Netzwerke der Zivilgesellschaft. Die »Große Freiheit« ist freilich auch weiterhin nur bedingt vorhanden. Ein abgewirtschaftetes Land ist den Mächten der Weltwirtschaft schutzlos ausgeliefert. Ungarn hat wenige Naturschätze und ist deshalb in besonders hohem Maße auf internationale Kooperation und Außenhandel angewiesen. Zur EU-Mitgliedschaft gibt es darum keine Alternative. Ökonomische Abhängigkeit und die Einbindung in ein mächtiges, politisches und bürokratisches System sind jedoch keine unbedenklichen Tatbestände für ein Land, das nach Jahrzehnten der Unselbständigkeit nun sowohl um seine wirtschaftliche Stabilität als auch um die Festigung seiner Identität ringt.

15

Zum Verständnis der Gegenwart wie auch zur Bewältigung der Zukunft ist es unvermeidlich, einen Blick in die frühere und in die unmittelbare Vergangenheit zu werfen. Es gibt dabei eine Tatsache, die keiner weiteren Beweise bedarf. Die menschenverachtenden und gesellschaftsschädigenden Manipulationen des kommunistischen Systems haben auch das religiöse Leben und die Kirche beeinträchtigt. Trotz der Verluste in Sachen Gläubigkeit und Kirchenleben sind die christliche Gemeinschaft und ihre Kirche mächtige Gegenpole des Totalitarismus gewesen, bisweilen die stärkste Kraft, welche den Kommunismus relativieren konnte. Der Lebensweg von Christen und Kirche, erst eingebunden in die sozialistisch-kommunistische Staatlichkeit, später im Rahmen der entstehenden demokratischen Ordnung, glich einem Kampf um die Behauptung der eigenen Sendung und stellte einen Beitrag zur Freiheit und zum Pluralismus der Gesellschaft dar.

Die Politik ist keinesfalls der alleinig bestimmende Faktor der vergangenen Jahrzehnte gewesen. Nicht geringer ist die Bedeutung einer vom Kommunismus überschatteten und pervertierten Modernisierung. Unter der Sowjetherrschaft wirkte diese als landesinnere Transformationskraft. Seit der Wende sind den globalen Einflüssen keine Grenzen gesetzt. Wie andere Länder befindet sich auch Ungarn im Strom internationaler Wirtschaftsbeziehungen, einer die Grenzen übersteigenden Kommunikation und der kulturellen Globalisierung. Neben den Ideen haben auch missionierende Freikirchen/Sekten amerikanischer, asiatischer oder auch westeuropäischer Herkunft wie auch die Ableger aller möglichen Kirchen des Auslandes freien Zugang in das Land. Die Pluralisierung hat das religiöse





Feld erreicht. Die gesellschaftliche, kulturelle und politische Rolle von Religion hat damit eine neue Qualität erhalten.

Nach einem halben Jahrhundert der Knechtschaft ist in Ungarn die Zeit der Besinnung noch nicht zu Ende. Gesellschaft und Kirchen versuchen die Ausmaße ihrer Erblasten, ihrer Kräfte und ihrer Chancen auszuloten. Zu dieser Arbeit kann auch mit sozialwissenschaftlichen Mitteln beigetragen werde. Die vorliegende Studie soll als ein Versuch in diese Richtung verstanden werden.

Im Fokus des Bandes stehen Religiosität und Kirche, vor allem die katholische. Es wird versucht, die historische Genese der Kirchen und der Religiosität nachzuzeichnen. Die Gegenwart wird aus zwei Blickwinkeln erfasst. Einerseits wird ein Überblick über die in der ungarischen Gesellschaft vorhandenen Vorstellungen und Erwartungen bezüglich der Religiosität und der Kirche gegeben. Andererseits werden die verschiedenen Dimensionen des religiösen und des kirchlichen Lebens einzeln untersucht.

Ungarn ist, wie oft verkannt, kein rein katholisches, sondern traditionell ein konfessionell gemischtes Land. Die religiöse Szene kann nicht korrekt nachgezeichnet werden, ohne das Nebeneinander der Konfessionen gebührend in den Blick zu nehmen. Im ungarischen Sprachgebrauch wird oft von den »historischen Kirchen« gesprochen. Dazu gehören neben der katholischen die reformiert-calvinistische und die lutherisch-evangelische Kirche, der Verband Jüdischer Kultusgemeinden in Ungarn (so der offizielle Name) sowie – nach Ansicht bestimmter Gruppen – die antitrinitarische Unitarische Kirche, welche im Fürstentum Siebenbürgen eine ihrer Wurzeln hat und eine beträchtliche Rolle in der siebenbürgisch-ungarischen Geschichte spielte.

Damit sind wir bei einer weiteren Vergleichsgröße, die nicht außer Acht gelassen werden soll: bei den außerhalb der Landesgrenzen lebenden Ungarn. Umfang und Tiefe des religiösen Wandels in Ungarn werden erst richtig ersichtlich, wenn dieser mit jenen in den vergangenen Jahrzehnten relativ stabil gebliebenen Daten der ungarischen Minderheiten in den Nachbarländern verglichen wird. Vergleiche sollen mit den ungarischen Bevölkerungsteilen der Slowakei, der Karpatoukraine und Siebenbürgens in Rumänien angestellt werden, wozu für diese Populationen repräsentativen Studien herangezogen werden.

Besondere Aufmerksamkeit wird in der vorliegenden Arbeit den in Ungarn neu in Erscheinung getretenen Religionen, Freikirchen/Sekten und



neuen religiösen Bewegungen gewidmet. Neben den ökumenisch oder interreligiös offenen Großkirchen sind in Ungarn bereits Ende des 19. Jahrhunderts nonkonformistische protestantische Grüppchen – im Land schlicht als »Sekten« bezeichnet – in Erscheinung getreten. Um die Wendezeit sind viele neue und auch nichtchristliche Gemeinschaften dazugekommen. Zwar ist ihre Mitgliederzahl gering. Doch ihre Missionierung fordert die »historischen Kirchen« heraus. Darüber hinaus verleihen ihnen ihre in- und ausländischen politischen Verbindungen sowie ihre mögliche Instrumentalisierung gegen die Großkirchen eine Bedeutung, welche ihre rein numerische Stärke bei Weitem übersteigt.

Die vorliegende Studie stützt sich auf jahrzehntelange Bemühungen, die sozio-religiöse Situation Ungarns zu beleuchten. Sie versucht die für Ungarn relevanten religionsbezogenen Ergebnisse aus gesellschaftswissenschaftlichen Forschungen zusammenzufassen und auszuwerten. Hinzugezogen wird dabei das in früheren Zeiten gesammelte, insbesondere das historische Material. Die in den letzten Jahren durchgeführten und auch die noch früher gemachten Erhebungen enthalten aber nicht für alle Fragen der vorliegenden Studie hinreichende Daten, weshalb ergänzende Untersuchungen durchgeführt werden mussten: drei für diese Arbeit durchgeführte landesweite Befragungen (repräsentativ für die Gesamtpopulation Ungarns beziehungsweise für Jugendliche zwischen 15 und 29 Jahren) aus den Jahren 2004 und 2005, quantitative und qualitative Datensammlungen sowie Untersuchungen anderer Art unter Mitgliedern von Freikirchen, Sekten, religiösen und quasireligiösen Bewegungen und – zum Vergleich – von spirituellen Bewegungen der katholischen Kirche. Über die erwähnten Erhebungen hinaus sind weitere Langzeitstudien und internationale vergleichende Untersuchungen (darunter mehrere Erhebungen der Europäischen Wertestudie, die kirchensoziologische Arbeit »AUFBRUCH«, das Projekt »Religious and Moral Pluralism« und die beiden Erhebungen des International Social Survey Programme) sowie Erhebungen der Meinungsforschungsinstitute Gallup Hungary, Szonda-Ipsos, TÁRKI, des Ungarischen Jugendinstitutes und des Ungarischen Institutes für Meinungsforschung und mehrerer kleinerer sozialwissenschaftlicher Institutionen verwendet worden.

Soweit möglich, wurde der Versuch gemacht, Ergebnisse verschiedener Datenquellen miteinander zu vergleichen, um damit die Zuverlässigkeit



der gewonnenen Aussagen zu erhöhen. Eine weitere Überprüfung der getroffenen Schlussfolgerungen soll in ihrer Konfrontation mit der Alltagspraxis und mit den Erfahrungen der Verantwortlichen der Kirche bestehen. Die ersten Schritte in diese Richtung sind bereits im Forschungsprozess getan, als Hypothesen und Teilergebnisse in Konferenzen besprochen worden. Die hier vorgelegten Befunde sollen letztendlich in einer praxisnahen und dauerhaften Reflexion von den Verantwortlichen der Kirche, von den Christen und von den Ungarn im allgemeinen überdacht, bewertet und verarbeitet werden.

Maßgeblich beteiligt an der Arbeit waren Mitarbeiter der Religionssoziologischen Forschungsstelle des Pastoralinstitutes der Ungarischen Katholischen Bischofskonferenz, des Soziologischen Institutes der Pázmány Péter Katholischen Universität, des Religionswissenschaftlichen Institutes der Universität Szeged (unter der Leitung von András Máté-Tóth und der Mitarbeit von Péter Török) und des Ungarischen Kirchensoziologischen Instituts des Jesuitenordens.

Dank gebührt der *Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz*, welche zu dieser Arbeit den notwendigen Anstoß gegeben und zu deren Durchführung die finanziellen Konditionen gesichert hat.



2. Ungarn – das Land und seine Geschichte

Ungarn ist eine Republik in Mitteleuropa, ein Land mit einem starken historischen und nationalen Bewusstsein. Die Deutung von und die Bedeutungszuweisung an Historie und nationales Selbstverständnis sind heute Streitpunkte zwischen Sozialisten und Liberalen einerseits und Konservativen andererseits. Auch von dieser aktuellen Dimension abgesehen kann man die Eigenart Ungarns kaum erfassen, ohne auf die Geschichte und deren Auslegungen einzugehen. Der nationale Stolz stützt und beruft sich auf wissenschaftliche, künstlerische, sportliche und andere Leistungen. Die Kultur Ungarns und das nationale Selbstverständnis sind aber mit Widersprüchlichkeiten belastet, die oft zu einer wehmütigen Selbstbeurteilung führen. Ein Dauerthema dabei ist die Aufteilung Ungarns nach dem Ersten Weltkrieg und der Verbleib eines Drittels der ethnisch ungarischen Bevölkerung in den neu entstandenen Nachbarstaaten. Die ungarischen Minderheiten in der Slowakei, in der Ukraine, in Rumänien und in Jugoslawien klagten nunmehr seit 90 Jahren wegen ihres diskriminierten Status'. Ihre soziale und kulturelle Sonderentwicklung bietet Vergleiche mit Ungarn an. Die Geschichte, die Kultur Ungarns wie auch die Bedeutung der ungarischen Minderheiten für das Mutterland verdienen es, zumindest stichwortartig überblickt zu werden.

Die offizielle Sprache des Landes ist Ungarisch. Meistverbreitete weitere Sprachen sind Deutsch (in der älteren Generation) und Englisch (in den mittleren und jüngeren Generationen). Die offizielle Zweitsprache der kommunistischen Zeit, Russisch, hat sich nicht durchsetzen können und ist heute fast gänzlich vergessen. Ungarn wird gegenwärtig mit großer Mehrheit von Ungarn bewohnt. Unter den ethnischen und nationalen Minderheiten ist die Roma-Bevölkerung zahlenmäßig am größten. Ihre Größe wird auf 500 000 bis 800 000 geschätzt, wobei es schwierig ist, zu bestimmen, auf welcher Grundlage jemand zu einer Minderheit zu zählen sei. Bei der Volkszählung von 2001 (*Népszámlálás 2002a*) gaben nur 190 046 (1990: 142 683) Personen Roma (oder verwandte Bezeichnungen, wie *cigány*/



Zigeuner, Sinti, Beás) als ihre Zugehörigkeit an. Bei einer Gesamtbevölkerung von zehn Millionen identifizierten sich weiterhin im Jahr 2001 62 233 Personen als Deutsche, 17 692 als Slowaken, 15 620 als Kroaten, 7 995 als Rumänen, 5 070 als Ukrainer, sowie jeweils zwischen 2 500 und 4 000 Menschen als Serben, Slowenen, Polen, und Griechen. Es leben noch über 1 000 Bulgaren und Russinen (eine Gruppe der Karpatoukrainer mit einer eigenen ruthenischen oder russinischen Identität) und 600 Armenier in Ungarn. Ein Viertel der Roma, die Hälfte der Deutschen, zwei Drittel der Slowaken, und kleine Teile der anderen nationalen Minderheiten gaben die entsprechende Sprache als ihre Muttersprache an. Im Alltag werden diese Sprachen allerdings mit dem Ungarischen gemischt verwendet.

Der soziale Wandel in Ungarn ist seit mehr als einem halben Jahrhundert sowohl von der Politik als auch von der Wirtschaft bedingt. Die Verbindung dieser beiden Faktoren war in den vergangenen Jahrzehnten besonders eng. In der sozialistischen Zeit war die Wirtschaft von der Politik und der Kommunistischen Partei (die offizielle Bezeichnung war Magyar Szocialista Munkáspárt, MSzMP = Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei) abhängig. Gegenwärtig ist es eher die Wirtschaft, welche die Politik bestimmt. Die Veränderungen des Wirtschaftssystems nach dem Einbruch des Kommunismus, und dann erneut nach 1989, haben auch in der Gesellschaft Veränderungen nach sich gezogen. Besonders weil die Strukturveränderungen plötzlich und unabhängig vom Willen der Mehrheit der ungarischen Bevölkerung erfolgt sind, haben sie die Lebensgewohnheiten und die sozialen Verhältnisse erschüttert und umgestaltet. Deshalb ist es unvermeidlich, wenn auch nur kursorisch, auch die Wirtschaftsentwicklung und die mehrfachen Transformationen des politischen Systems zu überblicken.

Das eigentliche Thema dieser Untersuchung bezieht sich auf die Religion und die Kirche. Sagt man in Ungarn »die Kirche«, so denkt ein jeder an die katholische. Sie ist die Kirche der Mehrheit und war lange Zeit die Kirche der Machthaber in Wien. Es wäre aber irrig, zu vergessen, dass in der ungarischen Hälfte des Habsburgerreiches große orthodoxe Bevölkerungsteile lebten, vor dem Ersten Weltkrieg nahezu ein Fünftel der gesamten Population. Seit der Reformation stellte die reformiert-calvinistische Kirche 14 bis 15 %, die lutherisch-evangelische Kirche sieben bis 8 % aller Bürger des Landes. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind auch kleinere Religionsgemeinschaften und Freikirchen/Sekten in Ungarn präsent. Ihr





Bevölkerungsanteil ist im 20. Jahrhundert von 0,1 % auf über 1 % der Bevölkerung gestiegen. Seit der Wende hat sich weniger ihre Zahl, sehr wohl aber ihr politisches Gewicht vergrößert.

Weil sie in den nationalen Minderheiten nicht vertreten sind, verstehen sich die Reformierten als die »ungarische Religion« – im Gegensatz zum Katholizismus, welcher historisch auch bei den deutschen und slowakischen Minderheiten stark vertreten, vor allem aber die Religion der »fremden« und zeitweise verhassten österreichischen Herrscher war. Die nationale Idee und der Nationalismus wurden besonders von den Reformierten hochgehalten. Bei der Vielfalt und bei dem unterschiedlichen Beitrag der Konfessionen zur Gesellschaft und Kultur Ungarns und bei dem Nachwirken vorangegangener Ereignisse ist es unvermeidlich, historische Entwicklungen nachzuzeichnen.

21

2.1. Grunddaten

Flächenmäßig ist Ungarn ein relativ kleines Land (93 000 km²) Mitteleuropas. Unter den 44 Ländern Europas steht es an der 17. Stelle. Es ist umgeben von Österreich, der Slowakei, der Ukraine, Rumänien, Serbien, Kroatien und Slowenien. Ungarn ist ein kontinentales Land, ohne direkten Zugang zum Meer. Im Zentrum des Landes liegt die ungarische Großebeene. Ansonsten ist das Land von niedrigen Bergen durchzogen. Zwei große Flüsse, die Donau und die Theiß fließen durch das Land. Der Balaton, in der Mitte des Landes, ist einer der großen Binnenseen Europas.

Gemessen an seiner Bevölkerungszahl gehört Ungarn mit seinen gegenwärtig zehn Millionen Einwohnern zu den mittelgroßen Ländern Europas, zusammen mit den etwa gleich großen Ländern Belgien, Griechenland, Portugal oder Tschechien. Die Bevölkerungszahl beträgt 10 116 742 (1. Januar 2004). Die Bevölkerungsdichte liegt bei 110 Personen pro Quadratkilometer. Budapest hat zwei Millionen Einwohner und ist damit die zehntgrößte Hauptstadt Europas (*Molnár 1999*).

Das historische Reich Ungarn in der Zeit zwischen 1867 und dem Ersten Weltkrieg, als Osthälfte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, hatte 1910 (zusammen mit dem halbautonomen Kroatien) 20 886 487 Einwohner. 45,5 % des ungarischen Teils dieses Vielvölkerstaates gehörten nationalen



TABELLE 1: Die Zahl der Mitglieder der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Ungarn nach den Volkszählungsdaten zwischen 1930 und 2001.

Religions- gemeinschaften	1930		1941		1949		2001	
Katholiken	5 832 238		6 353 054		6 488 755		5 558 961	
davon: Römisch-Katholisch		5 631 146		6 119 218		6 240 399		5 289 521
Griechisch-Katholisch		201 092		233 836		248 356		268 935
Reformiert (Calvinisten)	1 813 144		1 934 853		2 014 718		1 622 796	
Evangelisch (Lutheraner)	533 846		557 193		482 157		304 705	
Unitarier	6266		8465		9449		6541	
Baptisten	9399		17 917		18 879		17 705	
Nazarener	2487						3177	
Adventisten	410						5840	
Methodisten	67						1 484	
Sabbath-Gläubige	61						98	
Anglikaner	247						403	
Andere Protestanten							23 230	
Orthodoxe	39 839		38 317		36 015		15 298	
davon: Russisch-Orthodoxe								3502
Griechisch-Orthodoxe								2473

Minderheiten an. (16,1 % Rumänen, 10,7 % Slowaken, 10,2 % Deutsche, 3,0 % Serben, 1,1 % Kroaten und 1,7 % andere Nationalitäten.) Die Mehrheit war römisch- oder griechisch-katholisch (1910: 49,3 und 11,0 %). Die zweitgrößte Religion war die reformierte (1910: 14,3 %), gefolgt von den Orthodoxen (1910: 12,8 %). Der Anteil der Lutheraner betrug zur gleichen Zeit 7,1 %, der Anteil der Bevölkerung jüdischen Glaubens 5,0 %.

Die Zahl kleinerer Religionsgemeinschaften stieg sehr langsam und erst nach 1945 etwas schneller an, blieb aber zunächst auf wenige Richtungen beschränkt (Tab. 1). Veränderungen zeichneten sich hier erst Ende des

20. Jahrhunderts ab. Allerdings sind die Volkszählungsdaten nur begrenzt aufschlussreich. Vor 1945 wurden die Anhänger einer offiziell nicht anerkannten Religionsgemeinschaft entweder in jene Konfession eingereiht, in der sie getauft wurden, oder sie wurden als Konfessionslose gezählt. Außerdem schlossen sich 2001 viele kleine Religionsgemeinschaften einem Boykott der Volkszählung an, ihre Angehörige sind also unter den Antwortverweigerern zu finden. Die Gesamtmitgliederzahl der Kleinkirchen (so die offizielle Bezeichnung in Ungarn), darunter die der Orthodoxen Kirchen, der Freikirchen, der neo-protestantischen Sekten, der östlichen und

Religions- gemeinschaften	1930		1941		1949		2001	
Rumänisch-Orthodoxe							5598	
Serbisch-Orthodoxe							1914	
Bulgarisch-Orthodoxe							508	
Andere Orthodoxe							1303	
Andere Christen							23937	
Juden	444552		400760		133861		12871	
Sonstige Gottgläubige	291						4287	
Gläubige des Ewigen Weltgesetzes							7736	
Sonstige					7156		1544	
Konfessionslos	1959		3841		12287		1483369	
Unbekannt, verweigert die Antwort	303		1674		1522		1104333	
Bevölkerungszahl	8685109		9316074		9204799		10198315	



der dem New Age angehörenden Religionsgemeinschaften sowie der früheren ungarischen Religion, übersteigt nach übereinstimmenden Schätzungen gegenwärtig nicht die Hunderttausendmarke.

Die Bezeichnung Ungarn bezog sich zu verschiedenen Zeiten auf unterschiedliche geografische Räume. Von der Landnahme der Ungarn im 9. Jahrhundert an wird im Land selbst und in der ungarischen Sprache mit dem Namen Ungarn (Hungaria, Magyarország) eine größere Einheit, die Gesamtheit des Karpatenbeckens – einschließlich des römischen Pannoniens – bezeichnet, also zusätzlich zum gegenwärtigen Ungarnland auch die gegenwärtige Slowakei, die Karpatoukraine, Siebenbürgen, Nordserbien (Batschka, Wojwodina), kleine Streifen aus Nordkroatien und Nordslowenien sowie das heutige österreichische Burgenland. Gelegentlich wird Ungarn mit den vom ungarischen König regierten »Ländern der Heiligen Krone« (des Heiligen Stephan) verwechselt, wozu seit 1091 auch Kroatien gehörte. In den Friedensverträgen nach dem Ersten Weltkrieg wurden große Gebiete von Ungarn abgetrennt, wo sich selbständige Staaten konstituiert oder solche mit ethnisch verwandten benachbarten Gebieten Staaten gebildet haben. Um die Differenz zwischen dem historischen Vielvölkerstaat des Königreichs Ungarn und dem gegenwärtigen Ungarnland festzuhalten verwenden manche Sprachen zwei unterschiedliche Namen für die beiden Staatsgebilde (»Uhorsko« für das historische, »Mad’arsko« für das gegenwärtige Ungarn im Slowakischen). Das Geschichtsdenken der Gesellschaft Ungarns vollzieht diese Differenzierung wenig, sondern besteht auf der Kontinuität der gegenwärtigen Kultur mit dem historischen Erbe. Es wird lediglich in diesen Fällen zwischen Groß-Ungarn und Rumpf-Ungarn unterschieden, wenn die Veränderungen nach dem Ersten Weltkrieg oder die Lebensbezüge der Auslandsungarn angesprochen werden.

Historisch gesehen war Ungarn ein typisches Agrarland, nicht zuletzt weil die Habsburg-Administration eine Industrialisierung zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert verbot und gegebenenfalls auch mit Waffengewalt behinderte. Die Zwischenkriegszeit hat keine wesentliche Veränderung in der Wirtschaftsstruktur gebracht, sehr wohl aber der Kommunismus mit seiner forcierten Industrialisierung und Urbanisierung. Nachdem die Arbeitskräfte bereits während des Kommunismus aus der Landwirtschaft in die Industrie und in den Dienstleistungssektor umgeleitet wurden, und nachdem bereits in den 80er Jahren mit dem Aufbau einer marktorientierten und in den internationalen Handel eingebundenen Wirtschaft begon-





nen wurde, bleiben die durch die Wende verursachten wirtschaftlichen Erschütterungen in erträglichem Ausmaß. Die Arbeitslosenrate ist zwar vorübergehend auf 9,8 % (1992) und sogar auf 10,2 % (1995) gestiegen, doch bald wieder gesunken und liegt in den letzten sechs bis acht Jahren tiefer als in den meisten Staaten Europas (2003 bis 2005: 5,6 %) (Nemzetközi 2004).⁶

Es gibt einige demografische Besonderheiten, die das Land charakterisieren. Die Selbstmord- und Scheidungszahlen waren bekanntlich überall in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie seit über 100 Jahren außerordentlich hoch. Ungarn stand dabei an der Spitze. Besonders seine protestantische Bevölkerungshälfte war auch wegen der historisch sehr frühen gesellschaftlichen Billigung der Familienplanung und des Einkind-Systems bekannt. Dieses wurde als bewusste und zu einer festen sozialen Institution gewordene Praxis der Vergrößerung des Familienbesitzes durch die Zusammenlegung der Besitztümer beider Elternteile angewandt. In calvinistischen Gegenden ist die Lebens- und Familienplanung vollständig dem Drang nach wirtschaftlichem Erfolg und der Vermögensvermehrung untergeordnet worden. Diese geschichtliche Hypothek hat auch in den Entwicklungen der Nachkriegszeit eine gewisse Rolle gespielt. Dazu kommen die Folgen des sozioökonomischen Wandels. Seit Mitte der 80er Jahre nimmt die Bevölkerung Ungarns ab. (Der Fruchtbarkeitskoeffizient, der besagt, wie viele Kinder eine Frau im Laufe ihres Lebens voraussichtlich zur Welt bringen wird, lag im Jahr 2004 bei 1,3, in gleicher Höhe mit Deutschland.)

Die kulturelle Position Ungarns wurde über lange Zeit durch die sprachliche Isolierung bestimmt. Jedoch konnten sprachliche Barrieren durch die Musik überbrückt werden. Haydn verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Ungarn, Beethoven einige Jahre. Hinsichtlich seiner Kultur wurde Ungarn am ehesten durch seine Komponisten (Franz Liszt, Béla Bartók, Zoltán Kodály, Franz Lehár, Emmerich Kálmán u. a.) und erst in neuester Zeit durch seine Schriftsteller (Sándor Máray, Péter Eszterházy, Imre Kertész) bekannt. Unter den mehr als 700 Nobelpreisträgern der Welt sind 13 Wissenschaftler oder Künstler ungarischer Abstammung, von denen aber nur zwei Personen ihre Auszeichnung für eine in Ungarn erbrachte Leistung erhielten.

6| In vergleichenden internationalen Statistiken werden allerdings etwas höhere Zahlen ausgewiesen.





2.2. Die prägende frühere Geschichte

Die Ungarn, zusammen mit den Vorfahren der späteren Finnen, Esten und manchen nordsibirischen Kleinvölkern, haben ihre früheste Geschichte an den Hängen des Urals in losem Stammesverband verbracht. Die finno-ugrische Sprachgemeinschaft splitterte in den ersten Jahrhunderten nach Christus auf. Manche Gruppen zogen gegen Norden, andere gegen Süden. Zu den letzteren gehörten die zukünftigen Ungarn, die anschließend mehrere Jahrhunderte nördlich vom Schwarzen Meer unter Turkvölkern lebten. In einer letzten Welle der Völkerwanderung brachen sie schließlich im 8. Jahrhundert auf und gelangten noch Ende dieses Jahrhunderts in das Karpatenbecken. Ihre Sprache trennte sie von der spärlichen autochthonen Bevölkerung und auch von den slawischen, romanischen und germanischen Nachbarn und im Allgemeinen von den Kulturen in Europa. Diese Barriere, wie auch die Erinnerung an die asiatische Herkunft, bleiben bis heute wesentliche Bestandteile des ungarischen Selbstverständnisses (*Bogyay 1990, Fischer, Gündisch 1999, Hóman, Szekfű 1935, Pach 1978*).

Zur Zeit der Landnahme der Ungarn lebte im nordwestlichen Teil des Landes eine dünn gesäte slawische Population ohne eine staatliche Organisation im heutigen Sinne. Das Großmährische Reich und andere frühslawische Staatsgebilde konnten jeweils weniger als ein Jahrhundert lang ihre Herrschaft in westlichen Regionen des Karpatenbeckens geltend machen. Ihre politische Ordnung dürfte sich hier auf gelegentlichen Steuereinzug beschränkt haben. Zeichen einer dauerhaften Siedlungsstruktur oder gar einer Verwaltungsorganisation sind der Nachwelt nicht erhalten geblieben. Kirchlich trafen hier, unmittelbar vor der Ankunft der Ungarn, byzantinische (Kyrillos und Methodios) und – von Salzburg und Passau gelenkt – westkirchliche Missionierung aufeinander. Ost und West begegneten sich und konkurrierten miteinander im dünn besiedelten ost-mitteleuropäischen Raum. In dieses Spannungsfeld gelangten im 8. Jahrhundert die Ungarn. Ihre zahlenmäßige Stärke erlaubte eine flächendeckende Aufteilung und Besiedlung des Karpatenbeckens. Die administrative Aufteilung des Landes war 896 abgeschlossen. Die kirchliche Einteilung folgte ein Jahrhundert später.

Mehr als ein Jahrhundert hindurch behielten die Ungarn ihre mitgebrachte heidnische, schamanistische Religion, welche in manchen Landes- teilen auch nach der Christianisierung des Landes verborgen noch einige





Zeit weiterlebte. Die erste Jahrtausendwende hat einen grundsätzlichen Richtungswechsel gebracht. Der 996 eingesetzte und bereits christlich gewordene König Stephan I. hat vom Papst Sylvester II. die Königskrone erbeten und erhalten. Damit ist Ungarn nicht als Lehensgebiet des deutsch-römischen Kaisers, sondern als ein selbstständiges Königreich vom Papst anerkannt und bestätigt worden. Stephan I., der bald als Heiliger Stephan geehrt wurde, hat ein für damalige Zeiten modernes Staatswesen geschaffen. Sein nach bayerischem Muster ausgearbeitetes Gesetzbuch schuf die Grundlage für Gesetzlichkeit. Durch die Aufteilung des Landes in Komitate (d. h. Landbezirke, die später mit einer regionalen Autonomie ausgestattet wurden) und Diözesen sowie durch die Stiftung mehrerer Benediktinerklöster ist eine politische und geistige Verwaltungsstruktur entstanden. Die Entscheidung, für jeweils zehn Dörfer eine Kirche zu errichten und alle Erwachsenen – außer den Bewegungsunfähigen und den Feuerhütern – mindestens einmal im Monat zur Teilnahme am Gottesdienst zu verpflichten, institutionalisierte die christliche religiöse Praxis für das gesamte Volk. Für seine missionarische Tätigkeit hat er vom Papst den Titel eines »apostolischen Königs« erhalten.

Die katholische Kirche ist in Ungarn von den ersten Augenblicken an keine rein religiöse Institution gewesen, sondern Keimzelle des Bildungswesens und der Sozialfürsorge. Über die Schriftkundigkeit der Kleriker schuf sie die Grundlage der staatlichen Bürokratie und Archivierung und war der wichtigste Träger der westlichen Kultur. Auf die Benediktiner folgten, nur wenige Jahre nach deren Gründung, die Zisterzienser und später auch andere Orden. Zusätzlich zu der geistigen Kultur haben sie landwirtschaftliche Neuerungen und Bautechniken eingeführt und vor Ort weiterentwickelt. Wirtschaftliche und kulturelle Innovationen kamen in dieser Zeit vor allem über die katholische Kirche sowie von ihr selbst nach Ungarn. Für ihre religiösen und profanen Tätigkeiten, und um ihre Zentren, Institutionen und Niederlassungen finanzieren zu können, erhielten die Bischöfe und die Klöster reiche königliche Schenkungen. Kirche und Staat, Religion und Politik haben sich in Ungarn in engster Symbiose entwickelt.

Im 12. und 13. Jahrhundert haben die militärische Bedrohung und der Bevölkerungsdruck vom Osten her zugenommen. Ungarn ist sich seiner Grenzlage bewusst geworden. Deutsche Siedler wurden ins Land gerufen, um die Südostgrenze in Siebenbürgen zu sichern. Rumänische Hirten sicherten vom Süden und auch von Nordosten nach Ostungarn. Nachzügler



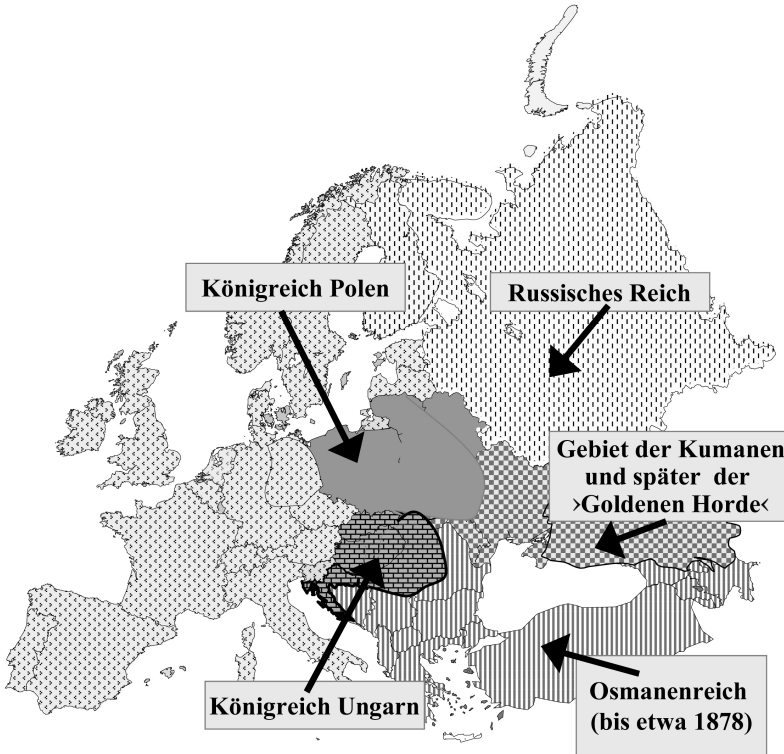


der Völkerwanderung haben die Ostgrenzen gefährdet, sind aber auch als Siedler im Land akzeptiert worden, wo sie bald assimiliert wurden. Den Tatarensturm (1241) hat der junge Staat nur mit Mühe überlebt. Friedlicheren Nachbarn gegenüber hat der Schutz durch die Karpaten Ungarn Sicherheit gewährt. Die politischen Entwicklungen im Kiewer Rus und im Herrschaftsbereich der Kumanen und der Goldenen Horde östlich der Landesgrenzen sowie die osmanische Expansion am Balkan haben Ungarn vor dem 15. Jahrhundert darum nur wenig berührt. Die Bergkette der Karpaten, die geografische Grenze nach Osten, ist für ein Jahrtausend auch eine politische und kulturell-religiöse gewesen. Ungarn war Teil eines westchristlich definierten Europas in ausdrücklicher Abgrenzung vom orthodoxen und islamischen Osten. Huntington meint sogar, Europas Grenze sei mit der Grenze der westchristlichen Kultur identisch und verlief an den historischen Grenzen der alten Königreiche Polen und Ungarn und durchschnitte somit die gegenwärtige Territorien der Ukraine und Rumäniens (*Huntington 1996*).

Mitte des 15. Jahrhunderts begann das Türkenreich Ungarn ernstlich zu bedrängen. Bereits seit Jahrhunderten hat dieses Reich ganze Völker – wie die Rumänen und Serben – vor sich nach Nordwesten geschoben. 1456 noch hatte der Papst das Mittagsläuten angeordnet, um damit die Christenheit zum Dankesgebet für die erfolgreiche Verteidigung der südlichen Grenzstadt Ungarns, Nándorfehérvár (heute Belgrad), aufzurufen. 70 Jahre später begann das Türkenimperium Ungarn zu überrollen. Für über 150 Jahre ist Ungarn Kriegsschauplatz und Besatzungsgebiet geworden. Ein maßgeblicher Teil der Bevölkerung Mittelungarns wurde in den Kriegsereignissen getötet oder als Sklaven von den Türken verschleppt. Mehr als 400 ehemals blühende Gemeinden sind in dieser Zeit spurlos verschwunden. Die ethnische Grenze im Süden hat sich über 100 Kilometer nach Norden verschoben. Ostungarn konnte sich, in Abhängigkeit von Konstantinopel, als Fürstentum Siebenbürgen halbautonom erhalten. In die im Krieg entvölkerten Dörfer und Städte sind aber zunehmend nichtungarische Bevölkerungsteile eingewandert. Nord- und Westungarn ist unter der Herrschaft der Habsburger zu einer von den Türken kontinuierlich bedrohten, doch auch von durchziehenden österreichischen Heeren immer wieder verwüsteten Pufferzone geworden. Diese Ereignisse prägen nachhaltig das ungarische Geschichtsbewusstsein und die Selbstdeutung. Dem Stolz, Verteidiger Europas und der Christenheit – nämlich dem türkischen Islam



ABBILDUNG 1: Als politisches und kulturelles Gebilde bestand »Zwischeneuropa« ein Jahrtausend hindurch aus den (zu manchen Zeiten fremdbeherrschten) Königreichen Polen und Ungarn.



gegenüber – gewesen zu sein, steht die Enttäuschung gegenüber, in diesem Kampf von Westeuropa keinen nennenswerten Beistand erhalten zu haben. Dass Europa zur gleichen Zeit von Religionskriegen heimgesucht und vom Rausch der Entdeckung der Neuen Welt ergriffen war, und mit den eigenen Problemen zu tun hatte, liegt bereits außerhalb der ungarischen Wahrnehmung.

Die vom 15. Jahrhundert an stattfindende Verschiebung des wirtschaftlichen Schwergewichts Europas vom Mittelmeer zum Atlantik schrieb die geopolitische Landkarte des Kontinents um. Zur gleichen Zeit verlangsamte sich die ökonomische und zivilisatorische Entwicklung in dem von Kriegen geschwächten Ost-Mitteleuropa. Es verlor an Bedeutung im wirtschaftlichen und kulturellen Austausch der westlichen Zivilisation. Den deutschen und österreichischen westlichen Nachbarn und überhaupt West-



europa gegenüber geriet es in eine inferiore, zeitweise in eine fast koloniale Lage. Gezwungenermaßen begann Ost-Mitteuropa einen Eigenweg: innerhalb Europas, doch nicht im Gleichschritt mit Europa.

Diese geopolitischen und sozioökonomischen Tatbestände versuchen Sozialwissenschaftler mit dem Terminus »Zwischeneuropa« zu beschreiben. Damit umschreiben sie die Region der ehemaligen Königreiche Polen und Ungarn, beziehungsweise des nach dem Ersten Weltkrieg neu geordneten Länderensembles (mit Polen, der auch die Karpatoukraine umfassende Tschechoslowakischen Republik, Ungarn, Slowenien, Kroatien, Serbien) (Abb.1).

30

Die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends begann neben den Türkenkriegen mit einer raschen Ausbreitung der Reformation. Ende des 16. Jahrhunderts soll Ungarn zu zwei Dritteln protestantisch geworden sein (*Bucsay 1977, Zoványi 1921*). Die Entwicklung führte in raschen Schritten vom Katholizismus zur lutherischen Deutung, von dort zum Calvinismus und dann weiter zum unitarischen (antitrinitarischen) Glauben, welcher die Göttlichkeit Jesu und die Heilige Dreifaltigkeit verneinte, schließlich zum Sabbatismus, welcher sich nur noch wenig vom jüdischen Glauben unterschied. Bemerkenswert ist, dass sich die Konfessionen im größten Teil des Landes zu einer Koexistenz zusammengefunden haben. In Mittelungarn ist diese von der türkischen Obrigkeit erzwungen worden. In Siebenbürgen hat der Landtag von Torda (1568) für die genannten Konfessionen das Recht auf die freie Wahl der Religion bestätigt. (Andere Religionen waren in der »nation«, also in der Gemeinschaft des Adels und der freien Bürger nicht vertreten. Die Orthodoxie existierte zu jener Zeit ohne eine eigene Kirchenorganisation im Land, sie war lediglich die Religion ostslawischer und rumänischer Leibeigener.) Zu der Zeit der europäischen Religionskriege und der westfälischen Lösung hat sich in Ungarn ein System des konfessionellen Nebeneinanders herausgebildet. Die religiöse Toleranz und die Akzeptanz der Religionsfreiheit sind wichtige und bleibende Bestandteile der ungarischen Kultur geworden, ungeachtet der Protestantenverfolgungen im habsburgischen Teil des Landes und nicht geschmälert dadurch, dass die rechtliche Gleichstellung des orthodoxen Glaubens erst Ende des 18., die des jüdischen Glaubens erst Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt wurde.

Nach einer kurzen religiösen Aufwallung und nach der Entstehung bedeutender protestantischer Bildungseinrichtungen sind auf die Verbrei-



tung des Protestantismus und des konfessionellen Pluralismus eine religiöse Beliebigkeit und Indifferentismus gefolgt. Nicht unschuldig an dieser Entwicklung sind die Habsburger Herrscher gewesen, die eine besondere Deutung des Patronatsrechts durchsetzten, wonach sie als oberste Patronatsherren sich selbst berechtigten, jedwede kirchliche Stelle zu besetzen, wobei dem Papst lediglich ein Recht auf die Bestätigung blieb. Die Pfründen konnten auch ohne kirchliche Bestätigung genutzt werden. Unter dem Vorwand, die Landesverteidigung finanzieren zu müssen, wurden die Benefizien der Bistümer und ganze Abteien säkularisiert. Die Ordensleute flohen oder wurden vertrieben. Proteste der Nuntien und des Papstes haben zu nichts geführt. In diesem Prozess sind unbezahlbare Kulturschätze verloren gegangen. Vor allem aber ist das religiöse Leben zum Erliegen gekommen. Die institutionell verfasste Kirche konnte ihre Aufgaben nicht erfüllen. Die Bischofssitze wurden lange unbesetzt gehalten oder an Laien verpachtet. Die Zahl der Ordensleute sank rapide, sogar in jenen Orden, welche von den politischen Verhältnissen begünstigt wurden. Ein Beispiel sind die Franziskaner, die von den Türken geduldet wurden und sich im türkisch besetzten wie im königlichen (habsburgischen) und auch im siebenbürgischen Landesteil relativ gut behaupten konnten. Dieser Orden hatte im Jahr 1526 in 70 Klöstern 1 500 Ordensbrüder, im Jahr 1534, als das gesamte Land bereits vom Krieg verwüstet war, nur noch 773, und im Jahr 1605 in fünf Klöstern insgesamt 30 Mitglieder (*Hóman, Szekfü 1935: 243*).

Die Gegenreformation hat die Reformation in Nord- und Westungarn im 17. Jahrhundert – mit habsburgischen Waffen und mit dem Elan des Jesuitenordens – größtenteils erfolgreich bekämpft. Die neu gegründete katholische Universität begann mit der Ausbildung einer Bildungselite. Die katholische Restauration hat sich nach der Befreiung Ungarns von den Türken im 18. Jahrhundert bei häufigen Eingriffen der Politik in das kirchliche Leben fortgesetzt. Aus den Eingriffen ist seit Mitte des 18. Jahrhunderts, beginnend in der Zeit der Kaiserin-Königin Maria Theresia und vervollständigt unter Joseph II., die absolutistische, »josephinistische« Praxis entstanden, wonach der Kaiser-König und die Reichsregierung sich zwar nicht in Glaubensfragen, aber sonst in allen Bereichen der Kirche als zuständig gebärdeten. Die Ernennung der Bischöfe und Äbte wurden restlos zum Instrument der Innenpolitik. Kontakte zu Rom wurden staatlicher Kontrolle unterworfen. Wiener Zensoren bestimmten, was in Ungarn über



Religion und Kirche publiziert werden durfte. Die staatliche Reglementierung legte dem religiösen Leben schwere Fesseln an. Die Einschränkung der Autonomie der Kirche gipfelte unter Joseph II. in der Auflösung aller nicht karitativ oder erzieherisch tätigen Orden (und auch von vielen Klöstern dieser Orden). Die Konfiszierung der Ordenshäuser, und das Verschleudern der Klostereinrichtungen, darunter von Bibliotheken und Archiven, haben der Kirche und auch der ungarischen Kultur erneut unermessliche Schäden zugefügt.

Die aufgeklärte absolutistische Monarchie von Joseph II. hat die Autonomierechte Ungarns missachtet. Der König ließ sich nicht krönen (und hieß fortan in Ungarn nur »der König mit dem Hut«). Es wurde von Wien aus regiert. Die Selbstverwaltungsgremien der Komitate und das Nationalparlament wurden übergangen. Im Interesse einer bürokratischen Zentralisierung und Vereinheitlichung wollte Wien die in Ungarn geltende lateinische Amtssprache und die ungarische Umgangssprache durch Deutsch ersetzen. Versuche zur Germanisierung des Staates haben die zweite Hälfte des 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet. Die Ungarn als Individuen und als politische Subjekte sahen sich in ihrer Identität bedroht – just in einer Epoche, als auch in Ungarn eine kulturelle Erneuerung erwachte, Literatur und Kunst aufblühte und große Opfer gebracht wurden (es ist die Zeit der Gründung der Akademie der Wissenschaften, des Nationalmuseums, des Nationaltheaters, vieler Kulturvereine usw.), um diese nationale Kultur auch institutionell abzusichern. Die Aufklärung und der Versuch der die kulturellen Eigenheiten missachtenden politischen Zentralisierung haben den bösen Geist des Nationalismus erweckt. Ungarn hat innerhalb seiner Grenzen das Ungarische als Sprache von Post und Eisenbahn vorgeschrieben und in jeder Hinsicht (mit der Gründung von Schulen und anderen Bildungseinrichtungen) das Ungarische favorisiert. Davon haben sich wiederum die nationalen Minderheiten, damals die Hälfte der Bevölkerung, bedroht gefühlt, ohne aber die nur mit sich selbst beschäftigten Ungarn zum Einlenken bewegen zu können. Diese Spannung führte später zum Zerfall des Reiches.

Die Eingliederung der Kirche in die Bürokratie des Staates und der Geist der Aufklärung haben für die katholische Frömmigkeit weitreichende negative Wirkungen gehabt. Die Lage wurde durch das nationale Erwachen weiter belastet, in welchem Protestanten über ihr gesellschaftliches Gewicht vertreten waren. Dem Reformkurs katholischer Politiker (vor allem





des Grafen István Széchenyi) entgegen hat der revolutionäre Schwung das Land in einen Krieg mit Österreich geführt (unter der Führung von Lajos Kossuth, der lutherisch-evangelischen Glaubens war). Diese Richtung konnte antiösterreichische Ressentiments mobilisieren, welche vor allem im Kleinadel und im protestantischen Ostungarn virulent waren. Weil aber die größtenteils katholische Aristokratie ambivalent zu dieser Entwicklung stand und sowohl die serbische als auch die rumänische Orthodoxie immer eindeutiger eine antiungarische Position einnahm, hat der Freiheitskampf (so die gängige Bezeichnung in Ungarn) von 1848 bis 1849 auch konfessionellen Gegensätzen Raum geboten.

Ungarn hat 1848 seine verfassungsmäßige Freiheit ernst genommen und hat, bei Beibehaltung des Königtums, eine – anschließend vom (Kaiser-) König⁷ bestätigte! – unabhängige Regierung gewählt. Derselbe Kaiser(-König) hat auf diesen Schritt mit einem militärischen Angriff auf Ungarn geantwortet, zuerst mithilfe des kroatischen, dann auch mit der des österreichischen Heeres. Für Ungarn blieb keine Alternative, als die bewaffnete Verteidigung des Landes. Es kam zum Volksaufstand und zu einem ein Jahr andauernden, blutigen Krieg gegen die Invasoren und schließlich zu der durch die Verfassung gebotenen Lösung: zur Entthronisation des Habsburgerhauses. Selbstverständlich konnten der Kaiser und die Reichsregierung diese Lösung nicht akzeptieren. Es blieb bei dem Krieg. Österreich allein erwies sich jedoch als zu schwach, um mit den aufständischen Ungarn fertig zu werden. So hat Franz Joseph II. den russischen Zar Nikolaus I. um Intervention gebeten.

Der ungarische Freiheitskampf, welcher von Österreich nicht bewältigt werden konnte, ist durch ein russisches Heer von einer Million Soldaten niedergeschlagen worden. Österreich übte schreckliche Rache. Viele wurden hingerichtet oder zu einer langjährigen Haft verurteilt, andere sind ins Ausland geflohen. Die politische Klasse ging in »passive Resistenz« – so die übliche Bezeichnung der Zeit zwischen den Jahren 1849 und 1867. Für zwei Jahrzehnte haben Ungarn selbst im eigenen Land keine Aufträge und Ernennungen für Staats- und öffentliche Ämter übernommen. Staatsverträge (darunter auch das Reichskonkordat von 1859) und die Gesetzgebung des

7| Der Herrscher war de jure gewählter König des formal autonomen Königreiches Ungarn und in einer Person Kaiser der habsburgischen Besitztümer. Die Tatsache der Personalunion war für das ungarische Rechtsempfinden und Rechtssystem ohne Belang. Der Kaiser-König hat freilich dynastisch, also über ungarische Nationalinteressen und unabhängig von diesen gehandelt.





Reiches – weil vom ungarischen Parlament nicht angenommen – sind als ungesetzlich angesehen und nicht akzeptiert worden. Bis auf die Gemeindeebene wurde das Land von österreichischen und tschechischen Bürokraten regiert.

In den darauf folgenden Jahren verlor Österreich die Unterstützung Russlands, weil es ihm im Krimkrieg keinen Beistand leistete. Doch erst 1867, mit einem im preußisch-österreichischen (oder »deutschen«) Krieg geschwächten Österreich, konnte Ungarn einen Ausgleich finden. Als Ergebnis entstand 1867 die österreichisch-ungarische Doppelmonarchie, welche den Ungarn fast volle Autonomie gesichert hat und dem Land zu einem fünfzigjährigen wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung verhalf, allerdings nicht zuletzt auf Kosten der landwirtschaftlichen Bevölkerung und der nationalen Minderheiten. Die Krise der Landwirtschaft bewirkte eine massive Auswanderung. Zwischen 1870 und 1913 sind anderthalb Millionen Menschen ausgewandert, überwiegend in die Vereinigten Staaten. Die ungelöste Minderheitenfrage sorgte für zunehmende Spannungen im Land und erwies sich dann nach dem Ersten Weltkrieg als jener Sprengstoff, welcher die K.-u.-K.-Monarchie und selbst Ungarn sprengte.

Dem militärischen Zusammenbruch im Jahr 1918 folgte eine kurze und traurige Episode der kommunistischen Räterepublik in Ungarn. Diese, wie auch die anschließende Vergeltung, haben interne Gegensätze verschärft und viele Menschenleben gekostet. Die Räterepublik vermochte weder einer kurzen tschechoslowakischen Invasion vom Norden noch der vorübergehenden rumänischen Besetzung des Landes Einhalt zu gebieten, noch eine dauerhafte Ordnung etablieren.

Ein fundamentaler Einschnitt in die Geschichte Ungarns ist der Friedensvertrag nach dem Ersten Weltkrieg im Schloss Klein-Trianon bei Versailles (4. 6. 1920). Das tausendjährige Ungarn als politische Wirklichkeit, als Idee und als Selbstverständnis wurde zu Grabe getragen. Die Fläche des neu entstandenen »*Rumpfungarns*« betrug wenig mehr als ein Viertel, die Bevölkerungszahl kaum mehr als ein Drittel der alten Größe. Nationales Selbstbestimmungsrecht ist für Slowaken, Rumänen, Serben und Kroaten, nicht aber für Ungarn gewährt und durchgesetzt worden. Die Landesgrenzen wurden nicht den ethnischen entsprechend gezogen. Den politischen Interessen Frankreichs und Englands sowie der neu entstandenen »Nachfolge«-Staaten Tschechoslowakei, Rumänien und Jugoslawien entspre-





chend⁸ wurden, zusätzlich zu ethnisch gemischten Regionen, Gebiete mit geschlossenen ungarischen Bevölkerungsteilen von Ungarn abgetrennt und den Nachbarn zugesprochen. Eine Volksabstimmung und Grenzkorrektur wurde nur im Fall Österreichs, welches das Burgenland von Ungarn erhielt, ermöglicht. Jeder dritte Ungar geriet in ein für ihn fremdes Land und dort in den Minderheitenstatus.

Trianon (das Wort wird seitdem als Symbol und Bezeichnung der Verkrüppelung Ungarns verwendet) schuf ein nationales Trauma und ernste wirtschaftliche Schwierigkeiten. Die frühere Einheit von Berg und Ebene, Forstwirtschaft, Bergbau und Ackerwirtschaft wurde genauso zerstört wie die Verkehrswege unterbrochen wurden. Kulturdenkmäler aus den ersten sechs Jahrhunderten der ungarischen Geschichte befanden sich größtenteils in den abgetrennten Gebieten, zumal RumpfUngarn sich auf kaum mehr als auf das früher von Türken besetzte und verwüstete Gebiet beschränkte. Das Personal der staatlichen Verwaltung und der Staatsunternehmen Eisenbahn, Post, Zollverwaltung etc., welches bis zum Tag des Friedensvertrages seine Loyalität zu Ungarn nicht aufgekündigt hatte, wurde von den neuen Machthabern aus den Nachbarländern ausgewiesen, konnte aber auch in dem nunmehr Einviertel-Land in der früheren Eigenschaft nicht mehr gebraucht werden. Hunderttausende, meist gebildete Menschen, wurden zu mittellosen Emigranten im eigenen Land. Das Land musste unter radikal veränderten Voraussetzungen neu organisiert werden.

Der Friedensvertrag von Trianon hat seinen Stempel auf die Geschichte der Zwischenkriegszeit gedrückt. Leitgedanken des politischen Denkens dieser Zeit waren der Wunsch nach Revision der Grenzziehungen, Antikommunismus und – angesichts der in Europa weit größten jüdischen Minderheit von 5,9 % und in manchen Städten bis über 20 % der Bevölkerung (im Jahr 1920) – Antisemitismus. Damit waren auch die außenpolitischen Sympathien und Antipathien fixiert. Eine Unterstützung der eigenen Bestrebungen konnten die Ungarn weder von den benachbarten »Nachfolgestaaten«, noch von den Siegern des Ersten Weltkrieges, denen es an der Vernichtung der Österreichisch-Ungarischen Monarchie lag, und auch nicht von Sowjetrußland erwarten. Eine Interessensgleichheit bestand dagegen mit Deutschland, zumindest in der Frage der Revision. Die

8| Französische Quellen belegen eine zusätzliche Rolle der Freimaurerlogen, die bemüht waren das »katholische Staatsgebilde« Österreich-Ungarn zu vernichten. Vgl. *Fejtő* 1993.





deutsche Unterstützung brachte vorübergehend Erfolge. Um den nachbarschaftlichen Zwist mit Ungarn in der Grenzfrage zu beenden, erbat die Tschechoslowakei im Protokoll vom 26. 10. 1938 die Entscheidung Deutschlands und Italiens. Die Außenminister der beiden Länder sprachen im Ersten Wiener Schiedsspruch (in tschechoslowakischer Sprachversion: Wiener Diktat) vom 2. November 1938 die mehrheitlich ungarisch bewohnten Gebiete der Südslowakei Ungarn zu. Nach einem gemeinsamen Antrag Rumäniens und Ungarns vom 29. Oktober 1940 ist Nordsiebenbürgen mit seiner starken ungarischen Mehrheit von den Außenministern Deutschlands und Italiens (im Zweiten Wiener Schiedsspruch vom 30. Oktober 1940) Ungarn zugesprochen worden. Zusätzlich dazu hat Ungarn die zum Teil von Ungarn bewohnte und nach dem Zerfall der Tschechoslowakei in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts staatspolitisch herrenlos gewordene – weil weder staatsrechtlich noch historisch je der Slowakei angehörende – ehemals ungarische Karpatoukraine (westlich der Karpaten) besetzt. Ebenso verleibte sich Ungarn nach dem deutschen Überfall auf Jugoslawien die Batschka (heute Wojwodina) ein, die gleichfalls einen starken ungarischen Bevölkerungsanteil hat. Die Revisionspolitik schien vorübergehend von Erfolg gekrönt. Die Friedensverträge nach dem Zweiten Weltkrieg haben aber die Vorkriegssituation wiederhergestellt.

Das autoritäre System der Zwischenkriegszeit hat sich als »christlich« bezeichnet, in eindeutiger Distanznahme zu dem jüdischen Bevölkerungsanteil, welcher in seiner großen Mehrheit im 19. Jahrhundert eingewandert ist und rasch Schlüsselpositionen in Wirtschaft und Bildung errang (mit 42,9 % Beteiligung aller Beschäftigten im Handel, 29,3 % der Angestellten im Bank- und Kreditwesen, 49,2 % aller Advokaten, 31,7 % der Ingenieure und gleichfalls 31,7 % der Journalisten usw.). Eine innerlich in höchstem Maß verunsicherte und erschütterte Gesellschaft fühlte sich bedroht von einer so erfolgreichen Minderheit (*Gyurgyák 2001*). Von dieser Schwäche aus wurde das Numerus-clausus-Gesetz erlassen (GA XXV/1920), welches die Beteiligung der Bürger jüdischen Glaubens an der Hochschul- und Universitätsbildung auf 90 % ihres Bevölkerungsanteils maximierte. Bereits zu einer Zeit hoher Arbeitslosigkeit und einer zunehmenden Abhängigkeit von Hitler-Deutschland folgten die beiden »Juden-Gesetze«, nach denen unter den Mitgliedern der Presse-, Anwalts-, Ingenieur- und Ärztekammer und der Geschäfts- und Handelsangestellten der Anteil israelitischer (oder nach dem 1. Oktober 1919 aus dem Judentum konvertierter) Bürger die 20 %





(GA XV/1938), bzw. nach dem zweiten Gesetz die Sechs-Prozent-Grenze (GA IV/1939) nicht übersteigen durfte. Das zweite »Judengesetz« schränkte die Bürgerrechte der »Juden« in vielen weiteren Bereichen drastisch ein, wobei unabhängig von der aktuellen Konfession all jene als »Juden« gezählt wurden, von denen mindestens ein Elternteil oder zwei Großeltern jüdischen Glaubens waren. Eheschließungen zwischen »Juden« und »Nichtjuden« wurden im dritten »Judengesetz« (GA XV/1941) verboten.

Nach der Bombardierung der damals oberungarischen, heute slowakischen Stadt Kassa (slowakisch »Kosice«, deutsch »Kaschau«), hat Ungarn der Sowjetunion den Krieg erklärt (27. Juli 1941). Trotz des gewaltigen deutschen Drucks konnte jedoch die Gettoisierung und Deportierung der Juden bis 1944 hinausgezögert und das Land für viele Flüchtlinge aus den Nachbarstaaten, vor allem aus Polen, zum Asyl werden. Nach einem erfolglosen Versuch, sich von Hitler-Deutschland abzusetzen, wurde Ungarn am 19. März 1944 von der Wehrmacht besetzt. Der Abtransport der Juden begann sofort, mit der bereitwilligen administrativen und technischen Hilfe der ungarischen Behörden. Etwa 300 000 Menschen haben ihr Leben bei der Verschleppung oder in den Konzentrationslagern verloren. Vielleicht haben die meisten Ungarn das Geschehen lange gar nicht erfasst. Vielleicht hat die Konfrontation mit dem Kommunismus alles andere verdrängt. Jedenfalls ist diese grässliche Phase der Geschichte im ungarischen Denken bis heute nicht verarbeitet. Ein Grund dafür ist die Unterbindung jeder freien Öffentlichkeit im Kommunismus. Ein anderer Grund war die starke Beteiligung der zuvor Verfolgten am Machtapparat des entstehenden totalitären Systems. Der Antisemitismus hat dadurch zusätzliche Nahrung erhalten.

Der letzte König Ungarns hat 1918 abgedankt, doch Ungarn ist ein Königreich geblieben. Dem Friedensvertrag und dem Verlust seiner Außengebiete musste Ungarn sich beugen, hat es aber innerlich nicht akzeptiert. Es versuchte gewissermaßen, die Vergangenheit zu verewigen. Diese anachronistische Orientierung an die Tradition hat abrupt ein Ende gefunden, als Ungarn, Verlierer des Zweiten Weltkrieges, von der Roten Armee besetzt und von den Siegermächten der Sowjetunion zugeschanzt wurde. Mit dem Verlust der Unabhängigkeit ist auch die Möglichkeit verloren gegangen, die eigene Geschichte in der kommenden Zeit selbst zu bestimmen. Das Geschick der Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg ist weltpolitisch vor allem in Moskau bestimmt worden (Berend 1996).





2.3. Die Zeit des Kommunismus

Bei der Beurteilung des Jahres 1945 scheiden sich die Geister. Die deutsche Besetzung Ungarns trug beängstigende Aussichten, hatte aber zunächst für die große Mehrheit der Bevölkerung keine sichtbaren negative Konsequenzen. Der Krieg mit all seinen Gräueln kam mit den Russen. So ist es verständlich, dass ein seither oft wiederholter Slogan den Einmarsch der Roten Armee mit dem Tatarensturm und mit der türkischen Besetzung des Landes gleichsetzt. Für die zahlenmäßig wenigen, doch bald einflussreichen Verfolgten dagegen brachte 1945 zweifelsohne die Befreiung. In den kommunistischen Jahrzehnten war »Befreiung« die offizielle Bezeichnung für die Eroberung Ungarns durch die Sowjetarmee. Diese Differenz spaltet auch seither das Geschichtsbild und die Identität der Ungarn und lässt auch globale Orientierungen nicht unbeeinflusst. Der Staatssozialismus versuchte die nationale Geschichte zu desavouieren, die Vergangenheit als eine Zeit der Ausbeutung und der Rückständigkeit darzustellen und die eigene Prophetie der Modernisierung dagegen zu setzen. Bestimmte Gruppen haben sich dieser Deutung von ihren Erfahrungen her, andere einfach zufolge der wirksamen Indoktrination angeschlossen. Nichtsdestoweniger beruft sich die Mehrheit der ungarischen Gesellschaft selbstbewusst und unbekümmert auf die nationale Geschichte. Im Einklang mit dem traditionellen Geschichtsbild dominiert in großen Teilen der Gesellschaft eine europäische und vor allem deutsche Orientierung. In einem anderen kleineren, aber einflussreichen Teil der Bevölkerung hegen die Menschen Misstrauen gegen Europa und den deutschen Einfluss und sind geneigt, die USA zu idealisieren und zum Orientierungspunkt zu wählen.

1945 hat jedenfalls für Jahrzehnte eine neue Zeitrechnung begonnen. Die ausdrückliche Absicht der neuen Machthaber bestand darin, mit der Vergangenheit zu brechen und etwas nie Dagewesenes zu errichten. In vielen Bereichen ist das sichtbar geworden. Eine erste Nachwirkung der Kriegsereignisse und der Grenzveränderungen führte zu großen erzwungenen Bevölkerungsbewegungen. Aus Jugoslawien und der Sowjetunion sind 70 000, aus Rumänien 130 000 Menschen nach Ungarn geflohen. Nachdem die Benes-Dekrete auch die ungarischen Bürger der Tschechoslowakei ihrer Bürgerrechte beraubten und ein völkerrechtlich illegitimer erster Schub der Deportierung der Ungarn aus der Slowakei einsetzte, wurde zwischen Ungarn und der Tschechoslowakei ein Abkommen über den Bevöl-



kerungsaustausch abgeschlossen. Im Endergebnis haben 90 000 Slowaken Ungarn – den tschechoslowakischen Versprechen über Besitzzuteilung folgend – freiwillig verlassen, wohingegen 130 000 Ungarn aus der Slowakei nach der Enteignung ihrer Besitztümer nach Ungarn abgeschoben wurden. Aus Ungarn sind etwa 250 000 Ungarndeutsche vertrieben worden. Gegen die Vertreibung der Ungarn aus der Slowakei und der Deutschen aus Ungarn hat im Land lediglich die katholische Kirche protestiert.

Ein Grundproblem der Zwischenkriegszeit bestand in Ungarn in der Dominanz der Agrarwirtschaft. Diese war unterentwickelt, von Großgrundbesitz beherrscht und bot großen Teilen der Landbevölkerung nur Saisonarbeit. Mit Anspielung auf die Besitzlosen und Kleinbauer sprachen Kritiker vom »Land der drei Millionen Bettler«. Anders als in den Nachbarländern widerstand das Establishment, darunter die katholische Kirche, hartnäckig einer Landreform. Hunderttausende haben die Lösung in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts in der Auswanderung gesucht. In der Zwischenkriegszeit wuchsen die Not und damit die soziale Spannung (*Gyáni, Kövér 1998*). Als 1945 die Sowjetarmee vorrückte, begannen die Kommunisten mit dem Aufteilen des Großgrundbesitzes (*Valuch 2001, 2004*). Die illegalen Landbesetzungen wurden später nachträglich für legal erklärt. Die Größe des für einen Eigentümer genehmigten Landbesitzes wurde in mehreren Schritten minimiert, mit immer niedrigeren Grenzen. Ein jahrhundertalter Traum der Bauernschaft ist in Erfüllung gegangen. Die Größe der einzelnen Höfe von zwei bis fünf Hektar reichte jedoch höchstens für eine karge Subsistenzwirtschaft aus. Ökonomisch gesehen erwies sich die so konzipierte Aufteilung des Bodens als eine Sackgasse.

Die Kommunisten besaßen in Ungarn vor und in 1945 keine nennenswerte Basis. Die ersten Wahlen brachten einen überwältigenden Sieg der rechtskonservativen »Kleinlandwirte Partei«. Vor der Unterzeichnung des Friedensvertrages (1947) besaß aber die Alliierte Kontrollkommission die Hoheitsrechte. Nach den Vereinbarungen von Jalta und Teheran wurden die Alliierten von der Sowjetunion vertreten. Das Innenministerium und damit die Aufsicht über die Staatspolizei musste, ungeachtet der Wahlergebnisse, auf Befehl der sowjetischen Besatzer der KP überlassen werden. Durch diesen Schachzug ist falschen Anschuldigungen, Konzeptions- und Schauprozessen das Tor geöffnet worden. Viele wurden angeklagt, verhaftet, verurteilt, auch hingerichtet. Andere verschwanden einfach und fanden sich in Sibirien wieder. Wieder andere, darunter auch der Staatspräsident,



mussten in den Westen fliehen. Jede organisierte Opposition schmolz dahin. Auf einer anderen Ebene begann die KP ihre »Salamitaktik«, welche immer die jeweils oberste dünne Schicht der etwas Besitzenden oder politisch einigermaßen Einflussreichen als »Volksfeinde« attackierte und kriminalisierte. Nachdem diese enteignet, verurteilt und zu Außenseitern gemacht wurden, konnte man sich die nächste Gruppe vornehmen. Eine erste Gruppe der Verbände und Organisationen ist noch von sowjetischen Militärbehörden verboten worden. Die Zerschlagung der Zivilgesellschaft ist von den Kommunisten vollendet worden. Die letzten Hindernisse der totalen Machtausübung waren die Kirchen, vor allem die katholische. Die beiden protestantischen Großkirchen konnten 1948 in die Knie und zu »Vereinbarungen« mit dem Staat gezwungen werden. Die katholische Kirche war zäher. Erst nach dem Schauprozess gegen Fürstprimas Joseph Mindszenty, nach der Verstaatlichung der kirchlichen Schulen und Krankenhäuser, nach der Auflösung der Orden und der vorübergehenden Deportierung von Tausenden von weiblichen und männlichen Ordensangehörigen konnte im Jahr 1950 eine »Vereinbarung« zwischen dem Staat Ungarn und der katholischen Kirche des Landes erzwungen werden. Nichtsdestoweniger blieben die Kirchen auch weiterhin Institutionen, welche nicht restlos vom totalitären Staat vereinnahmt werden konnten.

Der kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1948 folgte bald die innerparteiliche Abrechnung mit dem nationalen Flügel der KP. Von da an herrschte der Moskau-Flügel bis zum Tod Stalins (1953) uneingeschränkt. Nachdem die Besitzerklasse, die breite Adelsschicht und Personen des früheren öffentlichen Lebens enteignet, ihres ehemaligen Klassenstandes beraubt und zu Parias gemacht (nach damaligem Sprachgebrauch »deklassiert«) wurden, sind Zehntausende als unbequem empfundene – das heißt den Kommunisten nicht Beifall klatschende Bürger – angeklagt, verschleppt und deportiert worden. In dem Zehnmillionenland sind zwischen 1950 und 1952 358 173 Menschen rechtskräftig verurteilt, 44 200 Personen ohne Gerichtsverfahren interniert und 12 704 Menschen, gleichfalls ohne irgendeine legitime Begründung, aus Budapest (und eine weitere Anzahl von Menschen aus Provinzstädten) deportiert worden (*Horváth 1992: 67*). Selbst der reguläre Kirchgang war Grund genug, um auf die Liste der Verfolgten zu kommen. Die Angst beherrschte das Land.

Nach Befestigung der totalen Macht begann die Regierung, der marxistischen Ideologie und auch dem sowjetischen Beispiel folgend, mit dem



Aufbau einer leistungsfähigen Schwerindustrie, ungeachtet der Tatsache, dass Ungarn kaum über Rohmaterialien verfügte. Die Industrialisierung führte jedenfalls zu der allmählichen Herausbildung einer partei- und industrieabhängigen »Arbeiterklasse«. Die zeitgleich erfolgte »Sozialisierung der Landwirtschaft«, also die erzwungene Zusammenfassung (faktisch Enteignung) der zum Teil gerade erst entstandenen Privatwirtschaften in landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften, erschütterte das Dorfleben und bewegte viele in die Industrie.

Nach dem Tode Stalins 1953 folgten eine Auflockerung des Totalitarismus und eine kurze bauernfreundliche Periode. Die allgemeine Unzufriedenheit mündete trotzdem in Protesten, Streiks und schließlich, im Herbst 1956, in den Aufstand. Er wurde von sowjetischen Panzern niedergewalzt. Die Ungarn, die sich bis dahin von westlichen Propagandasendern gängeln ließen und bei ihrem Aufstand auf westliche, amerikanische Hilfe rechneten, wurden enttäuscht. In Unkenntnis der Vereinbarungen der Großmächte von Jalta und Teheran über die Aufteilung Europas hat man in Ungarn bis November 1956 allgemein angenommen, dass die Sowjetherrschaft ein kurzes Provisorium sei. Jeden Tag wartete man auf ihr Ende. Schutz suchte man in persönlichen, freundschaftlichen, gemeinschaftlichen Beziehungen. Das Ausharren bei alten gesellschaftlichen Vorstellungen, Idealen und Lebensstrategien wurde durch die Hoffnung bestärkt, dass dafür nur noch eine kurze Zeit hindurch Opfer erbracht werden müssen. Diese Situationseinschätzung brach mit der Niederschlagung der Revolution zusammen. Erst dann hat man die eigentliche Wucht des Sowjetsystems und manche weltpolitische Zusammenhänge erkannt. Die neue Einsicht schuf eine tiefe Krise. Nach der Enttäuschung und dem Schock wegen der Niederlage der Revolution von 1956 steuerte der Grossteil der Gesellschaft eine Strategie der zumindest scheinbaren Anpassung an. Man arrangierte sich mit dem System und versuchte gleichzeitig, sich von innen gegen das System durchzusetzen.

Zur selben Zeit haben bedeutende Bevölkerungsbewegungen stattgefunden. Hunderttausende Menschen emigrierten, allein zwischen Oktober 1956 und Mai 1957 haben 200 000 Menschen das Land verlassen. Ihre Zahl steigerte sich in den darauf folgenden Jahrzehnten mit jährlich 8 000 bis 10 000 Personen. Zwischen 1953 und 1992 haben 350 000 Menschen das Land illegal verlassen. Die Zurückgebliebenen waren traumatisiert. Zur gleichen Zeit sind aber etwa 270 000 Menschen eingewandert, vor allem



aus den sich als verfolgt empfindenden ungarischen Minderheiten der Nachbarstaaten.

Die Revolution von 1956 und deren Niederschlagung hat auch das Verhältnis zum politischen System grundsätzlich verändert. Erst Erbauer des ungarischen Kommunismus, später verfolgter Nationalkommunist, dann Revolutionsminister, ist János Kádár zum Quisling geworden. Er hat dafür von den Sowjets für drei Jahrzehnte die Leitung der ungarischen KP und des Landes geschenkt bekommen. Zunächst aber lag die Wirtschaft brach. Von der Zurückgewinnung der Legitimität konnte zunächst keine Rede sein. Selbst das schlichte Funktionieren der Wirtschaft des Landes konnte nur unter größten Anstrengungen gesichert werden. Der russische Beistand reichte dafür nicht aus. Um den Menschen wirtschaftliche Aussichten zu bieten und um die Geschäfte mit Waren zu füllen, war der sowjetische Beistand zu wenig. Kádár benötigte die Finanzhilfe des Westens. Der Preis dafür war eine allmähliche, erst sehr zögernde, dann sich beschleunigende Liberalisierung. Nach der Sicherung der allgemeinen Versorgung und der Einfuhr westlicher Güter begann die Lockerung auch im kulturellen Bereich. Der Störung westlicher Rundfunksendungen wurde ein Ende gesetzt. Anstelle der früheren »Volksempfänger«, mit welchen nur ungarische Programme empfangen werden konnten, wurden »Weltempfänger« erlaubt und verkauft. Rasch verbreitete sich das Fernsehen, in dessen Sendeplan nunmehr auch westliche Programme aufgenommen wurden. Ab Anfang der 60er Jahre wurde, minutiös dosiert, das Reisen erlaubt, zuerst in sozialistische Länder, dann allmählich auch in den Westen. Der Kommunismus fing an, sich zu kommerzialisieren. Eine sozialistisch-kommunistische Konsumgesellschaft ist entstanden. Ungarn wurde immer mehr die »lustigste Baracke« im Lager, ein Hauptausflugsziel der Bürger anderer sozialistischen Länder, denen das Reisen in den Westen vorenthalten wurde.

Das schnelle Heben des Lebensniveaus war aber nur die eine Seite der Medaille. Es gab auch eine vielfältige, die persönlichen Beziehungen und die Makrostruktur der Wirtschaft und Gesellschaft gleichermaßen erfassende Schattenseite.

Der Kommunismus verkündete von Anfang an die Emanzipation der Frau und erklärte die Frauen mit den Männern restlos gleich. Sie wurden für sämtliche Berufe für geeignet befunden und eingestellt. Die berufstätige Arbeit wurde ab sofort zu jedermanns Recht und Pflicht erklärt. Seit Anfang der 60er Jahre galt das Delikt »Arbeitscheu« für Männer und Frauen



gleichermaßen, die kein Arbeitsverhältnis nachweisen konnten. Im gleichen Sinn wurden die Einkommensverhältnisse gestaltet. Die Existenzsicherung einer Familie wurde auf zwei Verdienste konzipiert. Junge Mütter durften, in den 50er und 60er Jahren für sechs Monate, später für drei Jahre – mit einer bescheidenen Familienbeihilfe – zu Hause bleiben. Vor und nach dieser Lebensphase unterlagen sie der Berufspflicht. Durch diese Regelung wurden die Hausfrauen und Mütter zur Berufstätigkeit gezwungen. In diesen Fragen blieb auch wenig Raum für eine persönliche Entscheidung. Der Anteil der aktiven und inaktiven (d. h. eine Familienbeihilfe, Rente oder Pension erhaltenden) weiblichen unter allen Verdienern ist dementsprechend gestiegen: von 30,4 % 1949 auf 51,2 % (!) im Jahr 1990.

Begleitet wurde diese Entwicklung durch die Veränderung der Familienstruktur. Der Anteil jener Menschen, die in einem Mehrfamilienhaushalt lebten (vor allem in einem Haushalt mit einer Mehrgenerationenfamilie), sank zwischen den Jahren 1960 und 1990 von 9,4 auf 5,35 %. Der Anteil jener Personen, die in Familien mit fünf oder mehr Mitgliedern lebten, fiel im selben Zeitraum von 31,4 auf 16,0 %. Damit hat auch jene ältere Generation viele von ihren früheren Funktionen eingebüßt, welche einen wichtigen Beitrag in der Versorgung des Haushaltes und der Kinder darstellte. Eine häusliche Gleichstellung von Mann und Frau ist jedoch nicht erfolgt. Die Not, aber auch der Wunsch nach einem etwas höheren Lebensniveau, zwang einen zunehmend großen Teil der Männer dazu, nach Arbeitsschluss eine Zweitstelle zu übernehmen oder sich einen sonstigen ergänzenden Verdienst zu suchen. Haushalt und Kinder wurden vollends Pflicht der berufstätigen Mütter.

Diese Neugestaltung der Arbeitsteilung forderte flankierende Maßnahmen. Die Verwirklichung der umfassenden Berufstätigkeit der Frauen setzte Institutionen voraus, die während der Arbeitszeit, Hin- und Heimfahrtswege inbegriffen, die Kinderpflege versahen. Ein System von Pflege- und Erziehungsinstitutionen wurde geschaffen. Das Schulsystem wurde ausgeweitet. Staatliche Erziehungsinstitutionen wurden geschaffen, die einen großen Teil der Pflege- und Erziehungspflichten vom sechsten Monat bis zu der Zeit zwischen dem 24. und 25. Lebensjahr übernahmen. Es gab darunter Kinderkrippen, Kindergärten, Tageshorte, verlängerte Schulen und, vor allem für die reifere Jugend, Internate, d. h. Wochen- und Monatsheime. Man hat bereits Anfang der Fünfzigerjahre mit dem Ausbau eines Systems der staatlichen Kinder- und Jugendversorgung begonnen. Dieses



erreichte in der ersten Hälfte der Achtzigerjahre seine maximale Leistung. 1980 waren 17,1 % der Kleinkinder zwischen sechs Monaten und drei Jahren in Kinderkrippen versorgt. Die ganztägigen Kindergärten betreuten 79,8 % der Drei- bis Sechsjährigen, die Schulhorte 56,4 % der Sechs- bis Zehnjährigen und 18,7 % der Zehn- bis 14-Jährigen. (Der normale Schulunterricht galt freilich für alle.) In diesen Institutionen erhielten Kinder und Jugendliche die Verpflegung fast oder ganz kostenfrei und wurden im Geist der offiziellen Ideologie indoktriniert. Der Staat ist damit der Kinder und der Jugend habhaft geworden (Tomka 1983).

Der Kommunismus hat eine Bildungsrevolution verkündet. Die Veränderung der Berufsstruktur hat einen strukturellen Bedarf an Arbeitnehmern mit höherer Bildung begründet und Wege der Aufwärtsmobilität eröffnet. Für die Vorkriegsgeneration endete die obligatorische Schulzeit mit der sechsten Klasse. 1941 hatten nur 12,9 % der mehr als Sechsjährigen in der Bevölkerung eine höhere als eine Sechs-Klassen-Bildung. Bald wurde die Schulpflicht bis zum 14. Lebensjahr verlängert. Einem jeden wurde eine höhere Bildung versprochen. Um soziale Nachteile abzubauen und um die Gleichheit zu fördern, wurden bei der Zulassung zum Studium Kinder bevorzugt, deren Eltern in physischen Berufen tätig waren und eine niedrigere Schulbildung besaßen. Rasch wurde ein Netz der Fach- und höherer Schulen ausgebaut. In der Bevölkerung Ungarns ist zwischen 1930 und 1990 der Anteil jener, die mindestens die Acht-Klassen-Grundschule absolvierten, von 12,9 auf 78,1 % gestiegen (2001: 88,8 %), der Anteil der Oberschulabsolventen von 4,7 auf 29,2 % (2001: 38,2 %) gestiegen, zusätzlich dazu wurden die neu eingeführten berufsbildenden Schulen, die mit einer Facharbeiterprüfung abschließen, von 23,3 % der 18-Jährigen und Älteren absolviert. Der Akademikeranteil an der Gesamtbevölkerung hat sich schließlich zwischen 1930 und 1990 von 1,8 auf 10,1 % (2001: 12,6 %) erhöht. Viele haben sich in reiferem Alter höhere Qualifikationen angeeignet. Diese Entwicklung hat, im Namen des Fortschrittes, die traditionelle Kultur mit dem ihr eigenen Weltbild abgewertet und einen Keil zwischen die Generationen geschlagen. Die zahlreich und dominierend gewordene akademisch gebildete Schicht wurde in der Weltanschauung eines mechanistischen Materialismus und der naiven Wissenschaftsgläubigkeit des Kommunismus erzogen.

In der Umgestaltung der Wirtschaft sind zwei bereits genannten Elemente von spezifischer Bedeutung: die Zerstörung ländlicher Lebens-





strukturen und die Praxis der »Zweitstellen«. Beide hatten in Ungarn ihre Besonderheiten.

Viele der in den 50er Jahren organisierten Produktionsgenossenschaften wurden 1956 unter den alten Eigentümern aufgeteilt. Eine der ersten Entscheidungen des Kádár-Regimes bestand in der erneuten und diesmal flächendeckenden Errichtung von Produktionsgenossenschaften. Die Bauern durften maximal 0,7 Hektar Land zur Hauswirtschaft pro Familie behalten. Die Reaktion auf den mit viel Demütigung, Prügel und gelegentlicher Folter der Bauern durchgeführten »freiwilligen« Zusammenschluss in landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften war eine allgemeine Landflucht. Diese war zum Teil durch die Angst motiviert, in den Genossenschaften das Alltägliche nicht verdienen zu können, zum Teil gefördert durch die weiterhin vorangetriebene Industrialisierung, welche jede Arbeitskraft in den Fabriken der Städte gebrauchen konnte. Das Projekt der vollständigen Sozialisierung der Landwirtschaft wurde zwischen 1959 und 1961 durchgeführt und abgeschlossen. Der Bauernstand verlor endgültig sein früheres gesellschaftliches Gewicht, seinen Zusammenhalt und seine innere kulturelle Stärke. Aus den Bauern wurden Erstgenerationenarbeiter oder Tagespendler (die Zahl der Letzteren erreichte in dieser Zeit eine Million, das waren 20 % aller Arbeitnehmer), die, ihrer früheren Lebenssphäre beraubt, ihre Verhaltensweisen neu justieren mussten. Im Endergebnis sank der Anteil der in ländlichen Siedlungen lebenden Bevölkerung von 49,7 % im Jahr 1949 auf 33,0 % der Bevölkerung im Jahr 1990. Dieser Anteil wurde auch später nicht unterboten, zumal in den 90er Jahren eine Abwanderung aus den Städten in die umliegenden Dörfer begann. Im Jahr 2004 lebten 34,9 % der Ungarn in Landgemeinden.⁹ Das Ausmaß dieser Veränderung wurde von der Verschiebung der Berufsstruktur noch überflügelt. In diesem zweiten Prozess sank der Anteil der in der Land-, Forst-, Jagd- und Wasserwirtschaft Beschäftigten zwischen 1949 und 1990 von der Hälfte (53,8 %) auf einen Siebtel (auf 15,4 %, und bis 2003 auf lediglich 5,5 %) aller Berufstätigen.

Die »Zweiterarbeit« war eine groteske Folge der kommunistischen Praxis der Aufhebung der Arbeitslosigkeit. Die vorhandene Arbeit wurde unter den vorhandenen Arbeitskräften aufgeteilt. Wenn es Arbeit für zwei

9 | Die Quellen allgemeiner statistischer Daten werden im Weiteren nicht angegeben, wenn sie aus Mitteilungen des ungarischen Zentralen Statistischen Amtes entnommen werden. Vgl. vor allem *Történeti 1992, Magyar 1995*.





Menschen gab, aber drei Arbeitnehmer auf eine Stelle warteten, dann sind die drei mit niedrigeren Gehältern eingestellt worden. Die mathematisch korrekte und sozial anmutende Lösung scheiterte an den Menschen. Jeder der drei Arbeitnehmer sah, dass es nur für zwei Arbeit gab, meinte also, dass diese von den anderen beiden entrichtet werden kann und er sich gar nicht besonders anstrengen muss. Weil aber alle so dachten, wurde die erforderliche Arbeit nicht geleistet. Es ist der Eindruck entstanden, dass eigentlich noch mehr Arbeitskräfte erforderlich seien. Trotz einer sehr niedrig leistenden Wirtschaft gab es ständig Bedarf an neuen Arbeitnehmern. Diese verdienten freilich schlecht. Vor 1956 hatte das wenig zu sagen, es gab sowieso wenig zu kaufen. Seitdem aber die Geschäfte Verlockendes boten, wollte man zu dessen Erwerb mehr Einkommen haben. Also suchte man nach ergänzenden Einnahmequellen, nach Zweitarbeit. Und weil an vielen Stellen eine Nachfrage nach Arbeitskräften bestand, konnte man die Zweitarbeit problemlos finden. Eine Zweitarbeit gab es auch und zuerst bei der ländlichen Bevölkerung. Die in der staatlichen Wirtschaft Arbeitenden kehrten heim, um sich sofort in ihre Hauswirtschaft zu stürzen. Die Selbstausbeutung, auf welche dieses System hinauslief, konnte die rasche Verbreitung dieser Praxis, ob auf dem Land oder unter städtischen Bedingungen, nicht verhindern.

Die gleiche Entwicklung hat auch strukturelle Konsequenzen gehabt. Die Arbeitnehmer haben die eigene Arbeitskapazität der Arbeitsstelle, welche Teil der staatlichen Wirtschaft war, entzogen und diese in die private, vom Staat geduldete Schattenwirtschaft überführt. Die erste Stufe dieser Entwicklung betraf die Hauswirtschaften. Die neuen großen Kolchosen hatten mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, zumal weder Sachmittel noch Fachkenntnisse für die großbetriebliche Landwirtschaft zur Verfügung standen. Die Familien der in der Industrie zu Hilfsarbeitern gewordener und in ihrer Existenz bedrohten ehemaliger Bauern haben dagegen aus ihren kleinen Landflecken das Maximale herausgeholt. Bereits Mitte der 60er Jahre haben diese winzigen Privatwirtschaften, welche insgesamt etwa 5 % der landwirtschaftlichen Nutzfläche des Landes bebauten, etwa den gleichen Produktionswert erarbeitet, wie die sozialistischen Großbetriebe mit 95 % des Landes. Seit Ende der 60er Jahre entwickelte sich das inoffizielle private Handwerk, als Bastelei im Eigenen, als Nachbarschaftshilfe, bald als Schwarzarbeit in Werkstätten mit mehreren gleichfalls illegal angestellten Arbeitern. Die Arbeit an der offiziellen Arbeitsstelle wurde mit



dem kleinstmöglichen Einsatz geleistet um nachher, in einer zweiten Schicht, in der privaten Schattenwirtschaft ordentlich verdienen zu können.

Ab Mitte der 70er Jahre entstand eine kuriose Kombination der legalen Zweitarbeit bei einem staatlichen Arbeitgeber mit der illegalen Schattenwirtschaft. Als die erstarkende Schattenwirtschaft die Arbeitskräfte den Staatsbetrieben entzog, konnten die Staatsunternehmen ihre Planaufgaben immer weniger erfüllen. Für Service und Spezialaufgaben mussten sie immer häufiger private Handwerker heranziehen, deren Zahl aber, zumindest im legalen Bereich, äußerst niedrig war. Ein jeder wusste aber über die illegal geleistete Schwarzarbeit, selbst bei den eigenen Arbeitnehmern. Die staatlichen Betriebe begannen also, mit den eigenen Arbeitnehmern Sondervereinbarungen für bestimmte Aufgaben zu treffen, welche von diesen für eine fallweise ausgehandelte Bezahlung nach ihrer vorgeschriebenen Arbeitszeit, aber an der ursprünglichen Arbeitsstelle und mit den Mitteln und Werkzeugen des Betriebes geleistet werden sollten. Arbeitnehmer, die von ihren Arbeitsstellen nicht hinreichend zur Arbeit motiviert oder gezwungen werden konnten und die die Arbeit dementsprechend nicht leisteten, wurden nun für eine zusätzliche Bezahlung doch gewonnen. In der Komplizenschaft von Arbeitgeber und Arbeitnehmer unterlief diese wirtschaftlich sinnvolle Lösung die Prinzipien der sozialistischen Wirtschaft. Diese Organisationsform ist dann als »GMK« (= Wirtschaftliche Arbeitsgemeinschaft) regelrecht legalisiert worden. Sie hatte vielfältige Folgen. Unter den Arbeitnehmern, die selbst die Vereinbarung mit den Arbeitgebern trafen und für die gestellten Aufgaben selbst ihre Arbeitskollegen auswählten, ist das Leistungsprinzip maßgeblich geworden. Es begann sich eine politikunabhängige Hierarchie herauszubilden, zunächst unter Arbeitnehmern der Wirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaften und der Schattenwirtschaft, welche aber dann die gesamte Arbeitswelt zu prägen begann. Der Partei und der sozialistischen Planwirtschaft gegenüber konnte sich die Wirtschaft zunehmend verselbständigen. In diesem Sektor entstand ein Lohnniveau in Abhängigkeit von den Leistungen und von Angebot und Nachfrage und weitgehend unabhängig von der Planwirtschaft und von sonst üblichen Löhnen und Gehältern. Nicht zuletzt haben sich viele Arbeitnehmer unternehmerische Qualitäten angeeignet. Und schließlich konnten viele ihre wirtschaftliche Existenz unabhängig von Parteiloyalität und der Politik absichern.



Die Stabilität des zentralisierten Parteistaates wurde durch seine eigene wirtschaftliche Unfähigkeit unterminiert. Die beschriebene Entwicklung setzte aber einiges voraus. Nach dem Scheitern der Revolution von 1956 schwand der Glaube an die Ideale des Marxismus überall in Ungarn, bis zur Parteispitze. Parallel dazu festigte sich die Einsicht, dass die Blockzugehörigkeit eine weltpolitisch verankerte Gegebenheit sei, welche nicht von den Bürgern eines kleinen Landes verändert werden kann. Die einzige Möglichkeit bestand in der inneren Umwandlung des Systems. Das kostete Anstrengungen und Initiativen, die es in Ungarn gab, wobei sie von den Parteiführungen und auch von den Bürgern (!) von manch anderen sozialistischen Staaten verständnislos und argwöhnisch verfolgt wurden.

Die sozialen Folgen der Industrialisierung waren in Ungarn die gleichen wie überall. Es gab zwei einschneidende Besonderheiten. Die sehr rasch durchgeführte Zerstörung der privaten Landwirtschaft hat das Leben von großen Menschenmassen verändert. Die geografische und soziale Mobilität hat die Gesellschaftsstruktur in wenigen Jahren umgestaltet. Diese Ausmaße und die Geschwindigkeit des sozialen Wandels haben die bekannten Konsequenzen, vor allem den Schwund menschlicher Bindungen, den Traditions- und Werteverlust und demzufolge eine hohe Verunsicherung der Individuen, vervielfacht. Der Individualismus und die Ablehnung der Solidarität (wie diese in der Europäischen Wertestudie nachgewiesen wurden: *Ester, Halman, Moor 1994, Zulehner, Denz 1993*) war in Ungarn ausgeprägter als in irgendeinem Land der »westlichen Hemisphäre« (*Hankiss 1990, Halman, Luijckx, Zundert 2005*). Parallel damit verbreiteten sich Devianzerscheinungen wie der Alkoholismus und verschiedene andere Formen der sozialen Anomie. Die Zahl der Lebendgeburten (auf 1000 Frauen im Alter von 15 bis 49 Jahren gerechnet) sank kontinuierlich: von 76,1 im Jahr 1948 auf 49,4 im Jahr 1990 und auf 37,8 im Jahr 2003. (Dieser Anteil ist jedoch in Europa nicht außergewöhnlich.) Die Scheidungsrate (auf 1000 Eheschließungen gerechnet) ist von 113,2 im Jahr 1948 auf 451,8 im Jahr 1987 gestiegen, dann hat sie leicht abgenommen auf 374,8 im Jahr 1990, ist später wieder angestiegen auf 551,7 im Jahr 2003. Der Alkoholkonsum hat sich zwischen 1950 und 1990 mehr als verdoppelt: von 4,9 auf 11,0 Liter (auf 100-prozentigen Alkohol umgerechnet). Der Anteil der größtenteils durch den übermäßigen Alkoholkonsum bewirkten Leberkrankheiten-Tode hat sich zwischen 1949 und 1990 versechsfacht (auf 100 000 Menschen gerechnet von 8,9 auf 53,7 erhöht) und ist auch danach weiter gestiegen (2003: 61,8). Damit erreichte Ungarn





in den 80er Jahren eine Spitzenstellung im europäischen Vergleich, mit anderthalbmal so hohen Werten wie Italien, Portugal, Österreich Frankreich oder die Bundesrepublik Deutschland (*Münnich, Moksony 1994*). Nerven- und Stresskrankheiten wurden gleichfalls immer häufiger. Die Selbstmordrate (auf 100 000 Personen gerechnet) ist von 23,9 im Jahr 1948 nach einem kontinuierlichen Ansteigen im Jahr 1987 bei 45,1 angelangt. (Seither nimmt die Selbstmordrate ab: auf 39,9 im Jahr 1990 und auf 27,7 im Jahr 2003. Vgl. *Demográfiai 2004*. Im Vergleich mit den alten EU-Ländern ist das noch immer ein Spitzenwert, allerdings niedriger als in den neuen EU-Ländern Lettland, Litauen oder in Slowenien.¹⁰)

Das spektakulärste Endergebnis bestand seit Mitte der 70er Jahre – im krassen Widerspruch zur internationalen Entwicklung – in einer sich verkürzenden Lebenserwartung für Männer und in der stagnierenden Lebenserwartung für Frauen. Letztere betrug (bei der Geburt gerechnet) im Jahr 1972 noch 66,9 Jahre, fiel dann bis 1980 auf 65,5, bis 1990 auf 65,13 und bis 1994 auf 64,6 Jahre und stieg nach der Wende wieder auf 68,3 Jahre im Jahr 2004. Die bei der Geburt erwartbare Lebensspanne ist damit in Ungarn niedriger als in irgendeinem anderen westeuropäischen Land und ist etwa auf dem Niveau von Bulgarien, Saudi-Arabien oder Kolumbien (*Nemzetközi 2004, Demográfiai 2004*).

Die letzte Besonderheit dieser ganz speziellen Modernisierung bestand darin, dass die Menschen sehr wohl wussten, dass der Staat sie zur Anpassung zwingen will, welche sie nicht vollziehen wollten. Sie wussten aber auch, dass sie bespitzelt wurden. Der staatliche Druck erzeugte Angst. Die Menschen wurden misstrauisch und verloren viel von ihrer Gemeinschaftsfähigkeit. Diese Entwicklung traf sich mit den Bemühungen des Parteistaates, jede spontane Vergesellschaftung mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu verhindern. Sich regulär treffende Skatrunden waren genauso verdächtig und wurden genauso schikaniert und verfolgt wie spontan entstandene Volkstanzgruppen oder die Sommerlager der marxistischen Lukács-Schüler. In seinem Kampf gegen autonom denkenden und handelnden und sich versammelnden Menschen – im offiziellen Jargon der Zeit: gegen »antistaatliche Verschwörungen« – zog der Staat in den 60er und 70er Jahren gegen Kleingruppen aller Art zu Felde. In der Tat konnte er die Gemeinschaftsbildung weitgehend unterbinden. (Erfolglos blieb er

10 | World Health Organization, <http://www.who.int/en>.





allein bei religiösen Basis- und Kleingruppen, die sich immer neu bildeten und zum Teil auch mit hohen Gefängnisstrafen nicht abzuschrecken waren. Darauf wird später zurückzukommen sein.) Die Atomisierung der Gesellschaft und die Vereinzelung der Individuen wurden mit Unterdrückungsmitteln des Staates zur Perfektion gebracht.

Die gewaltsame Umgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft schlicht Modernisierung zu nennen (*Kulcsár 1980, 1986*), ist ein Euphemismus, der offensichtlich der Legitimation des kommunistischen Systems diente. Zur Unterscheidung ist es geraten, von »kommunistischer Modernisierung« zu sprechen, welche eine formal akzeptabel funktionierende doch menschenfeindliche und die Menschlichkeit zermürbende Gesellschaft erzeugte. Auf die Bemühung, eine am Reisbrett entworfene Ordnung mit Gewalt einzuführen, haben die einzelnen Völker Mittel- und Osteuropas unterschiedlich reagiert. In der ersten Phase des Kommunismus versuchten sie es mit Widerstand, dem Ignorieren des Systems, mit stiller Bewahrung des sozialen Zusammenhaltes und der Tradition. Als diese Strategie sich als erfolglos erwiesen hatte und nachdem eine Generation heranwuchs, welche die Gewaltherrschaft der Stalinzeit nicht mehr unmittelbar kannte und, weil im Staatssozialismus aufgewachsen, auch für die Vergangenheit nicht beschuldigt werden konnte, wurde in Ungarn ein neuer Weg beschritten. Bei vorgeheuchelter Anpassung versuchte man die offiziellen Vorschriften zu umgehen und zu unterlaufen. Einem möglichen Verrat durch die Mitstreiter wurde dadurch vorgebeugt, dass man nach Möglichkeit alles selbst und ohne Abstimmung oder Kooperation mit anderen verrichtete. Die Konfrontation mit dem allmächtigen Staat und die Verwirklichung des eigenen Glücks haben die Menschen nach der Revolution von 1956 im Alleingang versucht. Diese Partisanen-Strategie hat für viele Individuen zum Erfolg geführt. Gesamtgesellschaftlich hat sie eine Atomisierung bewirkt und gemeinsame Anstrengungen, auch oppositionelle, verhindert.

Der Niedergang des kommunistischen Staats- und Gesellschaftsmodells wurde dadurch bedingt, dass die Menschen sich stärker erwiesen als jede Heil versprechende, doch letztlich ohne oder gar gegen die Menschen durchgesetzte Ideologie. Das Scheitern des Leitungssystems der Wirtschaft ergab sich einerseits daraus, dass der Staat die Arbeitnehmer in Ungarn, unter den Bedingungen einer sozialistisch-kommunistischen Wirtschaftslogik, nicht hinreichend zu Mitarbeit gewinnen, zwingen oder verleiten konnte, andererseits aus der Naturveranlagung der Menschen, sich in ihren



Vergesellungen und Zusammenschlüssen nicht von anderen kontrollieren lassen zu wollen. Erst ergänzend dazu haben andere Komponenten eine Bedeutung erlangt, darunter die kritische Intelligenz mit ihren oppositionellen Ideen, Organisationen und mit den Untergrund-Publikationen. Der Autonomiezuwachs der Gesellschaft und ihre allmähliche Verselbstständigung gegenüber der Macht der Ideologie und der Partei ist von Mitte oder Ende der 70er Jahre in der Wirtschaft, in der Kultur, im sozialen Miteinander und in der Religion gleichermaßen sichtbar geworden. In diesem Sinn ist die Wende in Ungarn nicht unvorbereitet und nicht überraschend gekommen – und sie ist nicht zu einer abrupten Veränderung geworden. Der plötzliche Zerfall des Sowjetreiches kam freilich auch für die Ungarn gelegen und unerwartet.

51

Die Zeit des Kommunismus hat in Ungarn noch ein Thema an die Oberfläche gebracht, welches eigentlich wenig mit der Politik zu tun hat: die Roma-Frage (Hann, Pártos, Tomka 1979, Karsai 1992, Szegő 1983, Utasi, Mészáros 1991). Ungarn ist eines der Kernländer in der Geschichte der Zigeuner. Nach einer mythischen Vorgeschichte sind sie Anfang des 15. Jahrhunderts im ungarischen Reich angekommen und haben hier Privilegien erhalten. Anders als in zahlreichen westeuropäischen Ländern kam es hier weder zu Zusammenstößen mit, noch zu Verfolgungen von Zigeunern. Sie blieben akzeptierte Mitbürger, die – soweit man den Dorf- und Familiennamen glauben kann – sich auch angesiedelt haben und es in den kriegerischen Ereignissen der Jahrhunderte gelegentlich auch zu Adelstiteln brachten. Versuche im 18. Jahrhundert, ihre noch nomadisierenden Stämme anzusiedeln und sie in wenigen Jahren an eine bäuerliche Lebensweise zu gewöhnen, haben dagegen wenig Erfolg gezeitigt. Sie fanden aber auch weiterhin ihren Lebensunterhalt im Schmiede- und Holzverarbeitungshandwerk, als Wanderhändler, und -schleifer, als Darsteller, Gaukler und als Musikanten.

Die »Zigeunerfrage« wurde in Ungarn Ende des 19. Jahrhunderts bedeutungsvoll, als die Industrialisierung und Verstädterung die Handwerks- und Dienstleistungstätigkeit der Roma durch billigere Angebote verdrängte. Mit der wachsenden sozialen Differenz wuchsen auch die Spannungen. Statt einer gezielten Sozialpolitik versuchten Politiker der Zwischenkriegszeit, diese Frage durch Gewaltmittel zu beenden, welche schließlich, während der deutschen Besatzung 1944 und 1945, im Holocaust der Zigeuner gipfelte. Eine Wende brachte erst die sozialistische extensive Industrialisierung, welche nicht auf qualifizierter, sondern auf billiger



unqualifizierter Arbeitskraft aufgebaut war. Binnen 25 Jahren wurde die Vollbeschäftigung der Zigeuner erreicht, womit auch die Sozialversicherung und die Einschulung der Kinder garantiert wurden. Und die Überlebenskriminalität dieses Milieus war verschwunden.

Die Wende hat die vielversprechenden Anfänge zunichte gemacht. Die privatisierten Betriebe hielten es nicht für ihre Aufgabe, billige Arbeiterheime zu finanzieren. Der Bedarf an unqualifizierten Arbeitskräften sank rapide. Mangels Einkommen und Unterkunft mussten die von Weitem her angereisten Zigeuner in ihre Dörfer zurückkehren, wo sie oft mehr als die Hälfte der Bevölkerung stellen, wo es aber keine Arbeitsmöglichkeiten gibt. Die inzwischen entstandenen Roma-Organisationen leisten einen wichtigen Beitrag in der Identitätsstärkung und in der kulturellen Pflege der Zigeuner und sprechen in der Politik mit. Es gibt für sie Zeitungen und Rundfunksendungen. Doch weiß zunächst niemand, wie die Integration der Zigeuner in den strukturschwachen gebieten Nord- und Südwestungarns zu leisten ist.

Lange Zeit hat sich niemand mit dem religiösen Leben der Zigeuner befasst. Ihre marginalen Lebensverhältnisse haben ihre Situation auch in den Kirchen bestimmt. Sie passten sich der jeweiligen Mehrheitskonfession an. Ihre Kinder haben sie größtenteils taufen, die Toten immer kirchlich beerdigen lassen. Paarbeziehungen wurden gelegentlich auch kirchlich besiegelt. Am Gemeindegottesdienst hatten sie fast nie und nirgends teilgenommen. Sonst herrschte bei ihnen eine mit Naturreligion und Magie durchsetzte Volksfrömmigkeit. In den 50er Jahren begann die griechisch-katholische, später die reformierte Kirche Ungarns eine Zigeunermission. Andere Kirchen zogen nach der Wende nach. Im letzten Jahrzehnt haben die charismatisch-pentekostalen Bewegungen Erfolg unter Zigeunern.

2.4. Ungarn seit der Wende

Die Preisgabe der Alleinherrschaft der Kommunistischen Partei kam in Ungarn von der Partei, der Regierung und dem Parlament. Die politische Führung entschloss sich zu einer neuen Ordnung der Führung. Ein Machtverzicht war damit nicht gemeint – vielleicht sogar das Entgegengesetzte. Die angelaufene Verselbstständigung der Wirtschaft nahm immer mehr



Macht aus den Händen der Partei und des politischen Apparates. Deren einsichtigsten Funktionäre sahen zunehmend ein, dass ihre Chancen weniger in ihren parteilichen oder administrativen Positionen, sondern in dem vorhandenen oder zu erwerbenden wirtschaftlichen Einfluss lagen. Also galt es, diesen zu sichern. Politische Macht ließ sich sehr wohl in wirtschaftliche transferieren. Die Entwicklung der Privatwirtschaft erfolgte am Rand der Legalität, bedurfte also des politischen Schutzes. Genehmigungen für Kleinstunternehmen, wie Bratwurststände am Balaton-See, Zimmervermietung an Touristen und kleine Werkstätten, wurden landesweit unter der Hand ausgegeben, von Funktionären an Freunde und Verwandte. Direktorenposten der Wirtschaftsunternehmen sind gleichfalls von der Partei und gleichfalls unter den eigenen Leuten verteilt worden. Die Partei selbst war Besitzerin von Land, Immobilien und Medien. Diese konnten auf dem Weg der Privatisierung an Freunde – die auch gute Genossen waren – übereignet werden. Eine Transformation der politisch-ideologischen Macht in wirtschaftliche hat stattgefunden, ähnlich wie vor Jahrhunderten bei der Säkularisierung die Überführung kirchlichen Einflusses und Vermögens in zivile Macht geschah.

Zweifelsohne haben sich die Ordnungen der Wirtschaft und des Staates mit der Wende wesentlich verändert, doch in den Händen der gleichen Leute, deren Geschickteste zu Millionären wurden und in wirtschaftliche Schlüsselpositionen kamen. Das kommunistische System verdeckte die Differenzen an Macht und Möglichkeiten. Mit der Wende sind diese sichtbar geworden. Die Unterschiede zwischen den Ärmsten und der Reichsten haben sich vervielfacht. Das Verhältnis der untersten und der obersten 10 % der Einkommensskala stieg von 1:3,8 im Jahr 1982 auf 1:1,46 1987, 1:7,0 1995 und 1:9,2 im Jahr 1997 (*Deményné Lehel, Holka 2001: 55, Jövedelemeloszlás 1998*).



3. Kirchen und Christen im Wandel der Politik

54

Nachdem die Ungarn sich im Zuge der Völkerwanderung in ihrer gegenwärtigen Heimat angesiedelt hatten, hat die Bekehrung zum Christentum und die Akzeptanz Ungarns als ein christliches Land die Eingliederung in die europäische Völkerfamilie ermöglicht. Die Verbindung von Religion, nationaler Identität und Politik ist auch in den Personen einer Reihe von Heiligen symbolisiert worden – in dem Staatsgründer, dem heiligen István/Stephan, über seinen Sohn, den heiligen Imre/Emmerich, im heiligen Gelért/Gerhard der Märtyrer der Missionierung Ungarns geworden ist, dem heiligen László/Ladislau, der das Land gegen einbrechende Kumanen verteidigte, der heiligen Erzsébet/Elisabeth von Ungarn, aus dem Haus der Arpaden (in Deutschland als Elisabeth von Thüringen bekannt), ihrer Nichte, der heilige Margit/Margarete und andere mehr. Seine christliche Identität hielt Ungarn für entscheidend und bestärkend, als am Balkan gegen manichäische Bogumilen oder Patarener gekämpft wurde, als im damals ungarischen Lehensgebiet Moldau ein Bistum gegründet und als der Kampf gegen die Türken aufgenommen wurde. Diese ungeteilte Einheit von Glaube und Sinngebung der Geschichte ist bis in das 17. und 18. Jahrhundert maßgeblich geblieben.

Die Reformation hat eine doppelte Akzentverschiebung gebracht. Die ›Nation‹ und ihre Sendung haben in den verschiedenen Konfessionen unterschiedliche Bedeutungen erhalten. Noch wichtiger ist die Tatsache der trotz gelegentlicher Streitigkeiten doch beginnenden Koexistenz der Konfessionen, mit einer gewissen Relativierung aller. Die Nachreformationszeit hat nicht nur das Zusammenleben von mehreren Konfessionen, sondern auch eine rasche Entwicklung der nationalen Kultur und bald auch ihre Verselbstständigung der Religion gegenüber mit sich gebracht. Die Beziehung zwischen Religion und Politik ist allmählich ein Problem geworden, genauso wie die Gewichtsverteilung der einzelnen Konfessionen und Kirchen im Staat.

Die Habsburger Herrscher Maria Theresia und noch mehr Joseph II. versuchten im 17. Jahrhundert, ungehindert vom persönlichen Glaubens-





engagement, die Kirche zu einem Sachbereich des Staates umzufunktionieren. Sie haben damit zum religiösen Verfall beigetragen, welcher auch die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts bestimmte.

Das 18. Jahrhundert bedeutete für Ungarn den Versuch, sich von österreichischer Bevormundung und Ausbeutung zu befreien. Eine Revolution und der darauf folgende Freiheitskampf haben nicht zum gewünschten Ziel geführt. Der Ausgleich mit Österreich (1867) hat aber – bei vielen negativen Nebeneffekten – den Weg zu einer freieren Entwicklung und zur Modernisierung des Landes eröffnet. Im Rahmen einer allgemeinen Neugestaltung sollten auch die Kirche-Staat-Beziehungen und noch allgemeiner die Rolle der Religion und der Kirchen im Leben der Gesellschaft neu überdacht und geregelt werden. Die Geschichte der Kirchen angesichts der sich wandelnden politischen Verhältnisse ist ein spannendes Gebiet, deren Kenntnis zum Verständnis der gegenwärtigen religiösen Situation beiträgt.

55

3.1. Kirchengeschichtliche Entwicklungen zwischen 1867 und 1945

Die Jahrzehnte nach 1867 brachten eine nationale (und nationalistische) Blüte im liberalen Geist, wonach die Religion dem Staat unterordnet werden sollte. Zusätzlich dazu kamen viele Einzelheiten zusammen, die das religiöse Leben und ganz besonders die katholische Religiosität beeinträchtigten. Einerseits wurde die religiöse Entfaltung in den schnell wachsenden Städten behindert, indem die Räte der Städte, welche dort das Patronatsrecht ausübten, nicht bereit waren, dem Kirchenbau zuzustimmen oder diesen sogar zu subventionieren. Andererseits verbot der Kaiser-König die Verkündung der Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils, um eine mögliche Aufwertung des Papsttums zu verhindern. Drittens antwortete das ungarische Parlament auf Spannungen in der Mischehenfrage mit den kirchenpolitischen Gesetzen von 1894 bis 1895 (Csáky 1985). Diese sollen genauer betrachtet werden.

Nach der zuvor geltenden Regelung folgten die Söhne der Konfession des Vaters, die Töchter der Konfession der Mutter. Es kam aber häufig, besonders von Katholiken praktiziert, zu »Wegtaufen«, also zu der Aufnahme





in eine Konfession, welche nicht dem entsprechenden Elternteil entsprach. Die in Aussicht gestellten erheblichen Strafen (zwei Monate Kerker oder 300 Gulden) haben nicht abgeschreckt, auch konnte eine Reihe von Gesetzesänderungen keine Lösung herbeiführen. Immer allgemeiner wurde die Überzeugung liberaler Politiker, dass die Lösung in der Einführung der obligatorischen Zivilehe zu suchen sei. Trotz des anfänglich scharfen Protestes von Papst Leo XIII. (Enzyklika *Quod multum diuque*, 1886) wurde deren Einführung auf die Tagesordnung gesetzt. Der Papst hat später nochmals in die Auseinandersetzung eingegriffen (Enzyklika *Constanti Hungarorum*, 1893), aber die Kräfteverhältnisse im ungarischen Kulturkampf nicht beeinflussen können. Die liberale Mehrheit ist von einem Großteil der Presse und selbst vom ehemaligen Ministerpräsidenten und Idol der Revolutionszeit, dem alten Kossuth, aus der Emigration gestärkt worden. Liberale und Protestanten protestierten gegen die Einmischung einer fremden Macht (des Vatikans) in »innerungarische Angelegenheiten.« Bezeichnend für die Verbitterung der Atmosphäre war der Vorschlag des Nuntius in Wien, die ungarische Regierung zu stürzen, und umgekehrt der Wunsch des ungarischen Ministerpräsidenten nach Abberufung des Nuntius. Nach mehreren Regierungskrisen verabschiedete das Parlament, und mit einer Verspätung bestätigte diese auch das Oberhaus, fünf entscheidende Gesetze: über die obligate Zivilehe samt des Rechtes auf Ehescheidung, über staatliche Matrikelführung und über die konfessionelle Zugehörigkeit der Kinder (GA XXXI/1894, XXXIII/1894 und XXII/1894), über die Rezeption der Juden – nach ihrer 1867 erfolgten bürgerlichen, auch die religiöse Gleichstellung – (GA XLII/1895) und über die Religionsfreiheit (GA XLIII/1895). Artikel 1 des letztgenannten Gesetzes soll im Wortlaut zitiert werden: »Es steht jedem Bürger frei, einem Glauben oder einer Religion zu folgen, es innerhalb der Rahmen der Gesetze des Landes und der öffentlichen Moral auch sichtbar zu bekennen und zu praktizieren. Niemand darf in der Ausübung einer religiösen Kulthandlung behindert werden, sofern diese den Gesetzen des Landes und der öffentlichen Moral nicht widerspricht, noch zu der Ausführung einer religiösen Handlung gezwungen werden, welche dem eigenen Glauben nicht entspricht.«

Das Gesetz XLIII/1895 schuf ein Dreistufensystem der rechtlichen Einordnung der Konfessionen und ihrer Kirchen. Als »rezipiert« wurden die katholische (mit dem lateinischen, »griechischen« und armenischen Ritus), die reformierte, die evangelische, die serbisch und rumänisch orthodoxen





und die unitarische Konfession und Kirch, sowie die Jüdische Glaubensgemeinschaft anerkannt. Sie genossen die volle Unterstützung des Staates. Deren wichtigste Form bestand in der Ergänzung der Gehälter der Geistlichen aus Budgetmitteln (GA XIV/1898 für Nichtkatholiken, GA XIII/1909 für Katholiken.) Die »anerkannten« Religionen genossen volle Religionsfreiheit, hatten aber kein Anrecht auf eine staatliche Unterstützung. In diese Kategorie gehörten unter anderem die Baptisten und die Muslime. Als »nicht anerkannte« oder »geduldete« Religionen galten die kleineren Religionsgemeinschaften, nach ungarischem Sprachgebrauch als »die Sekten« bezeichnet. Ihre Gemeinschaften unterstanden den allgemeinen Regeln des Versammlungsrechts und wurden somit der Aufsicht der Polizei unterstellt. Nach der Volkszählung von 1910 lebten damals in Ungarn neben 2 322 Konfessionslosen 8 086 Baptisten, 5 840 Nazarener, 256 Methodisten und 145 »Sonstige« (Adventisten, Angehörige der Pfingstkirchen, Zeugen Jehovas).

57

Das politische Übergewicht antikatholisch gesinnter Liberaler und Protestanten in der politischen Elite blieb für Jahrzehnte offensichtlich. Das ist aber nur die eine Seite der Medaille. Während diese Jahrzehnte einerseits die schwache Präsenz engagierter Katholiken im öffentlichen Leben demonstriert haben, haben sie andererseits die katholische Kirche, vor allem die Laien im öffentlichen Leben aktiviert. Es entstand ein politischer Katholizismus. Im »Freiburger Kreis«, welcher zu den Wegbereitern der Enzyklika »Rerum novarum« von Leo XIII. zählt, waren auch ungarische Aristokraten beteiligt. Es gab Anstrengungen für einen autonomen öffentlichen Status der Katholiken, ähnlich dem des bereits Bestehenden der Protestanten (diese Bemühungen sind dann nicht von den Liberalen, sondern von der Bischofskonferenz torpediert worden). Vor allem aber setzten sich die zahlenmäßige Zunahme der Katholiken und der organisatorische Ausbau der Kirche fort. Höhere Geburtenhäufigkeit und Übertritte erhöhten den katholischen Bevölkerungsanteil (1857: 57,92 %, 1869: 58,99 %, 1880: 59,2 %, 1890: 60,4 %, 1900: 61,1 % und 1910: 61,8 %). Der Anteil der Lutheraner, der Calvinisten und der Orthodoxen nahm zur selben Zeit kontinuierlich ab, der der Juden – vor allem durch Einwanderung aus Russland – kontinuierlich zu (Kovacsics 1963).

Eine katholische Volkspartei entstand (1895). Die Zentrale Christlicher Konsumgenossenschaften erfasste im Jahr 1900 bereits 370 Konsum- und Kreditgenossenschaften. Auf den Christlichen Arbeiterverein (1898) und





ähnlichen christlich-sozialen Organisationen folgte der Landesverband Christlich Sozialer Vereinigungen (1904), mit einer steigenden Zahl von beteiligten Organisationen und Mitgliedern (1906: 100 000 bzw. 20 000). Eine eher soziale Zielsetzung hatten die Katholischen Lehrlingsschutz-Vereine, die Katholische Burschenschaft, die Vinzenz-Verbände, der Gesamtungarische Katholische Verband für Frauenschutz. Die Förderung gehobener christlicher Kultur und Wissenschaft hat an der Jahrhundertwende vor allem die 1848 gegründete Heilige Stephan Gesellschaft übernommen, bald mit einer renommierten Zeitschrift (1888), mit Druckerei und Buchverlag (1889). In die gleiche Richtung wirkten in populärer Form in Hunderten von Gemeinden die Katholischen Kreise und Lesevereine. Seit Ende des 19. Jahrhunderts trafen sich die verschiedenen Organisationen auf den Katholikentagen. Als Dachverband ist schließlich 1907 der Katholische Volksverein entstanden.

Die Jahrhundertwende ist die Zeit der Ausweitung des Ordenslebens in Ungarn. Im Jahr 1900 gab es neben 6 641 Diözesanpriestern 2 211 Ordensmänner und 6 654 Ordensschwestern (*Kollega Tarsoly 1997*). Zwischen 1848 und 1900 haben sich 16 neue Frauenorden angesiedelt, weitere vier folgten nach der Jahrhundertwende. Die Zahl der Ordenshäuser stieg zwischen 1896 und 1900 von 247 auf 292, jene der Ordensschwestern von 2 883 auf 3 858. Die Expansion setzte sich auch danach bis zum Ende des Ersten Weltkriegs fort, auf 463 Häuser mit 7 060 Schwestern im Jahr 1917 (*Engelmann 1969*). Die Orden begannen allmählich eine größere Rolle zu übernehmen, besonders in den Städten. Ein Drittel aller Knaben-Oberschulen wurde 1900 von verschiedenen Männerorden geleitet. Die sich vermehrenden weiblichen Orden haben sich in der Mädchenausbildung, in der Krankenpflege und in der Sozialarbeit hervorgetan.

In dem Dienst der Erneuerung des religiösen Lebens standen schließlich die Marien-Kongregationen, die Altarvereine und die Drittorden der Benediktiner, der Dominikaner, der Franziskaner, der Kapuziner, der Karmelitern und der Serviten.

Der Weltkrieg und ganz besonders die Verkleinerung des Landes hat auch das religiöse und kirchliche Leben erschüttert. Die meisten Gemeinden der Erzbistümer Esztergom (deutsch: Gran) und Kalocsa, einige des Erzbistums Eger (deutsch: Erlau) und des griechisch katholischen Erzbistums Gyulafehérvár (rumänisch: Alba Julia, deutsch: Karlsburg) gerieten außerhalb Ungarns – in die Tschechoslowakei, in den SHS-Staat, ins spätere



Jugoslawien bzw. nach Rumänien. Die 1912 errichtete griechisch-katholische Diözese mit ungarischer Liturgiesprache, Hajdúdorog, verlor große Gebiete an die Tschechoslowakei. Andererseits gerieten die Bischofssitze Besztercebánya (slowakisch: Banská Bistrica, deutsch: Neusohl), Nyitra (slowakisch: Nitra, deutsch: Neutra), Eperjes (slowakisch: Presov), Kassa (slowakisch: Kosice, deutsch: Kaschau), Munkács (ukrainisch: Mukaciv), Rozsnyó (slowakisch: Rožnava, deutsch: Rosenau), Szepes (slowakisch: Spis, deutsch: Zips) sowie Gyulafehérvár (rumänisch: Alba Julia, deutsch: Karlsburg), Lugos (rumänisch: Lugoj), Nagyvárad (rumänisch: Oradea, deutsch: Großwardein), Szamosújvár (rumänisch: Gherla, deutsch: Armenierstadt), Szatmár (rumänisch: Satu Mare, deutsch: Sathmar) und Temesvár (rumänisch: Timisoara, deutsch: Temeswar) außerhalb der Landesgrenzen, wobei viele Gemeinden von Kassa, Nagyvárad, Szatmár und Csanád/Temesvár im Rest-Ungarn lagen. Ähnlich erging es den Orden. Eine Neuordnung der Diözesangrenzen hat der Vatikan aber erst viele Jahrzehnte später – kurioserweise zu einem nach Ländern unterschiedlichen Zeitpunkt – vollzogen.

Die Veränderung des Territoriums des Landes hat die Veränderung der ethnischen und der konfessionellen Zusammensetzung der Gesellschaft mit sich gebracht. Die Orthodoxie ist in Ungarn eine kleine Minderheit geworden, der Anteil der Griechisch-Katholiken hat sich wesentlich verkleinert und jener der Unitarier ist verschwindend gering geworden (Tab. 2).

TABELLE 2: Die konfessionelle Zusammensetzung Ungarns in der Zwischenkriegszeit, auf dem gegenwärtigen Landesgebiet (Volkszählungsdaten).

	1920	1930	1941
Römisch-katholisch	63,5 %	64,9 %	65,6 %
Griechisch-katholisch	2,2 %	2,3 %	2,5 %
Reformiert (Calvinisten)	21,6 %	20,9 %	20,7 %
Evangelisch (Lutheraner)	6,2 %	6,1 %	6,0 %
Orthodox	0,6 %	0,5 %	0,4 %
Unitarier	0,1 %	0,1 %	0,1 %
Israelit (Jüdisch)	5,9 %	5,1 %	4,3 %
Andere und konfessionslos	0,1 %	0,1 %	0,2 %
Insgesamt	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Diese Struktur ist, von drei Tendenzen abgesehen, für die kommenden Jahrzehnte stabil geblieben. Eine Korrektur ergab sich aus der höheren Geburtenfreudigkeit der Katholiken. Eine andere bestand in Konversionen



aus den jüdischen in christliche Konfessionen. Die Übertritte bei Eheschließungen haben den katholischen Anteil auch auf Kosten der Protestanten erhöht. Der Anteil der Sekten/Freikirchen blieb bei etwa 0,2 %, aber deren Zahl wuchs. Und bei einigen Sekten/Freikirchen wurde eine rasche Zunahme der Mitgliederzahl verzeichnet.

Auf den militärischen Zusammenbruch 1918 folgte in Ungarn eine kurzlebige, vier Monate währende kommunistische »Räterepublik«. Diese erklärte die radikale Trennung von Kirche und Staat, beschwor aber die Religionsfreiheit. Das Volkskommissariat für Bildungswesen verstaatlichte auf dem Verordnungsweg die konfessionellen Schulen (13/1919), Bibliotheken (22/1919) und Archive (26/1919). Gebete vor dem Schulunterricht wurden verboten, Kreuze und religiöse Symbole aus den Schulen entfernt. Der Regierungsrat befahl die Übergabe des kirchlichen Landbesitzes (Verordnung XCV). Der Volkskommissar und spätere Philosoph Georg Lukács verordnete die Schließung der Theologischen Fakultät der Budapester Universität. Einige Bischöfe wurden inhaftiert. Die kurze Episode hat aber insgesamt eher psychische denn physische Folgen gehabt. Erinnerungen an diese vier Monate stärkten in den kommenden Jahrzehnten die politischen Rechten und – zumal fast alle Volkskommissare, zahlreiche weitere führende Köpfe (nach späteren Rechnungen 60 % in den politischen Entscheidungsgremien) der Räterepublik und vor allem der Leiter der Politischen Polizei und die meisten Mitglieder der unter seiner Hand wütende Terrororganisation der »Lenin-Burschen« jüdischer Abstammung waren (*Gyurgyák 2001*) – den Antisemitismus.

Die Nachkriegszeit hat eine Verlebendigung des religiösen Lebens gebracht. Im Gegensatz zu der früheren gesellschaftlichen Passivität der Katholiken begannen die Anfänge der zurückliegenden Jahrzehnte Früchte zu tragen. Der »christliche Kurs« der Politik lud die Christen geradezu zum öffentlichen Handeln ein. Vor allem die Jesuiten konnten Teile der Budapester Intelligenz zu einer vertieften Religiosität und gleichzeitig zu einer gesellschaftlich-politischen Teilnahme bewegen. Mehrere neue Orden kamen nach Ungarn oder wurden hier gegründet. Die Zahl der Ordenshäuser und ihrer Mitglieder hat sich auch weiterhin kontinuierlich erhöht. Die Zahl der Ordensschwestern beispielsweise erhöhte sich von 3 290 im Jahr 1920, auf 6 677 im Jahr 1935 und auf 10 581 im Jahr 1948. Die Zahl der Ordensmänner stieg zwischen 1930 und 1948 von 1 557 auf 2 643 (*Balogh, Gergely 1996, Engelmann 1969, Török 1990*). Die Zahl der aktiven Diözesanpriester stieg





zwischen 1920 und 1930 von 2 331 auf 3 056, im Jahr 1948 auf 3 846 (*Balogh, Gergely* 1996).

Als Gegengewicht zu der Übermacht der religionslosen liberalen Presse wurde ein katholisches Buch- und Presseunternehmen mit einer Reihe von Blättern gegründet. Die katholischen Schulen und Oberschulen repräsentierten fast die Hälfte des gesamten Bildungswesens. Im Gesundheitswesen wirkten mehrere katholische Krankenhäuser. Seit Mitte der 30er Jahre haben sich katholische Verbände und Organisationen so weit gestärkt, dass sie eine ernst zu nehmende gesellschaftliche und politische Kraft darstellten. Mit Recht konnte man von einer »Renouveau catholique«, von einer katholischen Erneuerung sprechen. Diese wurde mit allem Pomp gefeiert, im »Heiligen Emmerich Jahr« (1930) oder mit dem 34. Eucharistischen Kongress von 1937 bis 1938.

Die Schattenseite der Entwicklung war der feudale Charakter der Kirche. Diözesanbischöfe hatten einen Sitz im Oberhaus. Und wie spätere Kritiker behaupteten, war die katholische Kirche »die größte Landbesitzerin«. Diese Feststellung war ungenau, zumal ein Großteil der Besitztümer zweckgebundenes Vermögen konfessioneller aber für alle Bürger offenen und öffentlich beanspruchbarer Einrichtungen (Schulen, Krankenhäuser etc.) war. Nichtsdestoweniger blieb es ein Stein des Anstoßes, dass bei Millionen von Agrarproletariern die katholischen Bischöfe – auch gegen ausdrückliche offene Forderungen der Katholischen Landjugendbewegung und vieler Jesuiten – an der Unantastbarkeit der kirchlichen Domänen festhielten.

Das Verhalten des größten Teils der Hierarchie in der Judenfrage muss nachträglich gleichfalls klar beanstandet werden. Viele Ordenshäuser boten Asyl oder versteckten Juden vor der Verfolgung. Margit Schlachta, die Oberin der Gesellschaft der Sozialen Schwestern fuhr nach Rom, um vom Papst Hilfe für die verfolgten Juden der Slowakei zu erwirken (*Mona* 1997). Ein Mitglied der Gesellschaft der Sozialen Schwestern, Sára Salkaházi, deren Seligsprechung 2006 erfolgt ist, ist Märtyrerin der Judenrettung geworden. Zwei Bischöfe (Baron Vilmos Apó, Diözesanbischof von Győr und Áron Márton, Diözesanbischof von Gyulafehérvár) sprachen sich 1944 öffentlich klar und hart gegen die Verschleppung der Juden aus. Neben zahlreichen Priestern hat die Nuntiatur unter der Leitung von Nuntius Angelo Rotta eine wesentliche Rolle in der Versteckung und Rettung von Juden gehabt. Sonst aber hat keiner der Bischöfe zwischen einer »Kategorie von





Menschen« und den Einzelmenschen ein Unterschied gemacht. Der Fürstprimas hat sein Wort nur für Konvertierte erhoben. Eine Verurteilung der Verschleppung der Juden ist nicht erfolgt. Besonders weil sich die Kirche auch seither zu dieser Frage nicht geäußert hat, kann man sie von der Schuld nicht freisprechen.

Die Freikirchen/Sekten wurden trotz ihrer weiterhin niedrigen Mitgliederzahl (Tab. 1) zunehmend als ein nicht nur kirchliches, sondern auch soziales und politisches Problem angesehen, zumal Beobachter bei einigen von ihnen hohe Wachstumsraten und Zahlen registriert haben, die die offiziellen Statistiken übersteigen.¹¹ Auch die offiziellen Statistiken bezeugten bei manchen Freikirchen/Sekten eine rasche Verbreitung.¹²

In den 20er Jahren begann sich die staatliche Aufsicht über die Freikirchen und anderen nonkonformistischen religiösen Gruppierungen zu verschärfen. Der Staat und sein Rechtssystem deuteten die Entstehung und die Tätigkeit von freikirchlichen oder Sektengemeinden gelegentlich als »Versuche zur Spaltung der Einheit der historischen Kirchen« und als »Anstiftung zum Hass in der Gesellschaft« (Fazekas 1996: 36–39). Die katholische Kirche spürte, dass die sich verstärkende Missionierung der Freikirchen/Sekten den Beginn der Auflösung einer ungestörten volkskirchlichen Situation bedeutete. Dementsprechend riefen die Bischöfe mehrfach zur Einheit der Kirche und zur Verstärkung der Pastoralarbeit auf. Es ist nicht unwesentlich, dass die Bischöfe die soziale Versorgung, die Bewusstmachung (ähnlich dem späteren lateinamerikanischen *conscientizacao*) und die Verstärkung der Religiosität für interdependente Aufgaben hielten, also im gleichen Atemzug auch für eine soziale und kulturelle Unterstützung des Landvolks eintraten (Fazekas 1996: 46–48). Sie spürten aber auch, dass die Erscheinung der Freikirchen/Sekten den öffentlichen Frieden in den Dörfern störte. Deshalb appellierten manche katholische Geistliche an den Staat. Die protestantischen Großkirchen und ihre Pastoren verhielten sich ähnlich. Auf Veranlassung der Katholischen Bischofskonferenz wurde eine publikumswirksame Studienserie über die Sekten veröffentlicht (Nyisztor 1926). Weitere Bände folgten (Nyisztor 1927a, 1927b, 1927c, 1928).

11 | Z. B. bei den Methodisten: 1920: 115, 1923: 300–350, 1926: 700, 1929: 1 000; bei den Baptisten: 1921: 8 394, 1922: 9 616, 1923: 12 000 und bei den Nazarenern: 1928: 4 000–5 000, 1934: 5 000–6 000 Mitglieder.

12 | So bei den Baptisten: 1919: 5 704, 1925: 6 163, 1930: 8 213, 1935: 10 003, 1940: 12 573, 1942: 27 004 Mitglieder (vgl. Fazekas 1996: 245–246).





In den 30er Jahren hat sich die Behandlung der Sektenfrage verschärft. Immer häufiger kam sie in der Korrespondenz der Bischöfe und staatlicher Stellen vor. Zunehmend wurde sie im Parlament angesprochen und sie lieferte Stoff für die Presse. Die beginnende Dorfforschung ist gleichfalls nicht selten auf dieses Phänomen gestoßen (*Elek, Gunda, Hilscher 1936, Fėja 1984, Kovács 1937*). Die mangelnde Evangelisationsfähigkeit der Kirchen, die soziale Destruktivität der Freikirchen/Sekten und soziale und Identitätsprobleme der ungarischen, vor allem der ländlichen Gesellschaft wurden dabei gleichermaßen angesprochen. Die Öffentlichkeit sah die Sekten und ihre Praxis als unbequeme Devianzerscheinungen an. Nicht selten wurden die Zugehörigkeit zu Freikirchen/Sekten und ihre religiöse Praxis für ein mentales Problem angesehen, besonders im Fall der Pfingstgemeinden. Die psychischen und sozialen Unsicherheiten und die soziale Entwurzelung wurden für die häufige Koinzidenz sektiererischer und sozialistischer Einstellungen verantwortlich gemacht. Diese nicht selten vorgekommene, häufig aber nur eingebaute Verbindung reizte zusätzlich die politische Sensibilität der Behörden. In der Vorkriegs- und Kriegsatmosphäre wurden kritische religiöse Gruppen als Risikofaktoren angesehen.

Die Mehrheit der nicht anerkannten Religionen und Freikirchen/Sekten (die Adventisten, die Nazarener, verschiedene Pfingstlergemeinschaften, die Zeugen Jehovas) ist am 2. 12. 1939 vom Innenminister verboten worden. Freikirchen/Sekten, welche die Wehrdienstverweigerung vertraten, kamen spätestens nach der Mobilmachung der Truppen unweigerlich mit dem Gesetz in Konflikt. In erster Instanz wurde sogar in mehreren Fällen die Todesstrafe ausgesprochen – in zweiter Instanz aber aufgehoben (*Fazekas 1996: 188–189*).

3.2. Kirchen und Religionspolitik an der Schwelle zum Kommunismus

Die Eigenständigkeit und das Funktionieren der Gesellschaft, die Autonomie der Staatsmacht und ihrer Bürokratie wurden bis 1945 durch ein Netzwerk unzähliger Organisationen, Verbände und Gesellschaften gewährleistet. Diese wurden, zum Teil auf direkte sowjetische Forderung, verboten





und aufgelöst. Der Weg zu Neugründungen stand offen, die Bedingung war aber nominell die demokratische, in Wirklichkeit linksgerichtete und KP-freundliche Gesinnung, deren Beurteilung dem kommunistisch geführten Innenministerium unterlag. In diesem Rahmen sind die kirchlichen und konfessionellen Organisationen, selbst die rein spirituellen Bewegungen und die Kreise und Gemeinschaften in den Kirchengemeinden, gleichermaßen verboten worden. In dieselbe Richtung wirkten das Verbot der Presseerzeugnisse und eine sehr zögernde Genehmigungspraxis für neue Blätter, während das Land von russischem Propagandamaterial überschwemmt wurde (*Izsák, Kun 1994*). Das Leben der Kirche wurde eingeeengt. Auf Befehl der Alliierten Kontrollkommission ist der Nuntius aus dem Land ausgewiesen worden.

Enteignungen, Diskriminierungen und Verfolgungen haben in den Nachkriegsjahren Hunderttausende getroffen, die weder Mittel hatten, um sich zu wehren, noch Befürworter fanden. Viele davon haben sich um die Kirche geschart, weil sie in ihr jene moralische Instanz sahen, die ihr Wort gegen Unrecht erheben musste. Noch dazu ist sie immer mehr zu der einzigen Institution geworden, die von den Kommunisten nicht am Sprechen gehindert werden konnte. Die Zufluchtsuche vieler Menschen bei der Kirche hat freilich die Gegensätze nur verschärft.

Die kommunistische Führung war, nach mehreren Jahrzehnten des Exilaufenthalts in der Sowjetunion, an die Staatshörigkeit der orthodoxen Kirche gewöhnt. Ähnlich wie die Vertreter der Sowjetunion in Ungarn war auch die KP empört über das öffentliche soziale und politische Engagement der Kirche (*Izsák, Kun 1994*). Sie wurde bald als feindliche Organisation eingestuft, von der man alles Böse erwarten konnte. Sie wurde dementsprechend behandelt: Es gab Bemühungen die Kirchen zu spalten und es gab Einschüchterungsversuche. Vor allem sollte die Kirche im Prozess der Errichtung des zentralisierten Einheitsstaates aus dem profanen Leben verdrängt werden, indem ihre Institutionen verstaatlicht wurden.

Von Anfang an versuchte die kommunistische Propaganda die »demokratischen« oder »progressiven« Christen und Priester von den angeblich »bösen« (»reaktionären«, »demokratiefeindlichen«, »im Sold ausländischer Mächte stehenden« etc.) Bischöfen und Führungspersonlichkeiten zu trennen und sie gegenüber jenen auszuspielen. Politiker versuchten, die Ordensoberen und die Bischöfe, oder auch die Bischöfe untereinander, zu entzweien. Es gab einen kurzlebigen Versuch einer schismatischen katho-





lischen Kirche (*Balogh, Gergely 1993*). Die Einheit der katholischen Kirche konnte aber in dieser Periode nicht gebrochen werden.

In den protestantischen Kirchen war die Strategie des ›divide et impera‹ erfolgreicher. Dort konnte die Entfernung der Bischöfe und anderer leitender Mitarbeiter durch die Manipulierung der Wahlen der Kirchenvorsteher erzwungen werden. Der bis dahin präsidierte Bischof der reformierten (calvinistischen) Kirche hatte sein Amt bereits im Frühling 1945 niedergelegt. Der Bischof des Ostungarischen Kirchendistrikts der evangelischen (lutherischen) Kirche wurde im Frühjahr 1945 verhaftet und für zehn Jahre verurteilt. Obwohl er nach der Berufung wieder auf freien Fuß gesetzt wurde, durfte er sein Amt drei Jahre lang nicht ausüben. Der Kirchenpräsident der evangelischen (lutherischen) Kirche wurde im Sommer 1945 verhaftet. Damit wurde nicht nur ein Beispiel geschaffen, mehr noch: sowohl die calvinistisch-reformierte Kirche als auch die lutherisch-evangelische Kirche, die davor ökumenisch gesinnt und politisch mit der katholischen Kirche einer Meinung waren, stellten sich nun klar gegen die katholische Position. So geschah es beispielsweise in der Frage der Verstaatlichung der konfessionellen Schulen. Eine Proklamation der lutherischen Kirche warnte vor dem »politischen Katholizismus« (*Lendvai 1987*). Nach Verhaftung, Verurteilung, Ablösung oder Rücktritt der bedeutendsten protestantischen Kirchenführer haben zuerst die reformierte und die unitarische Kirche (7. Oktober 1948), dann auch die Vertreter der jüdischen Kulturgemeinden (7. Dezember 1948) und die Evangelische Kirche (14. Dezember 1948) die inzwischen kommunistisch gewordene politische Ordnung und ihre eigenen arg eingeschränkten Freiheiten in »Vereinbarungen« angenommen.

Um die institutionelle Präsenz der Kirche im profanen Leben zu mindern, wurden nach einem langen und bereits früher angelaufenen Kampf die konfessionellen und die wenigen anderen nicht-staatlichen Schulen verstaatlicht (*Mészáros 1989*). Eine große Kraftprobe ergab sich bei dem Versuch, Religionsunterricht von einem Pflicht- zu einem Wahlfach zu degradieren.¹³ Der Vorschlag hat eine so breite und laute Opposition geschaffen, dass er bald fallengelassen und von der KP wie von sowjetischen Berichterstatern als Misserfolg beurteilt wurde (*Izsák, Kun 1994*). Interessanterweise

13 | Als politische Forderung formuliert am 5. März 1947, Protest der Bischöfe am 8. März, Hirtenbrief am 13. März und Straßendemonstrationen gegen das Vorhaben am 19. sowie am 20. März 1947.





kann man die Urheberschaft dieses Versuchsballons selbst nachträglich nicht feststellen. Die Beteiligten versuchten sofort die Verantwortung einander zuzuschieben. Ein Jahr später wurde eine Gesetzesvorlage über die Verstaatlichung der konfessionellen Schulen (20. April 1948) fertiggestellt und nach einem heftigen Kampf im Parlament, in den Medien und in den – inzwischen überwiegend durch den Staat kontrollierten – Arbeitsstellen, angenommen (16. Juni 1948). Der reformierte Kirche wurde zunächst die Weiterführung von sechs, der evangelischen Kirche von zwei Gymnasien gestattet, den jüdischen Kultgemeinden wurde ein Gymnasium gestattet – doch diese Zahl hat sich nach »freiwilligen« Verzichten im Jahr 1952 auf eine einzige protestantische und eine israelitische Oberschule reduziert. 5 407 konfessionelle Grund- und Volksschulen, 113 Gymnasien und 98 Lyzeen und Lehrerbildungsanstalten wurden verstaatlicht (GA 33/1948). Die Kirche wurde damit aus Bildung und Kultur fast vollständig hinausgedrängt. Dies konnte geschehen, weil die kommunistische Machtübernahme inzwischen bereits erfolgte, die demokratischen Grundrechte nicht mehr galten und die Gegner der kommunistischen Politik vogelfrei geworden sind.

Nach 1945 wurden Priester stellvertretend für ihre Kirche angegriffen. Ein Vorwand war einfach zu finden. Es gab einige Fälle, in denen Soldaten der Besatzungsarmee unter nicht ganz geklärten Verhältnissen zu Tode gekommen sind. Die Schuld versuchte man Priestern oder christlichen Organisationen anzulasten. Die Priester sollen die grauen Eminenzen, die Hintermänner gewesen sein, die aus dem Beichtstuhl Mordanschläge und Verschwörungen eingefädelt und dirigiert hätten. Es ist nicht eindeutig festzustellen, inwieweit die Unterstellungen aus Naivität und aus falschen Vorstellungen über die Kirche stammten. Fest steht aber, dass die Verhörmethoden und die Prozesse elementare Menschenrechte verletzen und nichts mehr mit der Wahrheitssuche gemein hatten. Solche Prozesse, die häufig mit vollstrecktem Todesurteil endeten, wurden immer für Propagandazwecke ausgeschlachtet. Ihre Funktion bestand in der Warnung der Kirchenleitungen und in der Stimmungsmache in der Bevölkerung gegen die Kirche (Bozsoky, Lukács 1993, Dobszay 1991, Elmer 1994, Emödi 1989, Havasy 1990, Hetényi Varga 1992, 1994, 1996, 2000, Pálos 1992, Szabó 1995, Szántó 1991, 1992).

Der erste Schauprozess wurde um den Tod eines Polizisten und um die angeblichen Täter veranstaltet (Ember 1989). Der Ort des Geschehens wurde von der Polizei hermetisch abgeriegelt. Dutzende Menschen im Dorf





wurden zu Krüppeln geprügelt. Faktensicherung, Prozess und Urteilsfindung wurden binnen acht Tagen abgewickelt, begleitet vom Chor der Presse. Der Hauptangeklagte – dem nach 1989 nachgewiesen wurde, dass er sich nicht einmal in dieser Gegend aufhielt – hat »gestanden« und wurde sofort hingerichtet. Der Dorfpfarrer als angeblicher »Aufhetzer« wurde zu Tode verurteilt, doch begnadigt, das Urteil wurde auf »lebenslänglich« geändert. Fünf Tage später wurde im Parlament die Verstaatlichung der konfessionellen Schulen mit namentlicher Abstimmung beschlossen.

Das Jahr 1948 war die Zeit direkter Erpressungen. Die KP hat ihre Funktionäre und Mitläufer bereits in Schlüsselpositionen bringen können. Die Ziele der Partei wurden nunmehr nicht nur durch Aktivisten, sondern auch durch Staatsbeamte verwirklicht. Dazu gehörte die Mobilisierung der Gesellschaft zuerst für die Verstaatlichung der kirchlichen Schulen, seit dem Sommer 1948 auch für immer heftigere Attacken gegen Kardinal Joseph Mindszenty, Fürstprimas der katholischen Kirche (*Mindszenty 1974*). Die Texte der »Forderungen aus der Gesellschaft« oder der »Stimme des Volkes« wurden von den Kommunisten gedruckt und zum Unterschreiben heringereicht. Wer sich geweigert hat zuzustimmen, der musste um seine Stelle bangen und wurde später nicht selten auch aus seiner Wohnung hinausgeschmissen und nach Verlust all seiner Habe an einen Zwangsaufenthaltort deportiert. Die Hetzkampagne hatte für die Kommunisten mehrfache Erfolge gebracht. Ihre Allmacht in der Politik wurde deutlich gemacht. Die entschlossenen Christen wurden identifiziert. Viele haben aus Angst um ihr Brot oder um ihre Familie trotz ihrer Überzeugung unterschrieben und haben von da an auch die Kirche gemieden. Und die »spontane Willensäußerung der Gesellschaft« konnte der Welt vorgezeigt werden.

Die Schlussphase dieser Periode ist von der immer stärker werdenden Kampagne gegen Kardinal Mindszenty, von seiner Verhaftung und seiner Verurteilung bestimmt. Spätere kommunistische Schriften betonen die Gesprächsbereitschaft des Staates und die starre Ablehnung jedes Dialogs seitens des Kardinals. Es wird in ihnen sogar behauptet, Mindszenty wäre selbst an seiner Verurteilung schuld gewesen, da dem Staat »kein anderer Weg geblieben wäre« (*Gergely 1985, Jámbo 1990*). Tatsache dagegen ist, dass Verhandlungen wohl zur Besiegelung bereits beschlossener kommunistischer Entscheidungen, nicht aber in noch offenen Fragen angeboten wurden. Tatsache ist weiterhin, dass Stellungnahmen der ungarischen





Bischofskonferenz von staatlichen Stellen wiederholt brüskiert zurückgewiesen und in Parteiveranstaltungen scharf angegriffen wurden (*Mészáros 1993*).

Die zeitliche Koordinierung der Kirchenpolitik der ostmitteleuropäischen Länder stützt die Vermutung, dass diese Politik und vielleicht sogar der Zeitplan der kommunistischen Machtübernahmen nicht in den einzelnen Ländern selbst beschlossen wurden. Die Geheimdienste haben schon Monate vor Mindszents Verhaftung Listen mit den Namen jener Personen vorbereitet, die zusammen mit Mindszenty verhaftet werden sollten. Entsprechende Warnungen sind sowohl aus London, wie auch vom vatikanischen Staatssekretariat an später Betroffene ergangen (*Elmer 1994, Stehle 1993*). Von friedlichen Gesprächen konnte keine Rede sein. Der Totalitarismus war im Anmarsch.

Ungeachtet der sich rasch entwickelnden Diktatur begann die Kirche inzwischen mit ihrer eigentlichen Tätigkeit, mit der Förderung des Gemeindelebens, mit der Pflege der Spiritualität, mit der Stärkung der Moral (*Bindes, Németh 1991*). Große Pfarreien wurden in kleinere aufgeteilt. Wo es keine Kirchen gab, wurden in Wohnungen Notkirchen eingerichtet. Die Bischöfe gingen auf Visitation. Und die Menschen strömten in die Kirchen. Nach den Misere des Krieges und in den Bedrängnissen der Gegenwart sehnten sich viele nach einer sicheren Moral und nach geistigen Werten. Vor politischen Konfrontationen, Bspitzelungen und vor der Angst, den Mund überhaupt aufzumachen, suchten viele in den Kirchen die Gesellschaft ihresgleichen. Ein Aufschwung der Religiosität erfolgte (*Tomka 1991b*), wie aus teils ähnlichen Gründen fast überall in Europa (*Greinacher 1963*). Die Stärkung der religiösen Gesinnung und der Kirche besaß zusätzlich eine soziale und politische Komponente: Man wollte der eigenen Überzeugung nachgehen, die eigenen Traditionen wahren, die Gemeinschaft von Gleichgesinnten pflegen. Diese Wünsche wurden von der Kirche spontan, aber vorbehaltlos unterstützt.

Die Förderung des religiösen Lebens baute auf die frühere Tradition, hat aber auch neue Impulse verwertet. Prozessionen, Wallfahrten und Volksmissionen wurden neu belebt. Im Anschluss an den Marianischen Weltkongress von Ottawa wurde für das Jahr 1947/1948 ein Marianisches Jahr ausgerufen (*Mindszenty 1974*). Diesen Aufschwung wollte der Staat bremsen. Öffentliche religiöse Veranstaltungen wurden im Laufe der Jahre immer häufiger verboten oder behindert. Die eigentliche Herausforderung





stellte aber das Verbot der christlichen Vereine sowie die Gefährdung des obligatorischen Religionsunterrichtes dar. Die herkömmlichen Organisationsformen und institutionellen Rahmen waren in Gefahr. Deren Aufhebung hat dem religiösen Leben unermesslichen Schaden zugefügt. Die Frömmigkeit einer traditionellen Gesellschaft konnte nicht schnell genug in eine persönlichere, mündige Religiosität überführt werden. Einige Schritte in diese Richtung wurden aber getan. Der Staat konnte Drittorden, spirituelle Bewegungen und religiöse Kongregationen als Organisationen verbieten und auflösen. Die Mitglieder haben aber oft auf eigene Faust versucht, zusammenzukommen und in Eigenverantwortung auf demselben Weg weiterzugehen. Man begann, Religionsunterricht zu Hause zu erteilen. Die Beschränkung des formalen, organisierten religiösen Lebens trug zur Entwicklung der individuellen Verantwortung bei. Dieser Trend hat erst in späteren Jahren zu den Basisgruppen und zu einer weit angelegten Untergrundtätigkeit geführt. Die ersten Ansätze sind bereits in den unmittelbaren Nachkriegsjahren zu finden (*Dobszay 1991, Emödi 1989, Szakolczay 1989*).

Es gab Fälle, in denen die katholische Kirche die Politiker und die Regierung direkt angesprochen hat. Sie hat gegen die Aussiedlung der Ungarndeutschen protestiert (*Mészáros 1993, Mindszenty 1974*). (Diese Aussiedlung ist von den Siegermächten nicht bestimmt worden. Nach der späteren Selbstrechtfertigung der Regierung sollen die Sowjets die Deportierung gefordert haben. Nach neuen Daten – *Izsák, Kun 1994* – verhielt es sich genau umgekehrt. Die Führung der ungarischen KP drängte die Sowjets, die Vertreibung zu erlauben und zu ermöglichen, um auf diese Weise die Häuser und die Güter der Deutschen erwerben zu können.) Die Kirche hat auch gegen die Vertreibung der Ungarn aus der Slowakei protestiert (*Havasy 1990, Mindszenty 1974*). Mahnungen an die politische Führung des Landes ergingen auch wegen des Fehlens der öffentlichen Sicherheit, wegen der sich vermehrenden Rechtsverletzungen und schließlich in eigener Sache. Die Kirche war die Stimme der Stimmlosen geworden, sehr zum Missfallen der Politiker, vor allem der Linksparteien.

Hilferufe wurden auch an die Weltöffentlichkeit und an Rom, auch an führende westliche Politiker gerichtet, so z. B. im Interesse der ungarischen Minderheit in der Tschechoslowakei. Solche Demarchen zeigten die Selbstsicherheit und auch das Gewicht der Kirche – beides unakzeptable Tatsachen für die KP mit ihren Hegemoniebestrebungen.





Offensichtlich hat die katholische Kirche die Ansprüche der Kommunistischen Partei nicht restlos ernst genommen. Die Situation in der Sowjetunion, auch die kirchliche, war freilich bekannt. Die Besatzung wurde als Bedrohung angesehen. Der Kommunismus wurde aber in dieser Epoche (und noch manche Jahre danach) als ein Provisorium verstanden. Niemanden wäre es eingefallen, diese »Übergangszeit« auf Jahrzehnte anzusetzen. Man verließ sich auf die demokratischen Voten des Volkes und auf den Gerechtigkeitssinn der Welt bzw. der Großmächte. Dieses Wunschdenken wurde von vielen westlichen Propagandasendern lebendig gehalten. In so einer Atmosphäre versuchte man sich selbst treu und tapfer zu bleiben. Für Kompromisse schien es einfach keinen Anlass zu geben. Im Gegenteil, die Anfechtung wurde als eine Probe der eigenen Beständigkeit erlebt. Vielleicht war es leichter, in falscher Einschätzung der Zukunft unbeugsam zu bleiben. Vielleicht war ein Schuss Starrsinn mit dabei. Vielleicht hat die katholische Kirche und an ihrer Spitze Kardinal Mindszenty einige Chancen der Verständigung mit der KP verpasst. Die harte Konfrontation hat jedoch allem Anschein nach eine zweifach positive Funktion für die Kirche gehabt. Unter dem Druck wuchs die Einheit in der Kirche. Und die Gläubigen erhielten eine moralische Hilfe. Ihre Zuneigung zu ihrer Kirche und deren Vertretern wuchs.

Die beiden protestantischen Kirchen konnten eher zu Gesprächen und Vereinbarungen gezwungen werden. Ein Gewinn ist daraus nicht erfolgt. Sie haben auch im politischen Geschäft schlechter abgeschnitten und ihre moralische Autorität wurde durch ihre schnellere Verhandlungsbereitschaft angeschlagen.

Pius XII. hat im Jahr 1938 als päpstlicher Legat am Eucharistischen Weltkongress in Budapest teilgenommen. In späteren Jahren hat er sich vielmals an Ungarn und an die Ungarn gewandt. Es dürfte kein Zufall gewesen sein, dass er jenen Bischof zum neuen Erzbischof von Esztergom und damit zum Fürstprimas bestimmt hat, der für seine Unbeugsamkeit bekannt war, den Nationalsozialisten Stirn geboten hat und zu Kriegsende auch verhaftet wurde. Der gleiche Papst hat nicht aufgehört, die Bischöfe aufzurufen, jeden Kompromiss zu meiden. Im Klartext war das eine Aufforderung zur Bereitschaft zum möglichen Martyrium (*Stehle 1993*). In dieser Gesinnung sind Ordensobere (*Szokolczay 1989*) und Professoren (*Mócsy o. J.*) aus westlichen Ländern heimgekehrt, selbst nachdem ihnen zuvor in Rom die bevorstehende Verhaftung bekannt geworden ist.





Es wäre falsch, diese Haltung als eine starre Prinzipienethik deuten zu wollen. Die gleichen Leute, die bereit waren jede Strafe auf sich zu nehmen, beschlossen die Novizen ins Ausland zu bringen (Pálos 1992, Szabó 1995). Und der gleiche Papst schickte mit einem der «Todgeweihten» die Entbindung der Ordensleute von ihren Armuts- und Gehorsamsgeübden für den Fall der Auflösung der Orden (Mócsy o.J.).

Rom hatte seine Erfahrungen mit der Sowjetunion und rechnete vielleicht, zumindest im Unterbewusstsein, mit einer längeren Sowjetherrschaft in Osteuropa. Ordensleute kamen aus Rom und aus der westlichen Welt nach Ungarn, um die Möglichkeit einer Katakombenexistenz nahezuzulegen (Szakolczay 1989). In Ungarn wollte man solche Hiobsbotschaften nicht ganz ernst nehmen. Doch fing man an in diese Richtung zu denken. Mangels Buchverlagen begann man mit Schreibmaschinen Bücher und Schriften zu vervielfältigen. Man schuf Verstecke und begann sich auf die direkte Verfolgung vorzubereiten. Inzwischen waren die Kontakte zu Rom weitgehend abgebrochen. Reisen konnten selbst führende Leute der Kirche nicht mehr. Der Eiserner Vorhang ist 1948/1949 in beide Richtungen undurchlässig geworden.

Der Beistand des Papstes und Roms ist dennoch nicht verschwunden. Der Schulkampf und die Kampagne gegen Kardinal Mindszenty wurden im Vatikan aufmerksam verfolgt und – im vatikanischen Rundfunk und im Osservatore Romano – kommentiert. Papstbotschaften und Medienkommentare haben durch Rundfunksendungen den Weg nach Ungarn gefunden. Sie wurden als eine Stärkung empfunden, als ein Zeichen der Solidarität. Die Politik beeinflussen konnten sie jedoch nicht.

Im Leben der Freikirchen/Sekten hat die Nachkriegszeit elementare Veränderungen gebracht. Ihr 1944/1945 gegründetes Interessenvertretungsorgan, der Verband der Freikirchen, wurde bereits im Sommer 1945 vom Innenminister genehmigt (Ministerialverordnung 250 105/1945 VI.3. vom 30. Juli 1945). Die Regierungsverordnung 6270/1946 hat die Auflösungs- und Verbotsbeschlüsse der Kriegsjahre für nichtig erklärt und den Freikirchen/Sekten ihr früheres Vermögen zurückerstattet. Das frühere Dreistufensystem der Klassifizierung der Religionsgemeinschaften wurde aufgehoben und ihre unbedingte und restlose Gleichheit vor dem Gesetz erklärt (GA XXXIII/1947). Sowjetische oder staatliche Übergriffe gegen Amtsträger haben auch die Freikirchen/Sekten getroffen. Insgesamt wurden aber die kleinen Religionsgemeinschaften, relativ gesehen,





aufgewertet, mit den historischen Großkirchen gleichgestellt und, weil politisch wenig für gefährlich gehalten, in Ruhe gelassen. Die Adventistenkirche konnte sogar im Jahr 1948 eine theologische Hochschule eröffnen, welche sich später in ein Institut der Pastorenausbildung des Rates der Freikirchen umgewandelt hat.

3.3. Von der Kirchenverfolgung zum Arrangement

72

1948 war das Jahr der kommunistischen Machtübernahme. Die Opposition wurde ausgeschaltet. Die Regierung heuchelte Gesprächsbereitschaft und bemühte sich, auch die *Katholische Kirche in Ungarn* zu einer »Vereinbarung« zu bewegen, die politische Stimmungsmache wurde aber immer aggressiver. Bereits im Januar 1948 meldete Rákosi, der erste Sekretär der KP, an, dass »mit der klerikalen Reaktion abgerechnet wird.« Im Dezember wurde Fürstprimas Erzbischof Joseph Mindszenty verhaftet und nach einem unter Folter erzwungenen »Geständnis« in einem Konzeptionsprozess im Februar 1949 zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt. Unter diesen Verhältnissen hat der Heilige Stuhl jede Verständigung für gescheitert erklärt und Verhandlungen abgelehnt (7. Januar 1949). Mit einer Regierungsverordnung (4105/1949) wurden die drei Rechtsakademien der drei großen Kirchen geschlossen. Am 18. August 1949 wurde in Ungarn eine neue Verfassung angenommen, welche die Trennung von Staat und Kirche erklärte. Unmittelbar darauf wurde der schulische Religionsunterricht von einem Pflichtfach zum Wahlfach degradiert (Ministerialratsverordnung 5/1949). Am 7., 10. und 19. Juni und zwischen dem 10. und 12. Juli 1950 wurden unter unmenschlichen Verhältnissen insgesamt über 2 000 weibliche und männliche Ordensleute in Internierungslager geschleppt (*Kulics, Tölgyesi 1989, 1991*). Gleichzeitig wurde das Gerücht in Umlauf gesetzt, dass sie nach Sibirien abtransportiert werden.

Nicht ohne Folgen für die ungarische Entwicklung war die religions- und kirchenfeindliche Politik in den Nachbarländern. Es wurde bekannt, dass der zwei Jahre zuvor ernannte Primas von Polen, Erzbischof Wyszyński, und mit ihm die polnische Bischofskonferenz am 14. April 1950, ohne vatikanische Zustimmung, eine Vereinbarung mit ihrem Staat unterzeichnet hat. Die staatlich manipulierten Friedensbewegungen haben in meh-





rerer sozialistischen Ländern Sektionen für katholische Priester eingerichtet. An einer »Friedensversammlung« tschechoslowakischer Priester im tschechischen Velehrad (3. Juli 1950) haben mehrere Priester aus Ungarn teilgenommen. Am 1. August 1950 konnte schließlich auch in Ungarn eine Friedensbewegung katholischer Priester ins Leben gerufen werden (*Adriányi 1988, Beresztóczy 1970, Orbán 1996, Pál 1995*). Von da an sind die Friedenspriester eine Wunde der Kirche. Eine echte Bedrohung der Einheit sind sie, weil von den Gläubigen bemitleidet oder verachtet, nie geworden. Von mehreren Seiten erpresst haben sich die katholischen Bischöfe schließlich zu Verhandlungen mit dem Staat bereit gefunden und am 30. August 1950 eine »Vereinbarung« unterzeichnet. Der wichtigste Moment der »Vereinbarung« war, neben dem Staatseid und der damit bezeugten Akzeptanz der Staatsordnung, die beiderseitig bestätigte »Auflösung« (genauer: Entzug der Tätigkeitsgenehmigung) der Orden. Eine Ausnahmeregelung wurde lediglich für acht katholische Oberschulen gefunden, für deren Personal weiterhin drei Männer- und ein Frauenorden mit einer beschränkten Mitgliederzahl gestattet wurden. Von den 5 500 katholischen Geistlichen jener Zeit haben dadurch etwa 1 800 Personen die Berechtigung zur priesterlichen Tätigkeit verloren. Auch 8 900 Ordensschwestern und 500 Ordensbrüdern ist jede Tätigkeit in der Kirche untersagt worden (*Gergely 1990*). Diese Dezimierung der Amtsträger konnte die katholische Kirche bis heute nicht verwinden. Eine eher nebensächliche Entscheidung war die Ausgliederung der Theologischen Fakultät aus der Budapester Universität (Gesetzesverordnung 23/1950), wodurch die Kirche aus dem öffentlichen wissenschaftlichen Leben ausgeschlossen wurde.

Die »Vereinbarung« hat die Autonomie der Kirche keineswegs gesichert. Mehrere Bischöfe wurden in der Folgezeit verhaftet oder interniert, Erzbischof József Grósz, der die »Vereinbarung« unterzeichnet hatte, wurde bald danach in einem Konzeptionsverfahren zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt (*Szabó 2001*). Von anderen Verurteilten der gleichen Prozess-Serie wurden 15 Personen hingerichtet und Dutzende eingekerkert. Im Laufe der darauf folgenden Jahre und Jahrzehnte ist vielen protestantischen und katholischen Pastoren und Priestern vom Staat die Berechtigung zur kirchlichen Tätigkeit entzogen worden. Gleichfalls im Jahr 1951 wurden sieben katholische Seminare und die reformierten Akademien von Sárospatak und Pápa geschlossen. Damit sind bereits von der ersten Zeit des Kommunismus an der Personalmangel und – einige Jahre später – die Überalterung des Klerus





zu bestimmenden Merkmalen des kirchlichen Lebens geworden. Die Regierung beschloss Anfang 1951 die Errichtung eines Staatlichen Kirchenamtes, welches in den weiteren vier Jahrzehnten die zentrale Stelle für die staatliche Aufsicht über die Kirchen wurde (*Köpeczi 2004*). Von da an beanspruchte der Staat Ungarn die lange erloschenen Patronatsrechte, deren konkrete Ausübung dem Staatlichen Kirchenamt übertragen wurde. Als Bedingung für Bischofsernennungen ist die Zustimmung des Präsidialrates der Republik Ungarn dekretiert worden.

Die Tätigkeit der Kirchen wurde seit Ende der 40er Jahre auf das strikt Religiöse und auf die Liturgie beschränkt. Familienarbeit, Jugendarbeit, Sozialarbeit, Altenfürsorge, Tätigkeiten in Bildung und Kultur, sogar Gebetskreise wurden als subversive Aktivitäten eingestuft, verboten und geahndet. Die Teilnahme am formal zugelassenen und freien Religionsunterricht wurde mit allen möglichen Mitteln und Repressalien erschwert. Die Teilnehmerquoten sanken von 80 % aller Grundschüler im Jahr 1949, auf 40 % 1955, auf 25 % im Jahr 1960, auf 9,7 % im Jahr 1971 und schließlich auf 3,18 % im Jahr 1987 (*Tomka 1991b: 33*). Für Mitglieder der KP wurde jede religiöse Praxis in den Statuten der Partei verboten. Die Religiosität wurde darüber hinaus zu einem Merkmal, das den Weg zum höheren Studium, zu manchen Berufszweigen (wie Lehrerberufe, Soldaten- und Polizistenberufe, Richterberufe, Berufe in der lokalen und der höheren Administration usw.) und überhaupt zu Leitungspositionen und zu einer Karriere versperrte. Damit wurden die Christen von höherem Einkommen, von höherer Bildung, vom Zugang zu wichtigen Informationen, von einer qualifizierten Teilnahme am öffentlichen Leben, von der gerade einsetzenden Aufwärtsmobilität und überhaupt aus den höheren und reicheren Schichten ausgeschlossen. Der Totalitarismus beinhaltete die Diskriminierung und im Endergebnis die soziale Marginalisierung der – in seinem Sinn nicht voll angepassten – gläubigen Menschen (*Bögre 2004*).

Nach dem Tod Stalins (1953) lockerte sich die Religionsverfolgung, jedoch nur für eine kurze Zeit. Die Verhaftungen und Prozesse begannen Anfang 1956 wieder von Neuem. In einem Prozess in Februar 1956 haben 70 angeklagte Priester und zwölf Ordensschwestern Gefängnisstrafen zwischen sieben und 14 Jahren bekommen. Sie wurden kurzzeitig von der Revolution 1956 befreit, nach deren Scheitern aber mehrheitlich wieder festgenommen.





Insgesamt brachte die Revolution eine kurze Pause. Papst Pius XII. hat in der Enzyklika *Datis nuperrime* und in einer Rundfunkbotschaft am 10. November 1956 sein Wort für die Aufständischen erhoben. Auch der aus der Haft befreite Kardinal Mindszenty hat in einer Rundfunkbotschaft an die Nation appelliert. Die Friedenspriester sind ihrer Ämter enthoben worden. Doch nach der Niederschlagung der Revolution hat der Staat Ministerialbeauftragte in die Bistumsverwaltungen geschickt, die Friedenspriester in ihre früheren Stellen und Funktionen wieder eingesetzt. Erzbischofskoadjutor Imre Szabó von Esztergom aus dem Amt entfernt sowie die Amtsberechtigung von Bertalan Badalik, Bischof von Veszprém, entzogen und ihn interniert. Der Vatikan hat im Gegenzug ungarischen Priestern und Ordensleute generell verboten, politische Funktionen zu übernehmen und hat mehrere Personen, die sich diesem Verbot nicht beugten, namentlich exkommuniziert. In den protestantischen Kirchen haben ähnliche Pendelentwicklungen stattgefunden. Die Kollaborateure wurden in den Tagen des Aufstandes entfernt oder sie haben selbst demissioniert. Unmittelbar nach dem Sturz der Revolution waren die gleichen Leute jedoch wieder da, stärker als zuvor.

Ein spektakuläres Ereignis war die zeitweilige Schließung des Budapester Zentralseminars der katholischen Kirche. Die Seminaristen hätten an einem Vortrag eines exkommunizierten Priesters teilnehmen sollen, haben sich aber geweigert. Auf Forderung des Staatlichen Kirchenamtes wurden die angeblichen Drahtzieher der Aktion aus dem Seminar entfernt, die anderen Priesteramtskandidaten haben sich aber mit ihnen solidarisiert. Im Endergebnis sind (bis auf die griechisch-katholischen) alle Seminaristen relegiert worden. Diese organisierten daraufhin ihr Studium im Untergrund und wurden von zwei Bischöfen, nach vorher eingeholter vatikanischer Genehmigung, zu Priestern geweiht. Sie sind aber von einem Spion in der Nuntiatur in Wien verraten worden. Im Februar 1961 wurden in der gleichen Nacht in 400 Budapester Wohnungen Hausdurchsuchungen durchgeführt. Die Organisatoren der genannten Aktion und viele weitere katholische Aktivisten, Priester und Laien, vor allem solche, die sich in der Jugendarbeit eingesetzt haben (*Kamarás 1992*), sind verhaftet worden. Die erteilten Gefängnisstrafen schwankten zwischen wenigen Monaten und 14 Jahren. Dieser Schlag sollte die Macht des Staates demonstrieren, konnte aber die Untergrundarbeit der Kirche nur vorübergehend schwächen.





Nach dem Tod von Pius XII. ist im Oktober 1958 Johannes XXIII. zum Papst gewählt worden. Mit ihm beginnt eine neue Phase der vatikanisch-osteuropäischen Beziehungen und auch der ungarischen Kirchengeschichte. Im Gegensatz zu dem klaren Konfrontationskurs von Pius XII. bemühte sich Johannes XXIII. um einen Dialog mit dem kommunistischen Block (*Hummel 1999, Luxmoore, Babiuch 1999, Stehle 1993*). Das wohl wichtigste Versuchsterrain ist Ungarn geworden. Dem wegen seiner Rolle bei der Niederschlagung der Revolution international isolierten Kádár und dem ungarischen Staat kamen die Absichten des Papstes gelegen. Am 14. September 1964 kam es zu einer »Partiellen Vereinbarung« zwischen dem Vatikan und der Volksrepublik Ungarn, deren Text aber der Vatikan für 70 Jahre für geheim erklärte. Der wichtigste Erfolg für beide Verhandlungspartner war die Vereinbarung selbst, also ein Dokument der Öffnung. Konkret brachte die Vereinbarung magere Ergebnisse. Der Vatikan nahm zur Kenntnis, dass vor der Besetzung der von ihm abhängigen kirchlichen Positionen die vorherige Zustimmung des Präsidenten des Präsidialrates der Republik Ungarn (d. h. des Staatsoberhauptes) eingeholt werden soll. Weiterhin stimmte der Vatikan dem von den Priestern abzulegenden staatsbürgerlichen Eid zu. Es wurde eine Übereinkunft getroffen über die Rechtslage des römischen Ungarischen Päpstlichen Instituts. In dem bekannt gewordenen Dokument findet sich darüber kein Hinweis, doch Herzstück der Vereinbarung ist die Regelung der Bischofsernennungen, wonach die Bischofsstühle tatsächlich sukzessive von Rom besetzt werden konnten. Manche Beobachter halten dieses Anliegen sogar für den Angelpunkt der katholischen Auffassung vom Heil und von der Kirche (*Stehle 1993*). Andere meinen, dass die Konzentration auf die Bischöfe, eine Art Klerikalisierung, ein geschickter Schachzug und Erfolg der ungarischen Regierung war (*Gönnner 1995: 373*). Als erstes Zeichen der »Normalisierung« durften jedenfalls ungarische Bischöfe zum Zweiten Vatikanischen Konzil nach Rom reisen. Die Ad-limina-Besuche konnten aufgenommen werden.

Als im November 1956 Budapest von sowjetischen Truppen gestürmt und besetzt wurde, ist Kardinal Mindszenty in die amerikanische Botschaft geflüchtet. Seither war er ein lebender Beweis der Unfreiheit und der Religionsverfolgung. Im Rahmen der vatikanisch-ungarischen Verständigung wurde er auf den direkten Wunsch des Papstes im September 1971 aus dem Land geholt. Er hat unter den Ausländern seine seelsorgliche Tätigkeit aufgenommen und publizierte seine Memoiren, sehr zum Missfallen nicht





nur der ungarischen Behörden, sondern auch des Vatikans. Bei seiner Ausreise soll – nach Mindszentys Erinnerungen – der Papst ihm verbürgt haben, dass er immer Erzbischof von Esztergom und Primas Ungarns bleiben soll. Am 18. Dezember 1973, am gleichen Kalendertag, an welchem er im Jahr 1948 verhaftet wurde, hat der Papst sein Erzbistum für vakant (unbesetzt) erklärt und an seiner statt Weihbischof László Lékai zum Apostolischen Koadjutor ernannt (*Adriányi 2004*).

Mit Lékai, der nach dem Tod Mindszentys zum Erzbischof ernannt und später zum Kardinal kreiert wurde, begann die »Politik der kleinen Schritte«. Diese Politik konnte fünf bedeutungslose Ergebnisse aufweisen: die Genehmigung eines Altersheimes und eines Exerzitienhauses, den Bau einer Kirche in einer Vorstadt von Budapest, die Gründung einer Frauenkongregation bischöflichen Rechtes und die Eröffnung des Fernkurses der Theologie für Laien an der Theologischen Akademie in Budapest. Der Preis, welcher dafür gezahlt werden sollte, war die fast bedingungslose und laute Unterstützung des Regimes mit ausdrücklicher Distanzierung von Aktivisten und Bewegungen in der Kirche, die bemüht waren, das Christentum in ihrem eigenen Leben, in ihren Familien und auch in ihrer Umwelt präsent und sichtbar zu machen.

Befürworter der Vereinbarung von 1964 und der »Politik der kleinen Schritte« sagen, dass diese das meist mögliche aus der Situation herausgeholt habe (*Casaroli 2000, Megnyesett 1984*). Ihre Kritiker bezweifeln das, zumal die allgemeine Liberalisierung den Staat zur gleichen Zeit sowieso und auch im ideologischen Bereich zu Konzessionen zwang. Ihrer Ansicht nach konnte die Kirche von ungarischen Kirchenpolitikern an der Nase herumgeführt und zur Bezahlung dessen verleitet werden, was der ungarische Staat auch ohnehin hätte tun müssen. Die Kritiker des »modus vivendi« Vertrages fragen sich, ob damit nicht eher ein »modus moriendi« eingeleitet wurde. Der Kern der Kritik besteht darin, dass der Vatikan im Interesse der Bischofsernennungen und damit der Sicherung der apostolischen Sukzession die Gläubigen, und konkret die Fragen des Religionsunterrichtes, der Jugendarbeit und der Möglichkeit des christlichen Gemeinschaftslebens, offiziell nicht erwähnte und letzten Endes geopfert hat (*Adriányi 2004, András, Morel 1982, Hainbuch 1982*).

Wie es auch sei, mit dem Vertrag von 1964 ist eine makabre Situation entstanden. Der Papst empfing am 13. November 1975 György Lázár, den Präsident des Ministerrates der Republik Ungarn und am 9. Juni 1977 auch





János Kádár, den ersten Sekretär der KP Ungarns. Der Vatikan und die Bischöfe verhandelten mit dem Staat und bestätigten kontinuierlich dessen Wohlwollen öffentlich – und haben damit nicht unwesentlich zu dessen Legitimierung beigetragen. Gleichzeitig haben sie, nolens volens, vor der Welt und der ungarischen profanen Öffentlichkeit dafür gebürgt, dass in Ungarn einigermaßen Religionsfreiheit herrsche. Die Bischöfe und Priester wurden zwar von der Kirchenabteilung des Innenministeriums abgehört, überwacht und manipuliert, doch führten die Bischöfe ein herrschaftliches und politisch prestigevolles Leben, welches schon an sich ein Dokument ihrer privilegierten Position und der freundschaftlichen Beziehung zwischen Kirche und Staat war. Als Draufgabe hat Kardinal Lékai – und haben gelegentlich auch andere Bischöfe, katholische wie protestantische –, die Vorzüge des Parteistaates gepriesen. Ein Außenstehender musste die Überzeugung gewinnen, dass Kirche und Staat tatsächlich ein intim freundschaftliches Verhältnis pflegten.

Auf der anderen Seite war kaum die Vereinbarung von 1964 unterzeichnet worden, als es zu weiteren Verhaftungen von Priestern und anderen Christen kam. Die Verfolgung jener, die sich mit der Jugend beschäftigt haben, hat auch in den weiteren Jahren nicht aufgehört. Die Schaffung von religiösen Kleingruppen oder Basisgemeinden zählte zu den Kapitaldelikten. Die Christen wurden auch weiterhin diskriminiert, marginalisiert, gelegentlich kriminalisiert (Wildmann-Minorits 1989). Der letzte für seine seelsorgliche Tätigkeit verhaftete Priester ist erst nach dem persönlichen Appell des Papstes Paul VI. an János Kádár 1977 freigelassen worden. Die Überwachungen und Bespitzelungen dauerten aber unvermindert bis zu der Wende an.

Anfang beziehungsweise Mitte der 60er Jahre begann die *katholische Kirche Ungarns* mit massivem vatikanischen Rückenwind eine doppelbödige Existenz, oder mit einem in Ungarn verbreiteten Ausdruck, eine ›Fahrt auf zwei Schienen‹. Die eine Schiene, die Ebene der Hierarchie und des staatlich geduldeten und vorgezeigten religiös-kirchlichen Lebens, unterschied sich fundamental von der alltäglichen Ebene jener Christen, die viel riskieren und große Anstrengungen auf sich nehmen mussten, um die Behörden auszutricksen und durch ihr Christsein ihre Chancen im Leben nicht zu gefährden. Die erste Ebene, die der kirchlichen Hierarchie, war jene der Verhandlungen und der schönen Worte, auch der Zustimmung zu dem System in aller Öffentlichkeit. Dort konnte man den Kommunismus und





den Staat emotionslos und sachlich-neutral akzeptieren. Diese Haltung war sogar geboten, wollte man die laufenden Verhandlungen nicht gefährden. Die zweite Schiene, das Leben der Gläubigen, war spannungsgeladen, feindlich, eine kontinuierliche Herausforderung. Dort musste man ständig auf Konflikte und auch auf gelegentliches Scheitern gefasst sein, ständig zu neuen Verschleierungstaktiken genötigt und immer auf der Hut vor möglicher Entdeckung sein. Von dieser zweiten Ebene gesehen war der Partei-staat ein Unterdrückungsapparat, welcher das Vorwärtstkommen, die Karriere, die menschlichen Beziehungen, das Familienglück, die eigene Identität gefährdete. Eine selbst passive Akzeptanz des menschen- und religionsfeindlichen Systems konnte hier gar nicht infrage kommen.

Die erste Ebene war also jene der Organisation, die bemüht war um systemische Lösungen. Die zweite war restlos persönlich und ohne Verständnis für Institutionen und Organisationen, welche sich den Menschen gegenüber verselbständigten. Ein Problem der Kirche wurde diese Entwicklung, wo sich die beiden Ebenen eigengesetzlich und ohne Kontakte zueinander entwickelten. Zuerst entstand eine Divergenz der Strategien, dann aber auch ein gegenseitiges Misstrauen. Auf der Ebene der Gläubigen, auf der auch der Klerus in großer Zahl aktiv war, konnte leicht der Eindruck entstehen, dass sie von der verhandelnden und politisch anscheinend sorglos kooperierenden anderen Ebene verraten worden sei. Von der administrativ-bischöflichen Ebene wiederum konnten der Religionsunterricht im Untergrund, die illegalen Exerzitien, die Jugendlager und die Basisgemeinden überhaupt als unbedachte Aktionen erscheinen, welche den schwer ausgehandelten Frieden gefährdeten.

Ein typischer Fall entwickelte sich hinsichtlich der Frage des Religionsunterrichtes. Ein Passus der »Vereinbarung« mit der katholischen Kirche aus dem Jahr 1950 hat eine kleine Tür offen gelassen. Darin steht, dass die herkömmlichen Weisen der pastoralen Praxis zugelassen sind. Dieser Satz ist seit Ende der 60er Jahre von jüngeren Priestern zum Ausgangspunkt einer für Ungarn neuartigen Praxis des Religionsunterrichtes im Kirchgebäude geworden. Die Neuheit dieser Praxis war von Anfang an eine Streitfrage. Jene Priester, die von einer langen Tradition sprachen, beriefen sich auf die Vorbereitungszeiten für Erstkommunion, Firmung und Trauung. Diese Vorbereitungszeiten wurden aber zu einer Form des regulären Religionsunterrichtes im Kirchgebäude ausgebaut, durch welche bald 10 bis 12 % aller katholischen Schüler erfasst wurden. Vielleicht noch wichtiger





war es, dass dort Kinder in einer gewissen Anonymität unterrichtet werden konnten, ohne sie unmittelbar den Repressalien des Staates auszusetzen. Das Staatliche Kirchenamt war aber immer mehr verärgert, dass seine Verbote auf diese Weise unterlaufen wurden und versuchte, dagegen einzuschreiten. Andererseits waren viele Bischöfe nicht im Bild, wussten einfach nicht, was da erwuchs. Sie empfanden nur die zunehmenden Spannungen. Im Interesse des Friedens waren sie auch durchaus bereit, gegen diese Praxis und damit gegen die eigenen Priester und Gläubigen einzuschreiten.

Nach seinen Aussagen dem Autor gegenüber war es der damalige Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof József Cserhádi, der zur Lösung der Spannungen dem Staat eine formale Regelung des Religionsunterrichtes in der Kirche vorschlug. Wie es auch in der Wirklichkeit gewesen sei, jedenfalls haben die konsternierten Seelsorger aus einer römischen Rundfunksendung erfahren – als anlässlich der Bischofssynode 1974 József Ijjas Erzbischof von Kalocsa dem Papst von einem »großen Erfolg« berichtete –, dass eine Vereinbarung mit dem Staat in der Frage des Religionsunterricht innerhalb der Kirche getroffen worden sei. Diese von der Bischofskonferenz akzeptierte und gelobte Vereinbarung enthielt harte Beschränkungen. In einer Pfarrei wurden maximal zweimal zwei Gruppen mit maximal je 40 Teilnehmern zugelassen. Die Aufteilung durfte in maximal zwei Altersklassen erfolgen, eine für die Sechs- bis Zehnjährigen und eine für die Älteren. Das verwendete Anschauungsmaterial durfte jeder Zeit von einem Bevollmächtigten des Staates kontrolliert werden. Die Termine der Unterrichtsstunden mussten zum Anfang des Schuljahres der lokalen Zivilbehörde mitgeteilt werden, die beliebig die Einhaltung der Daten und die Teilnehmer überwachen durfte. Vor allem ist somit dem Staat Aufsichtsrecht innerhalb der Kirche zugestanden worden und die Anonymität der Teilnehmer ist von den Bischöfen aus freien Stücken aufgegeben worden. Im Vergleich mit der vorherrschenden Praxis, welche rechtlich unanfechtbaren war, war die neue Regelung ein großer Schritt rückwärts, in die Richtung der totalen Überwachung der Kirche. Delegationen von Seelsorgern haben ihre Bischöfe besucht, um sie zum Einlenken zu bewegen. Nicht wenige Bischöfe sind als schlechte Hirten, zum Teil mit sehr derben Ausdrücken beschimpft worden. Im Ausland gab es ein nicht minder empörtes Echo. Man fragte sich, ob eine neue Welle der Kirchenverfolgung entstände.

Die Episode fand ein glimpfliches Ende. Die empörte Reaktion des In- und des Auslandes kam der ungarischen Politik höchst ungelegen. Ungarn





bedurfte bitterlich westlicher Kredite, wozu ein liberales Image unerlässlich war. Die Unterzeichnung des Helsinki-Vertrages stand kurz bevor. Nach einem spannungsreichen halben Jahr hat der Staat einseitig die ihm in der obigen Vereinbarung zugesicherten Kontrollrechte den katholischen Ordinarien überantwortet. Im Endergebnis hat sich die kommunistische Kirchenpolitik eine interessante Schlappe eingebrockt. Dieser Ausgang der Geschichte ändert aber nichts daran, dass die Bischöfe – als Vertreter der einen Ebene – folgeschwere Entscheidungen trafen, ohne sich mit ihren Priestern, geschweige denn mit dem Kirchenvolk – also mit der anderen Ebene – in Kontakt gesetzt zu haben. Die möglichen, die Katechese betreffenden Schäden wurden auf fast wundersame Weise abgewendet. Die Vertrauensbeziehungen zwischen den beiden Ebenen sanken allerdings auf den Nullpunkt.

81

Die weitere Entwicklung ist auch in interkonfessioneller Beziehung von Belang. Die Diskrepanz zwischen Kirchenspitzen und den Initiativen von unten hat alle Kirchen charakterisiert. Die Bischöfe und die Kirchenadministrationen taktierten zwischen klarer Kollaboration und einer reservierten Distanz dem Staat gegenüber. Reguläre und häufige Kontakte mit Politikern, aber auch mit Beamten der Polizei, und sogar die mehr oder weniger kontinuierliche schriftliche Berichterstattung den zivilen Behörden gegenüber waren in beiden Fällen nicht zu vermeiden. Nachträglich ist es freilich leicht – aber falsch –, die gesamte Szene der Kollaboration zu bezichtigen. Die Szene selbst war jene einer totalitären Diktatur. Diese Tatsache war nicht zu bestreiten. Wer was daraus machen konnte, das war die eigentliche Frage.

Auf der zweiten Ebene konnten die Besuche von Polizisten in Zivilkleidung gleichfalls nicht vermieden werden. Diese Plage traf alle Menschen, die durch ihre Aktivität und ihrem Einfallsreichtum in der Kirche aufgefallen sind. Der Parteistaat versuchte, diese Menschen zu kaufen, zu erpressen, ihnen Angst einzujagen, sie zu manipulieren. Die auf die Kirche spezialisierten Agenten kamen im Namen des Staates, unter Berufung auf das Gemeinwohl, auf die gemeinsamen Anliegen des Staates und der Kirche. Solche edlen Werte konnte kein Priester zurückweisen, noch die guten Absichten des Staates offen infrage stellen. Also kam es zu Gesprächen, die nachher in den Meldungen des besuchenden Polizisten – aus seiner Sicht natürlich – festgehalten wurden. Diese Dokumente wurden nach der Wende öffentlich zugänglich. In manchen Fällen kann man relativ leicht





feststellen, dass das System Menschen, darunter auch Priester, zu Verrätern, zu Agenten machen konnte, die ihre Mitmenschen und ihre Kirche ausgeliefert haben. Manche informellen Mitarbeiter haben ihre Kirchenzugehörigkeit vielleicht nur vorgeheuchelt, um besser aus dem Beichtstuhl oder von den Predigten und dem kircheninternen Leben berichten zu können (Kahler 2001, Kiszely 2001, Szabó 2000). In vielen anderen, vielleicht in den meisten Fällen sind die »Dokumente« lediglich Zeugnisse, wie Menschen versucht haben, dem Parteistaat nichts zu verraten, am wenigsten ihren Bekannten, ohne aber durch die fehlende Gesprächsbereitschaft als offener Gegner des Staates und der bestehenden Rechtsordnung zu erscheinen (Tomka 2005b).

82

Generell kann man behaupten, dass die kirchliche Organisation im Kommunismus lahmgelegt, ausgedünnt, manipuliert wurde. Der Wesensvollzug der Kirche, das Erleben, die Weitergabe, das Bezeugen des Christseins, erfolgte individuell, gestützt auf kleine Gemeinschaften und Freundeskreise. Die beiden letzten Jahrzehnte des Kommunismus sind die Blütezeit der christlichen Kleingruppen, die Achtzigerjahre auch die Geburtsstunde der spirituellen Bewegungen geworden (Dobszay 1991, 1996, Emödi 1989, Hücking 1981, Kamarás 1989, Szakolczay 1989, Tomka 1983). Weil aber der Ort des Geschehens, die Realisierung von Kirche die unmittelbare Gemeinschaft war, gab es in ihrer gesellschaftlichen Handlungsweise soziologisch gesehen nicht sehr viel Unterschied zwischen den Kleingruppen der Großkirchen und der Freikirchen/Sekten. Beide gediehen in der religionsfeindlichen Atmosphäre des Parteistaates, in welchem über die Religion und die Kirchen systematisch falsche Informationen verbreitet wurden. Die Religion und die Kirchen entwickelten sich trotzdem erheblich, wenn auch in Formen und in einem Ausmaß, welche von der Öffentlichkeit wenig überblickt werden konnten. Bezeichnend für die Situation ist, dass die Mitgliederzahl der Zeugen Jehovas bereits zwischen 1945 und 1955 von einigen Hunderten auf 8 000 angewachsen ist, oder dass Mitte der 70er Jahre eine neue Pfingstlergemeinde, die »Hit Gyülekezet« (die Freikirche/Sekte nennt sich deutsch »Hit-Gemeinde«, englisch »Community of Faith«, bzw. neuerdings »Faith Church«) nicht nur entstehen konnte, sondern Mitglieder aus der damaligen politischen Elite zu sich zog und bald einen spektakulären Wachstum verzeichnete (Bartus 1999).

Durch eine beachtliche Eigendynamik, durch die Schwächung der Beziehungen zu der Gesamtheit der Kirche und durch ihr Misstrauen den



Bischöfen gegenüber, gerieten manche Gruppen der Großkirchen in sektenähnliche Positionen. So ist es kein Zufall, dass die profane Öffentlichkeit oder auch Sozialwissenschaftler (Horváth 1995) Kleingruppen der Großkirchen, spirituelle Bewegungen und Sekten für wesensgleich hielten und gelegentlich durcheinander gebracht haben. Ganz besonders hat die liberale Oberschicht, darunter Establishment und Opposition auf die gleiche Weise, nur die Kleingruppen als authentisch christlich und als für die Zukunft wünschenswert akzeptiert. In dieser Zeit ist eine hochgradige Sympathie zwischen der maßgeblichen politischen Elite des Landes und der Freikirchen/Sekten entstanden. Diese Sympathie bezog sich auch auf die Kleingruppen der Großkirchen, insofern sie sich von der Hierarchie und Bürokratie ihrer eigenen Kirche eindeutig distanziert haben. Eine ähnliche Neigung konnte auch bei ausländischen Beobachtern (z. B. von der Zeitschrift Publik Forum) festgestellt werden, die schlicht nur die kontestierenden Gruppen wahrgenommen, diese weit überbewertet und ihnen massive Schützenhilfe geleistet haben. Damit entstand ein schiefes Bild vom ungarischen religiösen Untergrund.

83

3. KIRCHEN UND CHRISTEN IM WANDEL DER POLITIK

3.4. Optionen des Handelns im totalitären Spitzelsystem

Die kommunistische Ideologie erklärte die Schaffung einer neuen Gesellschaft und des neuen Menschen zum Ziel. Der totalitäre Staat hat mit seinen Machtmitteln eine zentral gelenkte Maschinerie verwirklichen wollen, worin den Einzelnen kein Bewegungsraum blieb. Beide wollten die Religion ausrotten, wenn auch aus verschiedenen Motiven. Kommunismus und Totalitarismus sind für vier Jahrzehnte für Ost-Mitteuropa die aufgewrungene Staats- und Gesellschaftsform geworden. In manchen Ländern konnte man zeitweise durch Emigration aus dem System aussteigen. Viele haben diesen Weg gewählt. Andere blieben, die meisten ohne je eine Alternative gehabt zu haben, andere nach bewusster Entscheidung. Die Gebliebenen haben sich unterschiedlich dem System gestellt. Manche haben sich mit ihm identifiziert, andere lebten an dessen Rand, kaum von dessen speziellen Bedingungen berührt, vielleicht als Dissidenten in innerer



Emigration. Die große Mehrheit rang darum, die eigene Freiheit und das Glück selbst bestimmen und einigermaßen verwirklichen zu können.

Der Kommunismus war ein jahrzehntelanges Tauziehen zwischen den Menschen und dem Parteistaat. Innere oder äußere Emigration konnte die Menschen von ihm befreien. Jene aber, die sich ihm stellten, ob durch einen aufwärts strebenden Individualismus motiviert, dem schlichten Überlebenswillen oder durch ihren bewusst akzeptierten – und vielleicht von Gott gegebenen – Lebensauftrag beseelt, mussten ihr Lebensprojekt unter den nicht von ihnen festgelegten Bedingungen des totalitären Systems verwirklichen. Ein Grundzug des Systems bestand im Bestreben nach totaler Kontrolle: »Der große Bruder sieht alles«. Als die unmittelbarste Kontrollstelle musste die Arbeitsstelle in genau festgesetzten Zeitabständen ihre Beschäftigten beurteilen, wobei die Beurteilungen dann zu bleibenden Bestandteilen der Personalakte wurden. Die beruflichen Vorgesetzten waren aber auch darüber hinaus selbst für das außerberufliche Betragen ihrer Untergebenen verantwortlich, waren also gezwungen, deren Privatleben im Blick zu behalten. Eine Kontrolle der Erfüllung dieser Verpflichtungen der Arbeitsorganisation wurde durch die Parteizellen gewährleistet. Der Parteisekretär wie auch der Sekretär der gleichfalls vom Parteistaat beherrschten Einheitsgewerkschaft sowie, bei jüngeren Arbeitnehmern, der Sekretär des Kommunistischen Jugendverbandes waren Mitglieder der bereits genannten betrieblichen Beurteilungskommission. Darüber hinaus, als eine dritte Kontrollstelle, waren die Parteizellen angehalten, in Zeitabständen »Stimmungsmeldungen« an höhere Parteistellen fertigzustellen, worin sie die »Stimmung« unter ihren Kollegen beschreiben sollten. Als eine vierte Kontrollkraft wirkten jene überzeugte, oder schlicht konformistische Vertreter des Systems, die inquisitorisch alles, was ihnen unorthodox kommunistisch erschien, bei der Obrigkeit meldeten. Weil Denunziationen willkommen waren, konnten auch persönliche Rivalitäten und Racheaktionen auf diese Weise ausgetragen werden. Die fünfte Kontrolle ergab sich aus der Tätigkeit von »informellen Mitarbeitern«, deren Kreis allerdings auch nachträglich nicht genau umgrenzt werden kann, zumal einerseits die Arbeitsstelle (wobei fast alle Arbeitnehmer in staatlichen Arbeitsstellen beschäftigt waren) unzählige, auch nicht berufsbezogene Berichte von ihren Arbeitnehmern forderte, welche gegebenenfalls als Berichte von angeblichen »informellen Mitarbeitern« eingestuft wurden – z. B. Gutachten über berufliche Aspirationen der direkten Umgebung oder Berichte über In- oder Auslandsreisen,





in denen der Mensch vorübergehend frei von unmittelbarer Kontrolle war. Andererseits ist die Zahl schwer zu erheben, weil die Staatspolizei sehr wohl Informanten anwarb, doch oft auch solche in dieser Kategorie ausgewiesen hat, die klar die Mitarbeit verweigert, als Berufsmensch aber vielfach Berichte abgeliefert oder als solche – von anderen festgehalten! – Gespräche geführt haben. Die sechste Kontrollebene war die technisch unterstützte Observation. Manche Wohnungen, Pfarreien und Prozessionen wurden häufig von grimmigen Männern in Ledermänteln beobachtet und fotografiert – vermutlich mehr zur Einschüchterung, denn zur Informationsgewinnung. Die Wanzen in bischöflichen Büros und Residenzen, in vielen Pfarreien und Privatwohnungen sowie die mobilen Abhörgeräte dienten eher zur Gewinnung von Informationen, womit die Staatspolizei ihre Intimkenntnisse in allen möglichen Nebensächlichkeiten demonstrieren und dadurch die Menschen zur Preisgabe auch relevanter Informationen verleiten konnte.

Man konnte zwar versuchen, die totale Kontrolle auszutricksen, sich im Beisein von vermutlichen Informanten zu verstellen oder bewusst Falschinformationen auszustreuen. Diese Schauspielerlei ein Leben lang durchzuhalten, Personen auseinanderzuhalten, denen man vertrauen durfte und denen man nicht vertrauen durfte, war jedoch mühsam. Jedenfalls erzwang die Atmosphäre des Totalitarismus eine besondere Haltung.

Wer einigermaßen vernunftgeleitet im Parteistaat lebte und handelte, der wurde herausgefordert, sich für Moral und Selbstachtung oder für die Parteiloyalität (oder in bestimmten Fällen auch für beide) zu entscheiden. Diese Alternative lastete jedoch nicht gleich auf allen Bürgern. An den beiden Endpolen der sozialen Hierarchie stellte sich das Problem nicht, denn diese Schichten blieben außerhalb der Reichweite der Polizeikontrolle. Den Rentnern, die aus dem Berufsleben bereits ausgeschieden waren, den Hausfrauen in Arbeiter- und Bauernfamilien, den Menschen in den unteren Etagen der sozialen Hierarchie war keine Chance zum gesellschaftsrelevanten öffentlichen Handeln gegeben. Hier fehlten auch die Informationen der politischen Rationalität. Auch sind die Beeinflussungs- und Unterdrückungsmechanismen des Parteistaates für diese Menschen weitgehend wirkungslos geblieben. Den ganz Armen konnte nichts mehr weggenommen werden. Nicht-Berufstätige unterlagen keiner betrieblichen Kontrolle. Menschen, die ohnehin keine Chance auf einen sozialen Aufstieg hatten, wurden vom Entzug dieser Chance nicht getroffen. Solche Personen haben





die speziellen Knechtungsmechanismen und die menschenverachtenden Zwangsmaßnahmen des Kommunismus vielleicht nicht einmal wahrgenommen.

Menschen in oberen Chargen, die Nutznießer des Polizeistaates, sind vom Gleichschaltungsdruck gleichfalls relativ ungestört geblieben. Sie sollten lediglich mit ihrer eigenen Macht und mit den ihresgleichen konform bleiben. Die gegenseitige Bspitzelung hat ihre Kontrollfunktion verloren, sobald einer in der Parteihierarchie höher stieg.

Verblendeten Marxisten und den Mitgliedern der ›Nomenklatura‹ hat der Parteistaat vielleicht keine Kopfschmerzen verursacht. Auch in Ungarn gab es Marginalisierte, deren Probleme tiefer lagen und älter waren, als dass sie mit dem Parteistaat in einen speziellen Konflikt geraten wären. Es gab auch »Schmarotzer«, die sich in ihrer privilegierten Stellung im Recht wähnten. Die Mehrheit der Bevölkerung wurde aber dazu gezwungen, Tag für Tag in vielen Situationen schmerzliche Entscheidungen zu treffen. Die Alternativen waren vielfältig. Die Mittel des Polizeistaates bedrohten jene, die keine überzeugten Kommunisten waren, doch im Leben etwas werden wollten, nach einem höheren Einkommen strebten oder ihre Kinder zum Studium schicken wollten. Der Staat versuchte, sie vor die Alternative zu stellen: entweder ihre Aspirationen aufzugeben um ihrer Überzeugung willen oder Letztere zu opfern zugunsten des sozialen Aufstiegs.

Es kann drei Gründe für die Identifikation mit dem kommunistischen und autoritären System und für die willige Zusammenarbeit mit dessen Staatspolizei gegeben haben: fanatische Überzeugung, materielle Vorteile und Erpressung.¹⁴ In den frühen Jahren des Kommunismus gab es häufiger »Überzeugungstäter«, Menschen, die kurzsichtig genug waren, um den real existierenden Sozialismus für die unter den gegebenen ökonomischen und technischen Verhältnissen bestmögliche Gesellschaftsform zu halten, die mit Leib und Seele dem System ergeben waren und die ihre Freiheit frei und willig für das angebliche Wohl des Volkes und der Idee einer idealen Zukunftsgesellschaft geopfert haben. Die »Überzeugungstäter« wurden vom Staat mit Vorteilen und Begünstigungen belohnt. Bei Mitläufern aus der Kirche zeigte sich die Belohnung vornehmlich nicht in persönlichen Vorteilen, aber in etwas mehr Freiheit in der pastoralen Tätigkeit. Der tschechische Philosoph und zeitweilige Minister Jan Sokol zählt den namhaften

14 | Umgearbeitete Version eines Artikels des Autors. Vgl. *Tomka 2002*.





tschechischen reformierten Theologen Josef Hromadka für die Zeit vor 1968 zu dieser Kategorie (*Sokol 2000*). Vermutlich gehörte auch der ungarische Primas der 70er und 80er Jahre, Kardinal Lékai, in die gleiche Gruppe. Diese Verblendung ist aber in Ungarn nach der Revolution von 1956 eine Seltenheit geworden. Der eigene materielle Nutzen allein reichte nur in seltenen Fällen dazu aus, sich dem Staat zur Verfügung zu stellen. Umso stärker konnten Erpressungen wirken. Die öffentliche Beurteilung der Zwangssituation ist in einem Bonmot treffend beschrieben worden. Demnach gibt es drei Eigenschaften, die man im Parteistaat zur selben Zeit nicht besitzen konnte: moralisch einwandfreies Verhalten, Verstand und Hingabe an den Kommunismus.

Von den Priestern konnte der Staat nicht erwarten, dass sie zu Propheten des Atheismus werden. Kirchen und Priester wurden automatisch als Systemgegner betrachtet und dementsprechend behandelt. Der Kommunismus hat die Religion grundsätzlich bekämpft und doch gleichzeitig versucht, die »klerikale Reaktion« aufzuweichen und eine gewisse Mitarbeit der Kirchen zu erzwingen. Wenn die Religion nicht vernichtet werden konnte, wollte der Parteistaat zumindest einen von ihm beherrschbaren Kompromiss erreichen. Die Verfolgungsmaßnahmen hat der Staat mit Versöhnungsgesten kombiniert. Geistliche wurden mit der entzogenen oder ihnen zugestandenen Möglichkeit der seelsorglichen Tätigkeit erpresst. Jenen Priestern, die jedes Gespräch mit den Beamten des Innenministeriums hartnäckig ablehnten, drohte der Entzug der Erlaubnis der priesterlichen Tätigkeit, vielleicht sogar der Verlust der Freiheit. Den Kompromissbereiten wurde etwas mehr Freiheit für ihre pastorale Arbeit gewährt. Bischöfe konnten mit dem Schicksal ihrer Priester erpresst werden. Wenn die Ordinarien dem Staat nicht nachgegeben haben und ihre erfolgreichen Priester nicht in Gemeinden versetzten, wo deren Arbeit enge Grenzen gesetzt war, belegte oder bedrohte der Staat die entsprechenden Geistlichen häufig mit Berufsverbot oder warf sie ins Gefängnis (*Bindes, Németh 1991*).

Man könnte meinen, dass die Entscheidung zwischen dem Gewissen und einem Wohlstandsstreben eine harte Versuchung dargestellt hätte. Diese Spannung gehörte in Wirklichkeit zu den einfachsten. Sicherlich gab es Menschen, die einfach Egoisten waren, bereit, ihre Seele für etwas Geld oder Macht zu verkaufen. Sie waren eher die Ausnahmen. Die meisten unter ihnen litten bereits im Kommunismus und leiden seither noch mehr an dem Verrat ihrer eigenen Ideale (*Bögre 2004*).





Die meisten kämpften mit dem Dilemma, wie sie verschiedene Werte gleichzeitig verwirklichen können, oder was die optimale Kombination sei, wenn für die Verwirklichung bestimmter Werte andere teilweise geopfert werden müssen. Wie kann das für gut Gehaltene am vollständigsten verwirklicht werden? Wie kann ein Christ seine Werte am besten in die Gesellschaft einbringen? Wie kann man am klarsten und am beeindruckendsten über die eigene Überzeugung Zeugnis geben? Wie können die eigenen Kinder zu guten Christen erzogen werden, doch auch zu Menschen, die sich in der Gesellschaft zu behaupten vermögen? Diese Fragen trafen ganz besonders die aktivsten Christen, die eine Verpflichtung spürten, von der Frohen Botschaft Zeugnis zu geben. Die Priester, die die Verkündigung und den Dienst der Gemeinde zu ihrem Leben gemacht haben, konnten gerade bei dieser ihrer Entscheidung getroffen werden. Jeden Tag mussten sie neu überlegen, wie sie ihre Sendung am besten verwirklichen können. Die Antwort wurde in unterschiedlichen Lebensstrategien gefunden.

Es gab eine einfache Lösung: den Rückzug aus der Welt. Nicht wenige Priester haben sich in Kirche und Sakristei zurückgezogen und alles anderes für unmöglich erklärt. In der Tat war der Staat verärgert, wenn die Eltern von der Kanzel aufgerufen wurden, ihre Kinder zum Religionsunterricht immatrikulieren zu lassen. Er hat es noch mehr übel genommen, wenn das Evangelium auf den Alltag aktualisiert wurde oder wenn daraus sogar Pflichten in der Gesellschaft abgeleitet wurden. Religionsunterricht und Jugendarbeit außerhalb des Kirchgebäudes wurden geradezu kriminalisiert und verfolgt. Von all dem Abstand zu nehmen hieß aber, das Wegbleiben der Kinder aus der Kirche zu akzeptieren und dazu beizutragen, dass sich die Religion auf das Privatleben beschränkte. Die gleiche Strategie hätte für die Laien eine Privatisierung ihres Glaubens bedeutet, ohne dessen weitere Sichtbarkeit und ohne Bezug zu einem Großteil des Alltags. Christsein wäre dabei ein Torso geworden, eine Verinnerlichung mit schwindenden Konsequenzen. Dieser Ausgang entsprach gerade den Absichten des Staates.

In der Praxis war es nicht einfach, die Weltflucht mit gutem Gewissen durchzuhalten. Ein Priester muss gelegentlich, und wenn nur im Beichtstuhl, zu konkreten Fragen Stellung beziehen. Er kann versuchen, den Fragen des Alltags und der politischen Unterdrückung aus dem Weg zu gehen, die Sprengkraft des Evangeliums bleibt trotzdem lebendig. Auch Laien kamen in Situationen, in denen sie Farbe bekennen mussten. Oft



wurde die Frage gestellt, ob einer an Gott glaube oder nicht. Auch die Entscheidungen, ob man den Gottesdienst besucht, sich kirchlich trauen lässt, ob die Kinder getauft, zur Erstkommunion geführt, zum Religionsunterricht eingeschrieben werden, sind zu sichtbaren Marksteinen der eigenen Position geworden. Vorübergehend konnte man ausweichen. Zur Messe konnte man auch im dritten Dorf gehen. Die Trauung und die Taufe konnten auch woanders organisiert werden. Das Verhalten eines Menschen und die Art der Kindererziehung haben aber für sich gesprochen.

Wer den Parteistaat und seine lokalen Verwalter nicht unnötig provozieren wollte, wurde gezwungen, ein Versteckspiel mitzumachen. Vier Jahrzehnte waren in Ungarn von der Bemühung erfüllt, nach Umwegen zu suchen, wie man zum selbst gesetzten Ziel kommen kann, ohne mit dem Staat direkt in Konflikt zu geraten. Die Strecke war voller Fallen. Es gab immer wieder Menschen, die einen bei der Arbeitsstelle oder bei der Partei angezeigt haben. Das Innenministerium betrieb sein umfassendes Netz der Spitzel. Wie im Mensch-ärgere-dich-nicht-Spiel wurde man immer wieder erwischt und musste von vorn beginnen. Das war mühsam, doch keine Katastrophe. Die Hauptsache war, im Spiel bleiben zu können. Man wollte ja in Gemeinschaft bleiben mit den Nachbarn, Kollegen und Bekannten. Genauso sehr wollte man im normalen Alltag Christ sein und mit dem eigenen Beispiel auch anderen Menschen Anleitung geben. Also fing man immer wieder neu an.

Für die Berechtigung zum Spiel und ganz besonders für alle Neuankünfte musste man »bezahlen«. Die Bereitschaft, die Spielregeln, sprich die Gegebenheit des Parteistaates, als Ausgangssituation zu akzeptieren, sollte bestätigt werden. Besonders bei Laien galt, dass die eigene Brauchbarkeit mit besonderer Emsigkeit unterstrichen werden musste. Man konnte sich damit für die unmittelbaren Vorgesetzten als nützlich erweisen. Christen mussten Extraleistungen erbringen und berufliche Zurückstellungen ohne Proteste ertragen, damit ihnen ihre Überzeugung nachgesehen wurde. Das Vorhandensein von Beziehungen zu den Vertretern des Systems, des Staates, der Partei ist nicht von ihnen gewählt worden, sondern ist eine Systemgegebenheit gewesen, konnte also nur um den Preis des Aussteigens aus dem System verweigert werden. Umgekehrt galt aber, dass, wer sich formal eingeordnet hat, auf die Komplizenschaft mancher kritischer oder schlicht menschenfreundlicher Amtsträger und gar Funktionäre rechnen konnte. Bei größeren Sonderleistungen konnte man etwas mehr wagen. Wer sich



in diesem Spiel weiter vorgearbeitet hat, konnte sich etwas mehr Freiheiten herausnehmen. Die grundsätzliche Unsicherheit jedoch blieb. Der Ausgang des Spiels blieb im Dunkeln.

Besonders zwei Irrwege haben den Erfolg gefährdet. Manche Menschen wurden von ihrer Strategie verblendet. Oder sie sind vom Staat in eine Position gedrängt worden, bei der sie der Meinung sein konnten, dass sie in der Bezeugung ihres Christseins und in der Verkündigung, an den allgemeinen Verhältnissen gemessen, sehr viel erreicht hätten. Dieses Gefühl wurde durch eigene ökonomische Vorteile und persönliche Avancen weiter gestärkt.

Manche Friedenspriester und Vorschau-Christen sind zu Puppen des Regimes geworden, nachdem man sie grausam gefoltert und physisch gebrochen hat. Andere konnten durch ihre Sünden, durch ihre Homosexualität oder eine Freundin, vielleicht durch ihre illegitimen Kinder erpresst werden. Sie wurden moralisch gebrochen. Wieder andere sind durch ihre Selbstgefälligkeit dem Staat auf den Leim gegangen. Sie meinten, in der Bewahrung der Kirche klüger und erfolgreicher als alle anderen zu sein. Ihre Hochnäsigkeit hat sie zu Fall gebracht. Umgekehrt galt die Maxime: Keiner hatte einen ausreichend sicheren Stand, um sich im Lavieren zwischen Opferbringen und Verlockungen und in der Positionsbestimmung zwischen Rückzug und Systemakzeptanz nur auf sich selbst verlassen zu können. Die Chance, den vom System gestellten Fallen zu entgehen, gewann man nur aus einer längeren eigenen und gemeinschaftlichen Erfahrung.

Die Abstimmung des eigenen Handelns mit Freunden bot einen weiteren Ertrag. Selbst riskante Entscheidungen gewannen die Unterstützung von anderen und wurden als moralisch verantwortet anerkannt. Die Tragödie der Friedenspriester ergab sich zur Hälfte aus ihrer fragwürdigen Staatsergebenheit. Zur anderen Hälfte waren sie die Folge des Einzelgängertums dieser Menschen, die ihre kirchlichen Vorgesetzten nicht achteten und auf andere Christen erst recht nicht hörten. Statt einer vielseitigen Abwägung der Motive ihrer Entscheidungen sind sie dann aufgrund des sichtbaren Endergebnisses, ihrer klaren Staatsnähe, beurteilt und von den meisten Menschen abgelehnt worden.

Die Bemühung, in einer kommunistischen Gesellschaft tätig und auch Christ zu sein, konnte leicht zu einem Kokettieren mit dem Teufel werden. In der Tat konnte es dazu führen, dass man den Boden unter den Füßen





verlor. Viele konnten sich anschließend nicht mehr aus den Klauen des Machtapparates befreien.

Es gab eine zweite Gefährdung. Manche haben sich in ihren Versuchen sehr weit vorgewagt. Und der Staat hat unerwartet Härte demonstrieren wollen. Er versuchte, den innerkirchlichen Entwicklungen gelegentlich durch Massenverhaftungen Einhalt zu gebieten. Verurteilt wurden die wertvollsten Priester und Laien, die ihr Engagement für die Kirche nun auch mit ihrem Martyrium besiegelten. Nach ihrer Freilassung standen diese Menschen vor einer besonderen Schwierigkeit. Sie waren Gezeichnete. In diesem Augenblick hat der Staat vielen eine Brücke geboten, indem er versuchte, sie zu Verrätern zu machen. Das haben selbstverständlich fast alle abgelehnt. Gab es aber aus dieser Situation noch einen Weg zurück in die »normale« Gesellschaft des Kommunismus? Einmal ins Visier geraten, waren die legalen Möglichkeiten extrem beschnitten. Oft blieb nur der Weg in den Untergrund offen (*Madr 2000*). Viele haben die Versuche nicht aufgegeben und konnten sich mit viel Geduld, sehr langsam, als Wäschereiarbeiter, als Taxifahrer, als Fensterputzer, als Übersetzer bewähren, konnten eine bürgerliche Existenz schaffen und konnten in das alte Gesellschaftsspiel allmählich zurück schleichen. Anderen fehlten die Nerven zur freundlichen Ruhe und sie kollidierten rasch wieder mit den offiziellen Erwartungen. Trotz ihrer besonders exponierten Situation wollten sie mit großen Schritten vorwärts eilen, in der Verkündigung, in der Organisation von Basisgruppen, in der Geißelung der weniger forschenden Christen. Der Staat hat diese passionierten Aktivisten bald als Unverbesserliche eingestuft und die Konflikte eskalierten. Die gegen solche Priester und Laien gerichteten staatlichen Schikanen haben sich vermehrt. Die Oberhirten der Kirche, wie auch die nichtoffiziellen Leiter von Untergrundbewegungen waren allerdings auch nicht bereit, sich vorbehaltlos hinter jene zu stellen, die nicht durch ihren Glauben, sondern durch eine den Dialog ablehnende Intransigenz Probleme heraufbeschworen haben. Im Endergebnis hat sich das Tätigkeitsfeld solcher Personen bald eingeengt. Schlimmer noch: die jeweilige Situation nicht beachtende, blinde Prinzipientreue hat sie berechenbar und zu leichten Objekten der staatlichen Manipulation gemacht.

Das individuelle Scheitern hat sich vorrangig nicht aus den Beschränkungen der seelsorglichen Arbeit oder der individuellen Freiheiten ergeben. Zur Krise führte bei diesen Menschen die Unfähigkeit, in ihrer Umwelt noch Gutes sehen zu können. Ihre Identität definierte sich zunehmend aus





der Opposition zu der Welt, zu der konkreten Gesellschaft, zu der hier und jetzt existierenden Kirche. Je mehr sie isoliert wurden, desto mehr wurden sie davon überzeugt, dass die Gesellschaft der Menschen im Staatssozialismus durch und durch verdorben und dem Evangelium nicht zugänglich gewesen wäre. Sie haben ihre Spielberechtigung im »Gesellschaftsspiel« verloren und haben umgehend jede Teilnahme am »Spiel« plötzlich als Kompromisslertum, als Verrat bezichtigt. Ab sofort traten sie nicht für das Verständnis der Menschen in den je eigenen Situationen ein, sondern für Prinzipien, für die klare Ablehnung des Systems und dessen Vertretern ein. Die Kirchenpraxis ist für sie gleichfalls inakzeptabel geworden.

92

Nur eine verschwindend kleine Zahl von Christen ist nach heroisch überstandenen Verfolgungen zu weltabgewandten Fundamentalisten geworden. Doch diese zunächst vereinsamten »Propheten«, die ihr Wort mit ihrem Martyrium beglaubigen konnten, haben aber bald Menschen angezogen, die selbst unfähig waren, sich in der Komplexität ihrer Welt zurechtzufinden. Die vereinfachten Antworten und eine grundsätzliche Opposition zur Welt schufen eine eigene Subkultur. Ihre Träger, ähnlich zu den Sekten, griffen die Mehrheit der Christen und die Amtsträger an, weil diese, wohl mehr instinktiv denn bewusst, eine gläubige Gemeinschaft und »Kirche in der Welt« sein wollten. Die früher latente Spaltung ist somit offenkundig geworden. Die genannten Anschuldigungen konnten freilich erst nach der Wende, am besten mithilfe religionskritischer – sozialistischer und liberaler – Unterstützung, verbreitet werden. Die diese Anschuldigungen tragenden Gruppen und Medien haben paradoxerweise dann die kritischen kirchlichen Außenseiter unverzüglich vereinnahmt.

3.5. Nachfolgeschäden des Kommunismus

Die Jahrzehnte der Kirchenverfolgung haben in Ungarn eine schwere Hypothek hinterlassen.¹⁵ Diese besteht in der Erstarrung im Traditionalismus. Der Kommunismus hat alle Waffen gegen die Religion eingesetzt. Die Christen haben sich mit Erfolg verteidigt. Sie haben ihre Tradition bewahrt und weitervermittelt. Nicht mehr und nicht weniger.

15 | Die folgenden Gedanken wurden in einem Aufsatz des Autors bereits erörtert. Vgl. Tomka 2000.





Zu Beginn hoffte der Kommunismus, Gott und die Religion vernichten zu können. Bald musste er einsehen, dass er sich übernommen hat. Er musste seine Politik ändern. Von dieser Zeit an setzte der Parteistaat alles daran, den Glauben und die Christen aus der Öffentlichkeit auszusperrten, den Lebensraum der Religion einzuengen, die Kirche zu isolieren, die öffentliche Bezeugung des Christseins zu verhindern. Gleichzeitig damit war er aber auch bestrebt, die Kirchen für seine Zwecke zu instrumentalisieren.

In der Kirche haben beide Bemühungen des Staates die gleiche Reaktion geweckt: den Widerstand gegen allerlei Einmischungen und den Hang zur Abgrenzung. Der Staat wollte den Glauben aus »seiner« Welt entfernen. Die Kirchen zogen sich aus dieser Welt der Erpressung, der Gewalt und des Abfalls zurück und versuchten, auch ihre Gläubigen davon fernzuhalten. Der Staat hat die Verleugnung der Religion zur Bedingung des sozialen Aufstiegs erklärt. Dabei bestand die Gefahr, dass unbedachte Experimentierer den unzähligen Verlockungen und Nötigungen erliegen würden. Also riet die Kirche ab und setzte ihre Druckmittel ein, um sich nicht auf solche Spiele einzulassen. Der Staat setzte alles daran, Personen, die in der Erziehung beschäftigt oder in Leitungspositionen waren, vom sichtbaren Leben der Kirche fernzuhalten. Die religiöse Gemeinschaft begann, die Christen, die Ämter bekleideten, welche der Staat allgemein für Nichtgläubige reservierte, zu verdächtigen und zu meiden. »Das kann ja nicht mit guten Dingen zugegangen sein. Sicher mussten sie für ihre Posten unzulässige Zugeständnisse machen« – hieß es.

Die Abschottungsstrategie entstand nicht von heute auf morgen. Es dauerte eine Weile, bis sich die Einsicht in der Kirche durchsetzte, dass das totalitäre System fast keine Wege zum gesellschaftlichen Aufstieg für praktizierende Christen frei ließ. Nie und nirgends waren die Wege jedoch restlos blockiert. Es gab überall Schleichwege, z. B. über die Kunst oder über sportliche Erfolge, vielleicht in den Naturwissenschaften, aber auf alle Fälle unter dem Aufwand hoher Sonderleistungen. In dem Augenblick aber, in dem – zusätzlich zur staatlichen Diskriminierung – die kirchliche Selbstisolierung begann, erblickte man unzählige Beweise zu deren Begründung. In der Tat, je weiter man sich von der öffentlichen Sphäre zurückzog, desto weiter entfernt empfand man sich.

Das Sich-Abgrenzen von der bösen Welt ist keine neue Idee. Die Verantwortlichen der Kirche kannten diese Strategie sehr wohl aus der Konfrontation der Weltkirche mit dem aufkommenden Liberalismus aus der





zweiten Hälfte des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Kirche versuchte damals, in vielen Ländern eine »Gegenwelt« mit eigenen Institutionen und mit eigener Verbandstruktur auf- und einzurichten. Soziologisch gesehen war der Versuch nicht uninteressant. Er konnte den Bildungsrückstand der Katholiken abarbeiten helfen und überhaupt ihre Emanzipation sichern. Im Kommunismus lagen die Verhältnisse etwas anders. Die soziale Isolierung der Christen wurde am Anfang nur zu einem kleinen Teil von den Menschen selbst gewählt. Sie wurde aufgezwungen. Weil sie aber dann doch bejaht wurde, verlor die christliche Gemeinschaft das Gefühl für die seismischen Erschütterungen der Gesellschaft. Darin besteht die Tragödie mancher ost-mitteleuropäischer Kirchen. Sie haben den Anschluss an die Gesellschaft und an die Geschichte verpasst. Und sie sind nicht schuldlos daran.

Im Endergebnis kam es zu einer kulturellen Verspätung, sowohl hinter der Entwicklung der eigenen Gesellschaft als – noch mehr – hinter dem Wandel der Weltkirche. Diese Verspätung rächt sich auf drei Ebenen. Die Kirche kann den Ton mit der Jugend wenig finden. In den aktuellsten Fragen von Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur kann sie fast überhaupt nicht mitreden. Sie hat deswegen ein zusätzlich gestörtes Verhältnis zu den kulturellen Eliten. Und sie versteht nicht die (Post-)Moderne, in welche Ost-Mitteuropa gerade hineinschlittert. Diese ihre Position wird weitgehend von ihrem früheren Verhalten prädestiniert. Die Bewahrung eines rückwärtsgewandten Konservativismus bekommt dadurch eine soziale Stärkung, dass die überwiegende Mehrheit der kirchentreuen Christen Ost-Mitteleuropas – trotz nicht geringen Wandels in den vergangenen beiden Jahrzehnten – in vormodernen Ländern und innerhalb der einzelnen Länder in den älteren, den ländlichen, weniger gebildeten und unteren Schichten der Gesellschaft zu finden ist.

Die marginale Position wie auch das Nachhinken hinter der Entwicklung produziert tagtäglich Konflikte, die die Unfähigkeit der Kirche im gesellschaftlichen Kräftespiel demonstrieren. Die Zusammenstöße sind oft harte, doch im Grunde normale Erscheinungen im Konkurrenzkampf des Pluralismus. Nach den Erfahrungen der jahrzehntelangen Verfolgung werden sie in der Kirche meistens völlig anders gelesen. Der gesellschaftliche und kulturelle Traditionalismus hält die religiös-kirchliche Hegemonie mit einer gesamtgesellschaftlich einheitlichen, moralischen Ordnung und mit sehr eng befreundeten Staat-Kirche-Beziehungen weiterhin für den





Normalzustand. Wenn dieser in der postkommunistischen Gesellschaft nicht existiert oder gar abgelehnt wird, so kann daran, heißt es, nur die Religionsfeindlichkeit die Schuld tragen. Interessensgegensätze und gelegentliche Kollisionen werden als Kirchenverfolgung gedeutet. Die Bejahung der Meinungsvielfalt (ganz besonders innerhalb der Kirche) wird als Verrat an der Wahrheit abgelehnt. Gesellschaftliche Gruppen, die unbestreitbar von der Kirche abweichende oder ihr zuwiderlaufende Ziele verfolgen und mit ihr auch mal in Gegnerschaft geraten, werden zu Dunkelmännern aufgebaut.

Die Kirche in Ost-Mitteleuropa konnte ihre Leiden noch nicht überwinden. Sie ist nicht frei von einem Verfolgungskomplex. Es wäre falsch, diesen nur für eine Krankheit oder gar nur für eine Einbildung zu halten. Die Erfahrung der aktuellen »Verfolgung« hat durchaus handfeste, wenn auch zum Teil falsch gedeutete Grundlagen. Sie bestehen zum Teil in den Spannungen eines sehr rau gehandhabten Pluralismus, zum Teil aber in der inferioren sozialen Stellung der Christen.

95

3.6. Die Kirchen in der Zeit der Wende und danach

Nachdem im Vorfeld der Wende die Vereinigungs- und Organisationsfreiheit dekretiert wurde, konnte auch das Verbot der religiösen Orden nicht weiter aufrechterhalten werden. Mit der Gesetzesverordnung 17/1989 ist die Tätigkeit der Orden erneut ermöglicht worden. Bis 1991 konnten in Ungarn 21 männliche und 47 weibliche Orden ihr gemeinschaftliches Leben beginnen. Gleichfalls hat noch der Parteistaat das Staatliche Kirchenamt ohne Rechtsnachfolger aufgelöst (30. Juni 1989). An dessen Stelle trat ein Amt für die Aufrechterhaltung der Beziehungen zu den Kirchen. Miklós Németh, der letzte kommunistische Premierminister, und Kardinal Paskai haben in einer gemeinsamen Erklärung die »Vereinbarung« von 1950 gegenseitig für nichtig erklärt (6. Februar 1990). Die »Vereinbarungen« mit den reformierten, evangelischen und unitarischen Kirchen und mit dem *Verband Jüdischer Kultusgemeinden* wurden wenig später kassiert (19. März 1990). Die Einladung an den Heiligen Stuhl zur Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen ist gleichfalls von jener Regierung ausgesprochen und vom Vatikan umgehend positiv beantwortet worden. Die





Protokolle wurden am 9. Februar 1990 unterzeichnet. Unter den allerersten Handlungen nach der Wende hat schließlich das Oberste Gericht Ungarns die Urteile gegen Kardinal Mindszenty und Erzbischof Grösz für nichtig erklärt.

Die Wende hat die Rechtslage der Kirchen verändert. Als Ergänzung zu der Verfassung ist ein »Gesetz über die Gewissens- und Religionsfreiheit und die Kirchen« verabschiedet worden, welches seither die öffentliche Position und den Handlungsspielraum der Kirchen bestimmt. Artikel 60 der Verfassung Ungarns bestimmt Folgendes: »(1) In der Republik Ungarn hat jeder das Recht auf Freiheit des Gedankens, Gewissens und Glaubens. (2) Dieses Recht schließt die freie Wahl oder Annahme des Glaubens oder einer anderen Gewissensüberzeugung und jene Freiheit ein, dass jeder seinen Glauben und seine Überzeugung durch Ausübung von Glaubenshandlungen und Riten oder auf sonstige Art und Weise sowohl individuell als auch gemeinsam mit anderen, öffentlich oder im privaten Kreis äußern kann oder deren Äußerung unterlässt, diese ausüben oder lehren kann. (3) In der Republik Ungarn ist die Kirche vom Staat getrennt tätig.«

Diese Verfassung hat weder die Religions- und Kirchenverfolgung verhindern können, noch für die Gestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses nach der Wende eine hinreichende Fundierung geboten. So empfand das Parlament des Parteistaates, dass in seinem letzten gesetzgebenden Akt die Religionsfreiheit neu bestimmt werden soll. Das Gesetz IV/1990 ist von den Körperschaften des Parteistaates in einer Atmosphäre hoher politischer Unsicherheit erarbeitet worden. In einer Atmosphäre, als die Wende – und ganz besonders deren rascher Ablauf –, noch nicht vorauszusehen war, haben die Kirchen der Gesetzesvorlage zugestimmt, zumal sie von dem mehrheitlich sozialistisch-kommunistischen Parlament noch immer mehr Sympathie erhofften als von den dezidiert kirchenkritischen Liberalen, deren gutes Wahlabtschneiden befürchtet wurde, was aber nicht eintrat.

Die Präambel des Gesetzes versucht, den Stellenwert der Kirchen anzugeben: »Die Kirchen, Konfessionen und religiösen Gemeinschaften in Ungarn sind als Werte tragende und Gemeinschaft stiftende Faktoren der Gesellschaft von hervorragender Bedeutung. Neben ihrer Tätigkeit, welche in das Glaubensleben gehört, tragen sie auch mit ihrer kulturellen, erzieherischen Tätigkeit und Bildungsarbeit und ihrer sozialen und gesundheitlichen Tätigkeit wie mit der Pflege des nationalen Bewusstseins eine bedeutende Rolle im Leben des Landes.« Es ist bemerkenswert, dass diese





Funktionen und Leistungen streng genommen nur auf die Großkirchen zutreffen, das Gesetz aber – und seither der offizielle Sprachgebrauch in Ungarn – im Weiteren alle Kirchen, Freikirchen, Sekten, Kulte und religiöse Bewegungen mit dem Wort »Kirche« bezeichnet.

»Kirchen« können sich – müssen es aber nicht – vom Staat (bei einem Gericht) registrieren lassen, um in die Rechte einer juristischen Person zu kommen. Laut Artikel 9 des Gesetzes ist Voraussetzung der Registrierung einer »Kirche« (a) deren Begründung durch mindestens 100 natürlichen Personen, (b) die Annahme eines Statuts durch diese Kirche, (c) die erfolgte Wahl eines Verantwortlichen und von Organen der Vertretung der Kirche, und schließlich (d) eine Erklärung darüber, dass die genannten Menschen, die den gleichen Glaubensprinzipien folgen, zur Ausübung ihrer Religion eine Religionsgemeinschaft, Konfession, Kirche (im Weiteren alle zusammen: Kirche) konstituieren, wobei diese Kirche weder zu der Verfassung noch zu den Gesetzen im Widerspruch steht. Das Gericht, welches die Registrierung durchführt, ist ohne weiteren Anlass nicht berechtigt, die Echtheit der 100 Namen und Unterschriften anzuzweifeln. Weiterhin ist nirgends vorgeschrieben, dass eine Person nur bei einer Kirche Gründer sein kann. Die Zahl der registrierten Kirchen ist nach amtlichen Angaben von 35 im Juni 1990 auf 61 im Mai 1996, auf 136 im Oktober 2001 (*Egyházak 1990, Churches 1996, Magyarországi 2001*) und – aufgrund der Zahl der Kirchen, welche berechtigt sind, Spenden entgegen zu nehmen – auf mindestens 153 Ende 2004 gestiegen (*Útmutató 2005*). Ein Jahr später ist die Zahl allerdings auf 128 zurückgegangen (vgl. *Útmutató 2006*). Zusätzlich dazu hat eine Untersuchung sechs weitere, nicht registrierte Kirchen gefunden (*Török 2004*). Aus 118 namentlich angegebenen Repräsentanten der über 150 Kirchen tragen 23 eindeutig ausländische Namen. Unter den Registrierten befindet sich auch der Ungarische Hexenverband.

Nach Artikel 15. (3) »[s]tehen den Kirchen die gleichen Rechte zu und sie müssen die gleichen Pflichten erfüllen.« Dieser Satz ist zu einer Büchse der Pandora geworden, weil unter Berufung auf diesen Artikel jede Sekte von 100 Personen die gleichen Mitsprachrechte, öffentliche Präsenz, Finanzierung usw. vom Staat fordern kann, welche die großen Kirchen besitzen. Wenn der Staat die Kirchen anspricht, muss er alle gleichberechtigt behandeln. Wenn aber alle Kirchen über eine und nur eine Stimme verfügen, können die vielen Kleinen die wenigen Großen mühelos majorisieren. Diese Logik kann von jenen politischen Gruppierungen erfolgreich angewendet





werden, welche die Großkirchen in Öffentlichkeit und Politik neutralisieren wollen.

Diese Regelung ist ein »Zweidrittel-Gesetz«, kann also nur von mindestens zwei Dritteln der Stimmen, also faktisch kaum geändert werden. Versuche zur Erhöhung der 100-Personen-Grenze oder zur Einführung weiterer Kriterien, zum Beispiel einer längeren Präsenz im Land, haben keinen Erfolg gebracht, aber unter Freikirchen/Sekten und antikatholischen Organisationen einen weltweiten Aufschrei zum »Schutz der Religionsfreiheit« ausgelöst.

Die nächsten wichtigen rechtlichen Schritte waren das Restitutionsgesetz (GA XXXIII/1991) und dessen Ergänzung (GA XXIII/1996), womit die finanzielle Grundlage der Tätigkeit der Kirchen gesichert werden sollte. Die Diskrepanz zwischen Aufgaben und Mitteln sowie die Einschränkung der Restitution auf Institutionen und deren Gebäude, nicht aber auf gewinnbringende Liegenschaften wie Häuser, Landbesitz, Unternehmen, und schließlich die Regelung, wonach die Restitutionssummen in Raten bis 2011 ausgezahlt werden sollen, haben die finanziellen Schwierigkeiten der Kirchen nicht gemindert. Verschärft wurde das Problem, als die zweite Regierung nach der Wende, eine sozialistisch-liberale Koalition, die konfessionellen Bildungseinrichtungen finanziell benachteiligte. Eine vorübergehende Lösung hat eine Vereinbarung mit dem Vatikan (20. Juni 1977) gebracht, worin der Staat sich verpflichtete, für die Differenz zwischen den Subventionen an staatliche und katholische Schulen aufzukommen. Diese Vereinbarung wurde bald auch auf die anderen Konfessionen ausgeweitet, ist aber seither Zielscheibe einer scharfen Kritik der Liberalen. Die zweite und 2006 wiedergewählte sozialistisch-liberale Koalition hat im Jahr 2005 nicht nur erneut die Unterfinanzierung der konfessionellen Institutionen eingeleitet, sondern wiederholt auch die Kündigung des Vatikanvertrages in Aussicht gestellt.

Die Theologischen Akademien der katholischen, reformierten und evangelischen Kirchen und des Verbandes Jüdischer Kultusgemeinde sind 1990 als »universitär« bestätigt oder in den Rang einer Universität erhoben worden. Seither sind diese zu richtigen Universitäten mit mehreren Fakultäten ausgewachsen. Zusätzlich dazu haben alle vier Kirchen und zahlreiche andere Kirchen und Freikirchen/Sekten theologische Hochschulen und Lehrerbildungsanstalten eröffnet. Die Zahl der konfessionellen Bildungseinrichtungen aller Stufen wächst seit der Wende kontinuierlich an.





Das Regierungskarussell ruft bei den Kirchen ein Gefühl der Unsicherheit hervor. Die politische Rechte und Linke vertreten teils einen übertrieben kirchenfreundlichen Kurs, teils eine Politik, welche den Großkirchen gegenüber unverhohlen feindlich ist. Dadurch werden auch die Kirchen selbst in die politische Polarisierung hineingezogen (*Tomka 2005a*).

Wichtigste Streitthemen der Kirchenpolitik waren der Status des Religionsunterrichtes, die Rückgabe von Grundschulen an die Kirchen und die Kirchenfinanzierung.

Die erste Regierung nannte sich plakativ »christlich« und hat sich damit unnötige Gegnerschaften zugezogen. Nach vier Jahrzehnten, als der Religionsunterricht in der Schule von nur wenigen Schülern besucht wurde, der Anteil der Nichtgetauften der Bevölkerung aber auf knapp 30 % gestiegen ist, war es vielleicht politisch unbedacht gewesen, Religionsunterricht, selbst als Wahlfach, in den Schulen einführen zu wollen. Die sozialistisch-liberale Opposition hat jedenfalls gleich die Gefahr eines religiösen Totalitarismus an die Wand gemalt und eine fakultative Immatrikulation zum Religionsunterricht als versuchte Diskriminierung und Kriminalisierung der Nicht-Eingeschriebenen bezeichnet (*Nagy 1994*). Die Schulen selbst, deren Personalbestand sich mit der Wende nicht geändert hat, haben mehrheitlich gegen jede Form von Religionsunterricht Widerstand geleistet. Die politisch unerfahrene konservative Regierung und der Minister für Erziehung und Bildung, der zuvor Ethnologe in einem Provinzmuseum war, konnten nur so viel erreichen, dass der Religionsunterricht zwar eingeführt wurde, im Lehrplan aber an eine beliebige Stelle, häufig als die erste oder letzte Stunde, platziert werden durfte, oft vor und nach den Ankunfts- und Abfahrtszeiten der Schulbusse. Die Religionslehrer wurden vom Staat bezahlt, aber stundenweise, nachträglich und über eine kirchliche Auszahlungsstelle. Sie sind nicht Mitglieder des Lehrerkollegiums geworden. Die Diskussion gelangte erst auf einen Ruhepunkt, als die Möglichkeit akzeptiert wurde, schulischen Religionsunterricht gegebenenfalls auch in kirchlichen Räumen halten zu dürfen. Seither werden konstant etwa 30 bis 32 % der Grundschüler zum Religionsunterricht eingeschrieben (*Tomka 1998*).

Ein Streitpunkt bei der Restitution der Schulen ergab sich daraus, dass die ehemaligen kirchlichen Schulen häufig als staatliche weitergeführt wurden. Die Gläubigen trauten den kommunistisch geschulten Pädagogen nicht zu, dass sie plötzlich eine neutrale Erziehung leisten könnten und bestanden auf einer Rückgabe der Schulen. Die Mehrheit wollte aber sehr





wohl eine pluralistische und keine konfessionelle Erziehung und wollte die existierenden Schulen nicht gefährden (Tomka 1992, 1996). Ein Entscheid des Obersten Gerichtes Ungarns beschloss schließlich, dass in Gemeinden, in denen es nur eine einzige Schule gibt, diese nicht der Kirche zurückgegeben werden darf. Unabhängig von diesem Beschluss gab es vielerorts lokale Kämpfe um die Schule (Tomka 1994), welche dann von den Medien aufgebauscht und gegen die Kirchen gewendet wurden (Révay 1994). Weniger ist über die mittleren Schulen und Hochschulen der Kirchen zu hören. Diese erfreuen sich allgemeiner Beliebtheit und werden auch von Nichtglaubenden frequentiert (Pusztai 2004).

Die Kirchenfinanzierungsdebatte versucht mit wenig Erfolg, Theorie und Praxis miteinander zu verbinden. Prinzipiell stimmen alle Parteien und Kirchen der These zu, dass die Kirchen sich selbst finanzieren sollten. Man mag sich fragen, ob diese Position von allen Beteiligten ehrlich vertreten wird, zumal zur Gewährleistung der Eigenfinanzierung die Großkirchen kaum Anstrengungen unternehmen. Nichtsdestoweniger wird der grundsätzliche Konsens von keiner Seite infrage gestellt. Differenzen zeigen sich in der praktischen Handhabung der Frage. Die Großkirchen betonen ihre Verluste durch den Kommunismus, berufen sich auf ihre Leistungen für die ganze Gesellschaft und halten es für die Pflicht der Regierung, so lange ihren finanziellen Bedürfnissen nachzukommen, bis sie sich selbst unterhalten können. Sozialisten und Liberale halten die Kirchenfinanzierung nicht für eine Pflicht des Staates und sind nicht gewillt, sich auf diese Weise unter Druck setzen zu lassen. Sie fragen sich, wie schnell die Selbstversorgung der Kirchen erreicht wird, wenn diese selbst keine Anstrengungen unternehmen; sie haben aber Angst davor, die Kirchenfinanzierung zu kürzen, weil sie damit Wählerstimmen verlieren und vielleicht ernste soziale Konflikte heraufbeschwören könnten. Die Freikirchen/Sekten schließlich lassen bei jeder Gelegenheit verlautbaren, dass sie die Selbstfinanzierung schon erreicht haben und daher keine Kirche aus dem Staatsbudget subventioniert werden sollte.

Die gefundene Lösung ist nicht fehlerfrei. Sie ist vor allem zu sehr den Schwankungen der Politik ausgesetzt. Ausgangspunkt der Überlegungen war ursprünglich die kommunistische Praxis, welche jährlich und nach Konfessionen gegliedert eine Summe für Kirchenfinanzierung, für Zuschüsse zu den Priestergehältern, für Restaurierungskosten und sonstiges bereitstellte. Die Höhe dieser Summen hing nach offizieller Erklärung von





der Mitgliederzahl der einzelnen Kirchen ab, was aber kaum zutraf. Wenn man die Mitgliederzahl der katholischen oder reformierten Kirche zum Maßstab nimmt, war die der Evangelischen Kirche zugesprochene Summe drei bis vier Mal, die dem Verband Jüdischer Kultusgemeinden ausbezahlte Summe acht bis zehn Mal so hoch, als sie der Mitgliederzahl entsprechend zu erwarten gewesen wäre. Nach 1989 wollte man eine gerechtere Verteilung herbeiführen, ohne aber bei irgendwem die Summe zu senken. Das ist allerdings nicht gelungen. Seit 1989 zeigen sich weitere Probleme. Jetzt stehen nicht fünf bis sechs, sondern 50, 100 und mehr »Kirchen« Schlange für staatliche Budgetmittel.

Wie soll eine gerechte Verteilung aussehen? Eine erste Antwort wäre: nach der Zahl der Mitglieder. Es gibt aber keine Statistiken, umso mehr ließe sich vermuten, dass manche Freikirchen/Sekten und neuen religiösen Bewegungen die Größe ihre Anhängerschaft weit überbewerten. Eine Lösung hätte die Volkszählung von 2001 bieten können, wo, einer Empfehlung der UNESCO entsprechend, auch nach der konfessionellen Zugehörigkeit gefragt wurde. Gegen diese Datensammlung gingen aber der Verband Jüdischer Kulturgemeinden, die liberalen Parteien und die meisten Freikirchen/Sekten mit dem Argument auf die Barrikade, dass personenbezogene amtlichen Angaben über die Konfession schreckliche Konsequenzen haben können, wie die Geschichte gezeigt hatte. Die Frage durfte schließlich nur als eine freiwillig zu Beantwortende gestellt werden. 507 444 Menschen, also 10,1 % aller Erwachsenen, hat sich über die eigene Konfession nicht geäußert, weitere 14,5 % haben sich als konfessionslos bezeichnet. Die Mitgliederzahl der Freikirchen/Sekten ist nach der Volkszählung niedrig, die meisten kleinen Religionsgemeinschaften selbst wehren sich aber dagegen, aus dieser Zählung irgendwelche Schlussfolgerungen zu ziehen. Sie opponieren sogar dagegen, die Mitgliedschaft als Basis für irgendeine Rechnung zu nehmen, weil sie meinen, dass die Mitglieder der Großkirchen schlicht Mitläufer sind, während ihre eigenen aber selbstbewussten Anhänger sind.

Die bürgerliche Regierung hat die Volkszählungsdaten als Rechnungsgrundlage genommen. Die sozialistisch-liberale Koalition richtet sich danach, wie jene Prozente der Einkommenssteuer sich verteilen, deren Zweck von den Steuerzahlern bestimmt werden kann. In Nachahmung des italienischen Modells der Kirchenfinanzierung kann man in Ungarn 1 % der Einkommensteuer irgendeiner Kirche und nochmals 1 % einer Stiftung,





darunter auch einer kirchlichen, widmen. Ohne weitere finanzielle Lasten können die Bürger ihre Sympathien für die Kirchen kundtun. Nach der Meinung der Sozialisten und Liberalen ist das die beste Volksabstimmung.

Dem kann aber entgegengehalten werden, dass zum Beispiel Rentner keine Einkommenssteuer zahlen. Kinderreiche Familien und Kleinverdiener sind meistens gleichfalls nicht steuerpflichtig oder müssen höchstens eine unerhebliche Summe zahlen. Die Stimme bestimmter und gerade der traditionell religiösen Schichten fällt also bei dieser »Volksabstimmung« nicht ins Gewicht. Zusätzlich dazu wird die Steuererklärung aller, die nur von einer Stelle ihr Einkommen beziehen, von ihren Arbeitgebern fertiggestellt, wobei es den Besteuerten Mühe kostet, die Zweckwidmung zu gewährleisten und zu kontrollieren. Nur etwa 11 bis 13 % der Menschen, die dazu verpflichtet sind, eine Steuererklärung zu machen, widmen ihre Einkommenssteuer irgendeiner Kirche und/oder Stiftung. Diese 11 bis 13 % sind vermutlich vor allem jene, deren Steuererklärung nicht vom Arbeitgeber ausgestellt wird, also Unternehmer, Selbstbeschäftigte und jene mit mehreren Einkommensquellen – also sämtliche Milieus, die nachgewiesenermaßen wenig religiös, und wenn doch, dann eher Sympathisanten der pentekostalen Freikirchen/Sekten sind. Diese Rechnungsart wird zu einer klaren und wohl bewussten Bevorzugung der Freikirchen, Sekten und der Neuen Religiösen Bewegungen.

Es gab ein Jahr in der Geschichte der Kirchenfinanzierung, als das Parlament vier kleine und neue Religionsgemeinschaften ohne offizielle Erklärung – übrigens mit den fast einstimmigen Voten der Linken und der Rechten – aus der Finanzierung ausschloss. (Die nachträglich oft wiederholte Klage, sie wären für »subversive Sekten« erklärt worden, ist soweit falsch, als dass diese Bezeichnung nie offiziell gefallen ist.) Das Oberste Gericht Ungarns erklärte anschließend, dass der Staat nicht für Zahlungen verpflichtet sei und die eventuellen Zahlungen nicht nach einem Gleichheitsprinzip erfolgen müssten, sondern nach der sozialen Nützlichkeit gewichtet werden könnten. Die Rechtmäßigkeit jener Entscheidung konnte somit nicht angezweifelt werden. Aus dem In- und dem Ausland haben trotzdem viele Kritiker der ungarischen Regierung eine Diskriminierung der Freikirchen/Sekten vorgeworfen. Im darauf folgenden Jahr und seither sind keine ähnlichen Ausnahmen mehr gemacht worden.

Ein letztes Thema ist die politische Potenz der Religion. Hierbei geht es um zwei Fragen. Einerseits gibt es eine klare, wenn auch keineswegs



100-prozentige Korrelation zwischen Weltanschauung und politischer Einstellung. Religion ist ein besserer Indikator der politischen Einstellung als Bildung, Herkunft, Wohnort oder Alter. Gläubige, besonders die Kirchen-nahen, wählen dominant Rechts, Laxe oder Nichtgläubende wählen tendenziell Links (*Körösnéyi 1996, Varga 1998*). Die Ursache liegt in den unterschiedlichen kulturellen Mustern und nicht in einer politischen Befehlsgewalt der Kirchen. 1977 hat Premierminister Gyula Horn den Schulkonflikt gelöst, indem er einen Vertrag mit dem Vatikan unterzeichnete. Als er wenig später die Wahlen verlor, hat er der katholischen Kirche öffentlich bittere Vorwürfe gemacht und hat sich betrogen gefühlt. Die dahinter liegende Logik, wonach von den Kirchen erwartet wurde, ihre Gläubigen für die Bevorzugung der Linksparteien zu verpflichten, kann man nur vermuten. Allgemein kann man in Ungarn wie in den Nachbarländern feststellen, dass die meisten Menschen für direkte Wahlempfehlungen nicht empfänglich sind.

Andererseits sind die Kirchen selbst in mehrfacher Hinsicht politische Größen. Ihre Gemeinschaften und die in ihrem Glauben bewahrte Idee der Solidarität machen sie zu einer wichtigen Basis der Zivilgesellschaft (*Tomka 1998*). Darüber hinaus müssen auch in solchen moralischen Fragen Stellung beziehen, die womöglich eine politische Dimension haben. Dieses Junktim wollen Nichtgläubende – oder in parteipolitischen Kategorien: die Sozialisten und Liberale – nicht wahrnehmen und nicht akzeptieren. Sie brüskieren sich wegen öffentlichen Stellungnahmen der Kirchen und kritisieren diese als illegitime Einmischungen in die Politik. Eine moralische Verpflichtung des Sprechens ist für viele unverständlich. Gefragt wird nach einer demokratischen Legitimierung der Kirchen, welche in Anhängerzahlen, an der Regelmäßigkeit der religiösen Praxis, im religiösen Engagement und an der Kirchenbindung gemessen werden soll. Es zeugt von politischer Einseitigkeit, wenn die Berechtigung öffentlicher Stellungnahmen ausschließlich von Quantitäten abhängig gemacht wird. Trotzdem ist die formale Seite des religiösen und kirchlichen Lebens nicht unwesentlich. Es lohnt sich daher, diese genauer unter die Lupe zu nehmen.



4. Die Religiosität in Ungarn

4.1. Haupttendenzen der religiösen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg

104

Die religiöse Entwicklung zeigt sich schlicht in statistischen Daten. Wie verändert sich im Laufe der Zeit der Anteil der Menschen, die sich als religiös identifizieren? Wieweit leben der religiöse Glauben und die Praxis fort oder auch nur die Erinnerungen an diese? Wie gestaltet sich die Zahl der Kirchensteuerzahler und der Priester? Solche Zeitreihen können nach sozialen Schichten und Gruppen differenziert werden. Zum besseren Verständnis sollen sie mit den besonderen Bedingungen der jeweiligen politischen Lage und der kirchlichen Situation in Beziehung gesetzt werden.

4.1.1. Der Wandel des religiösen Anteils der Gesellschaft

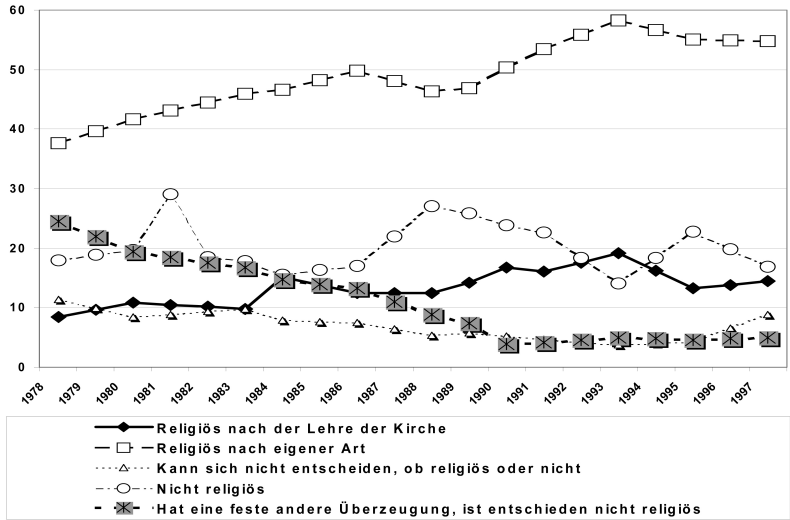
Der Kommunismus erklärte den Materialismus zu einem Kriterium der Fortschrittlichkeit. Die Konformität mit den Erwartungen des Staates und der Partei schloss das materialistische Bekenntnis ein. Im Gegensatz zu den »Materialisten« wurden »Gläubige« im offiziellen Parteijargon »Idealisten« genannt. Dieses Etikett war als Unterscheidungsmerkmal gedacht, wurde routinemäßig in den Personalakten geführt und ganz besonders bei Studierenden, bei Absolventen höherer Schulen und bei Beförderungen sorgsam kontrolliert. Man wurde entweder in die eine oder in die andere Kategorie eingeordnet. Weder das ideologisch und politisch erzwungene Entweder-Oder noch die in den Dokumenten der Bürokratie erfolgte Einordnung ließen weitere Nuancierungen zu. Die Menschen wussten, in welche von den beiden Kategorien sie hineingeraten sind und haben sich selbst dementsprechend bezeichnet. Diesem Tatbestand mussten auch die Frageformulierungen der Umfragen aus den 70er und 80er Jahren Rechnung tragen. Mehr als ein Jahrzehnt hindurch wurde undifferenziert die Frage



gestellt: »Sind Sie religiös oder sind Sie nicht religiös?« Die darauf gegebenen Antworten dokumentieren eine abnehmende Religiosität in den 60er und 70er Jahren mit einem Tiefststand um 1978 (mit 36 % der nach eigenen Angaben religiösen Menschen), aber auch einen religiösen Aufschwung im darauf folgenden Jahrzehnt (mit bis zu 51 % sich nach dieser Ja-Nein-Frage als religiös bezeichnenden Menschen): 1978 machten die sich als religiös bezeichnenden Menschen ein wenig mehr als die Hälfte der sich als nicht religiös bezeichnenden Menschen aus. 1990 dagegen waren die nach eigener Erklärung Religiösen bereits zahlreicher als die Nichtreligiösen (Tomka 1991b: 22).

Erst die ideologische Liberalisierung, ein Verblässen der dichotomen ideologischen Einteilung und ein Sichtbarwerden der Pluralisierung der Gesellschaft machte es sinnvoll, detaillierter nach der weltanschaulichen Position zu Fragen. Der Wechsel des Messinstrumentes, also der Übergang von einer Ja-Nein-Frage zu einer mehrstufigen Frage, hat den Anteil der »Religiösen« plötzlich erhöht (Abb. 2).

ABBILDUNG 2: Die Veränderung der Anteile verschiedener weltanschaulicher Gruppen in der erwachsenen Bevölkerung Ungarns zwischen 1978 und 1997 (in %).



Quelle: Daten aus 1978–1991: Ungarisches Institut für Meinungsforschung (Tomka 1991b: 23, Zulehner 1994: 67); Daten für 1993: »Konfessionen«-Forschung des Ungarischen Gallup Institutes; Daten für 1995: Erhebung des Medienbüros der Katholischen Bischofskonferenz; Daten für 1997: AUFBRUCH; Daten für 1992, 1994 und 1996 sind nicht Erhebungsdaten, sondern aus dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Jahr errechnete Durchschnittswerte.



Offensichtlich handelt es sich dabei um eine optische Täuschung. Die Religionsverständnisse, die bei der einen und bei der anderen Fragestellung zugrunde lagen, sind ungleich. Weil aber die beiden Fragestellungen auch parallel verwendet wurden, lassen sich, beginnend mit den frühen 70er Jahren, Trends für die gesamte Zeit nachzeichnen (Tomka 1998). Die beiden dominierenden Tendenzen der vergangenen 20 Jahre sind (a) die wesentliche Schrumpfung der Gruppe der entschieden Nicht-Religiösen und (b) ein andauernder Aufwärtstrend der Zahl der »nach eigener Art« Religiösen.

Der Anteil der aus Überzeugung oder wegen einer anderen Überzeugung Nicht-Religiösen fiel bis 1997 auf ein Fünftel des früheren Standes zurück. Der Anteil der »nach eigener Art« Religiösen erhöhte sich zwischen 1978 und 1997 auf das Anderthalbfache (145 %). Die Zahl jener Menschen, die »im Einklang mit der Lehre der Kirche« religiös sind, zeigte stärkere Schwankungen, erhöhte sich aber gleichfalls wesentlich von 8 % im Jahr 1978 auf über 14 % im Jahr 1997. Dieser Zuwachs ist prozentual gesehen sogar bedeutend größer – nämlich 171 % – als der Zuwachs der »nach eigener Art« religiösen Gruppe.

Die in der Zwischenzeit gemessenen höheren Anteile der kirchlich Religiösen dürften vor allem auf vorübergehende politische und ideologische Stimmungen der Wendezeit (vielleicht aber auch auf messtechnische Einflüsse) zurückgeführt werden. Die Anteile der – ohne weiterer Spezifizierung – Nicht-Religiösen und der Unentschlossenen bewegen sich um die 10 bzw. 20 % der erwachsenen Bevölkerung Ungarns. Die beiden – mithilfe einer Fünf-Stufen-Skala identifizierten – religiösen Gruppen zusammen stellten im Jahr 1978 46 %, im Jahr 1997 69 %, die beiden nicht-religiösen Gruppen 43 bzw. 22 % der ungarischen Bevölkerung. Diese Zahlen sprechen für sich.

Die gewählte Methode des Identifikationsnachweises dürfte die ausgewiesenen Trendveränderungen realistisch widerspiegeln. Die Größen der einzelnen Gruppen hängen allerdings in hohem Ausmaß von der Bestimmung dieser Gruppen ab.

Wenn die Europäische Wertestudie (1981 und dann wieder 1991 und 1998) die Alternativen: »religiöser Mensch«, »kein religiöser Mensch« und »überzeugter Atheist« zur Wahl stellte, wurde damit das Endergebnis auf unlautere Weise vorprogrammiert. Einer »religiösen« Antwortalternative sind zwei »nicht-religiöse« Alternativen gegenübergestellt worden. Wären die Antworten nach dem Zufallsprinzip ausgefallen, hätte das zwei Drittel



Nichtreligiöse zur Folge gehabt. Diese Tendenz der Fragestellung hat vermutlich zumindest bei Schwankenden oder bei Menschen, die sich nicht eindeutig einzuordnen wussten, einen Druck in die Richtung der nichtreligiösen Position produziert. Vielleicht hatten die Fragesteller ursprünglich die Absicht, die mittlere Position nicht als »unreligiös«, sondern als »weder (besonders) religiös noch (besonders) nicht-religiös« zu verstehen. Wer aber in welchem Sinn die obige Frage beantwortete kann man nachträglich kaum klären. Die Interpretation wurde schwierig (Zulehner, Denz 1993: II). Manche Analytiker erlagen der Versuchung, jene Personen, die sich nicht explizit religiös bezeichnen wollten, als unreligiös einzustufen.

TABELLE 3: Die Verteilung der Typen mit religiösen oder nicht-religiösen Identifikationen in der ungarischen Bevölkerung¹⁶ bei unterschiedlichen Fragestellungen – in den Jahren 1997 und 1998 (in %).

1. »Wieweit halten Sie sich für religiös?«						
extrem religiös	sehr religiös	eher religiös	teils religiös, teils nicht	eher nicht religiös	sehr nicht-religiös	extrem nicht-religiös
1 %	8 %	30 %	28 %	18 %	11 %	4 %
2. »Abgesehen davon, ob sie in die Kirche oder ins Gebethaus gehen, wieweit halten Sie sich für religiös? Bitte wählen Sie eine Zahl an dieser Skala!«						
sehr religiös: 7	6	5	4	3	2	gar nicht religiös: 1
11 %	9 %	13 %	24 %	10 %	10 %	23 %
3. »Einmal abgesehen davon, ob Sie in die Kirche gehen oder nicht – würden Sie sagen, dass Sie ...						
ganz besonders religiös sind	Einigermaßen religiös sind	weder religiös, noch nicht-religiös sind		einigermaßen nicht-religiös sind	ganz besonders nicht-religiös sind	
17 %	37 %	12 %		12 %	22 %	
4. »Welche der folgenden Aussagen trifft am ehesten auf Sie zu?						
»Ich bin religiös nach der Lehre der Kirche«	»Ich bin religiös nach meiner eigenen Art«	»Ich kann mich nicht entscheiden, ob ich religiös bin oder nicht«		»Ich bin nicht religiös, habe mit der Religion nichts zu tun«	»Ich bin gar nicht religiös, halte die Religion für eine Selbsttäuschung«	
14 %	55 %	9 %		17 %	5 %	

^{*}Die Ordnung der Antworten im Fragebogen verlief von »gar nicht religiös«=1, bis »sehr religiös«=7. Die Reihenfolge wurde im gegenwärtigen Text für die bessere Vergleichbarkeit geändert.

Quellen: 1= International Social Survey Programme (ISSP), Herbst 1998; 2= Religious and Moral Pluralism (RAMP), Winter 1997–1998; 3 und 4= AUFBRUCH, Winter 1997 bis 1998.

16 | Bei Stichproben von 3 000 Personen und weniger werden die Prozentwerte ohne Dezimalstellen angegeben.



Innerhalb eines Jahres (zwischen Dezember 1997 und November 1998) haben in Ungarn drei Repräsentativbefragungen vier verschiedene Instrumente zur Klärung der religiösen Selbstidentifikation verwendet. Es lohnt sich, die Ergebnisse miteinander zu vergleichen (Tab. 3). Eine gewisse Deckungsgleichheit ist nicht zu bestreiten. Einer Kategorie an einer Skala entsprechen aber häufig zwei oder drei andere auf der anderen Skala.

Weitere, mit der religiösen Identität verwandte und auch miteinander eng verflochtene, doch ungleiche Dimensionen sind die Kirchenzugehörigkeit und die konfessionelle Identität. Die Ausdrucksweise hat in beiden Fällen besondere Konsequenzen. Fragt man nach einer formalen Bindung, nach einer »Mitgliedschaft« in der Kirche, so bejaht diese Frage eine kleinere Anzahl von Menschen als die Frage nach einer unverbindlicheren »Zugehörigkeit« (Tab. 4). Dieser Tatbestand ist nicht verwunderlich, doch gut nutzbar in politischen Debatten, wenn es darum geht, welche Angabe nun die »richtige« sei.

TABELLE 4: Anteile der Kirchenmitgliedschaft bzw. der Zugehörigkeit zur Kirche 1991 und in 1998 (in %).

		1991	1998
1. Gehören Sie einer Kirche oder Religionsgemeinschaft an?	ja	58 %	76 %
	nein	42 %	24 %
2. Sind Sie Mitglied einer Kirche oder Religionsgemeinschaft?	ja	41 %	61 %
	nein	59 %	39 %

Quellen: 1991/1: European Value Study erhoben durch das Módszr Meinungsforschungsinstitut (N= 999); 1991/2: European Value Study erhoben durch Gallup Hungary (N=1320); 1998/1: Religious and Moral Pluralism (RAMP); 1998/2: AUFBRUCH 1998 – 1991 und in 1998

Über die Konsequenzen der Art der Fragestellung hinaus kann eine eindeutige Veränderung beobachtet werden. Die Gruppe, die sich der Kirche zugehörig nennt, ist zwischen 1991 und 1997 auf das 1,3 bis 1,5-fache und damit auf zwei Drittel bis drei Viertel der Gesellschaft angestiegen.

4.1.2. Kindheitserinnerungen

Eine empirische Religionssoziologie entwickelte sich in Ungarn nach 1972. Für die Zeit davor fehlen Langzeitstudien. Lediglich spärliche kirchenstatistische Daten stehen zur Verfügung. Als Notlösung kann man die Erinnerungen älterer Menschen heranziehen. Dabei stützt man sich auf die





Erinnerungen, welche die Menschen heute über ihre reifere Kindheit von etwa zwölf Jahren haben. Bei Menschen, die noch nicht über 65 Jahre alt sind, betreffen diese Erinnerungen die Nachkriegszeit, jeweils Ende der 40er, die 50er, die 60er, die 70er und die 80er Jahre. In diesem Zeitraum sank der Anteil der Sonntagskirchgänger unter den Müttern der sich heute Erinnernden von 70 auf 17 %, unter den Vätern von 56 auf 13 %. Noch dramatischer war der Anstieg des Anteils der nie in die Kirche gehender Mütter (von 6 auf 35 %) und Väter (von 12 auf 44 %). Die Familie, die vor einem halben Jahrhundert noch für mindestens zwei Drittel der Bevölkerung eine wichtige Rolle für die Vermittlung der Religion hatte, erfüllte diese Funktion in den 80er Jahren bereits nur noch für etwa ein Achtel der damaligen Kinder. Eine immer größere Schar der Kinder hatte von ihren Eltern keine wöchentlich oder öfter praktizierte Religion erlebt.

109

In der Vorkriegszeit war die Konfessionslosigkeit für die meisten Menschen eine höchstens vom Hörensagen gekannte Devianzerscheinung. Mit dem Kommunismus wurde sie zu einer angepriesenen, oft zu einer erpressten und immer zu einer belohnten Verhaltensweise. Entgegen den Überzeugungen und Erziehungszielen der Eltern war die Ausrottung der Religion die erklärte Absicht der schulischen Erziehung und der Kulturvermittlung. Der Zwiespältigkeit der Welt der Kinder wurde in der kommunistischen Zeit mit dem Ausdruck »doppelte Erziehung« bezeichnet. Als Vertretung des politischen Systems hatte die Schule andere Ziele und Absichten als die Familie. Die Schule versuchte, den religionslosen neuen Menschen heranzuzüchten. Wohin führte aber die Familie? Sie selbst war vom Wandel und vom politischen Druck nicht verschont geblieben. Im Laufe der Jahrzehnte nahm der Anteil der regelmäßig Religion praktizierenden Eltern ab. Auch zu Hause haben die verschiedenen Altersgruppen also in unterschiedlichem Ausmaß Religion erfahren.

Von den Eltern der jetzt 50 bis 59-Jährigen war lediglich 1 %, von den Eltern der 18- bis 29-Jährigen waren bereits 4 % konfessionslos (Tab. 5).¹⁷ Kirchenfern und nichtreligiös müssen viel mehr Eltern gewesen sein, wenn man beachtet, wie rapide der Anteil jener Kinder anstieg, die – nach eigenen Angaben – nicht getauft wurden und überhaupt keine religiöse Erziehung erhielten.

17 | Mit dem Wort »konfessionslos« wird in Ungarn weniger die Religionslosigkeit, sondern eher das Nichtgetauft-Sein bezeichnet.



TABELLE 5: Der Anteil der konfessionslosen Eltern und deren nicht getauften oder religionslos erzogenen Kindern (in %).

Alter (Jahre)	Konfessionslose Mütter	Konfessionslose Väter	Selbst nicht getauft	religionslos aufgewachsen
70 und mehr	–	–	–	–
60–69	–	–	–	2 %
50–59	1 %	1 %	2 %	7 %
40–49	3 %	4 %	6 %	14 %
30–39	1 %	3 %	4 %	17 %
18–29	3 %	5 %	18 %	28 %

Quelle: Ungarische Daten des International Social Survey Programme (ISSP) 1998 – in verschiedenen Altersgruppen

Der Befund darüber, aus welchen Schichten und Milieus die Nichtgetauften und nicht religiös Erzogenen kommen, ist zum Teil überraschend. Es ist nicht erstaunlich, dass in Budapest vor allem jene Kinder religionslos erzogen wurden, die später eine höhere Bildungsstufe erreichten. Denn es konnten vor allem solche eine höhere Schule absolvieren, die religionslos waren. Heute berichtet ein Viertel (26 %) der akademisch qualifizierten Budapester, dass sie ohne Religion erzogen wurden. Budapester mit einer Oberschulbildung machten diese Erfahrung etwas seltener (24 %) und Menschen mit nur Grundschulausbildung in einem erheblich kleineren Anteil (18 %). Ähnliche, wenn auch weniger starke Tendenzen charakterisieren auch die anderen Großstädte Ungarns. Die Religionslosigkeit war also die Kindheitserfahrung eines großen Teiles der städtischen Intelligenz Ungarns.

Die Überraschung findet sich woanders. In der Bevölkerung der Kleinstädte und Dörfer funktionierte das System anders. Religionslose Kindererziehung blieb hier eine Seltenheit und es gab sie, wenn überhaupt, in Schichten mit niedriger Schulbildung. Im Dorf fanden sich kaum Oberschulabsolventen oder Akademiker, wohl aber einige Menschen mit Grundschulausbildung, die keine religiöse Erziehung bekommen hatten (8 % dieser Kategorie). Die gleiche Tendenz herrschte in den Kleinstädten, mit wenig abweichenden Prozentzahlen. Eine religiöse Erziehung erhielt hier ein Achtel der späteren Grundschulabsolventen (13 %); jedes elfte Kind (9 %) unter denen, die dann die Oberschule absolvierten und jedes zwanzigste (5 %) unter jenen Menschen, die später einen Hochschul- oder Universitätsdiplom erworben haben.



Der Zusammenhang zwischen Bildungsgrad und religiöser bzw. religionsloser Kindererziehung scheint sich im Laufe der Zeit geändert zu haben. Von den Menschen, die heute über 40 Jahre alt sind, haben insbesondere die höher Gebildeten keine religiöse Erziehung bekommen. In der Gruppe der heute unter 40-Jährigen dagegen berichten vor allem Menschen mit Grundschulausbildung, dass sie keine religiöse Erziehung bekommen hätten. Geht es hier um eine verspätete Anpassung der niedrigeren Schichten an die Machteliten? Oder liegt die Ursache darin, dass die Religionslosigkeit, die vor einiger Zeit noch als ein Schlüssel zur Karriere angesehen werden konnte, heute keinen besonderen Nutzen mehr bringt? Oder geht es eher darum, dass die weniger selbstständigen sozialen Gruppen mehr vom Funktionsverlust der Kirchen betroffen sind? Die Antwort muss in weiteren Arbeiten herausgefunden werden. Zwei Feststellungen dürften aber als unbestreitbar gelten: 1. Die früher ganz außergewöhnliche religionslose Kinderstube ist inzwischen zu einem Massenphänomen geworden. 2. Vor zwei bis drei Jahrzehnten war sie eine Erscheinung der damaligen Oberschichten, heute ist sie viel weiter verbreitet und vor allem im großstädtischen Milieu zu finden.

Von besonderer Bedeutung dürfte das Beispiel der Eltern gewesen sein. Zwei Drittel der über 60-Jährigen erinnern sich an den regelmäßigen sonntäglichen Kirchengang der Mutter. Dieser Anteil sinkt von Jahrzehnt zu Jahrzehnt bis auf 17 % bei den jetzt 19- bis 30-Jährigen (Abb. 3). In getrennt geführten Jugenduntersuchungen gehen diese Anteile noch weiter herunter. Die Weitergabe der Religion durch familiäre Sozialisation gelingt immer seltener.

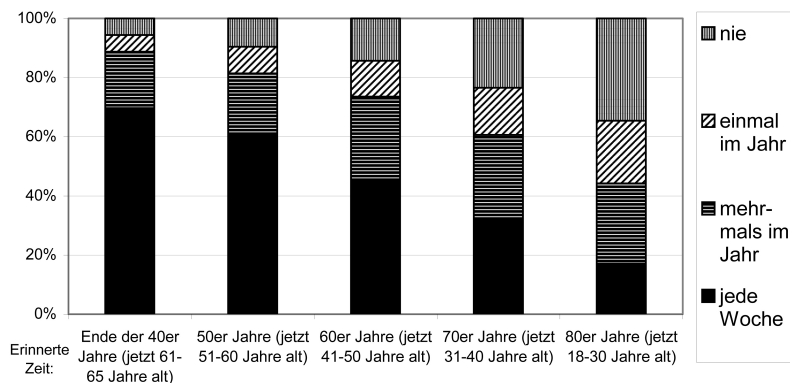
Der eben gezeichneten Entwicklung entsprechen auch die Kindheitserinnerungen darüber, ob in der Familie überhaupt – und wenn ja, wie oft – über Religion geredet wurde. Vor 40 bis 50 Jahren soll dieses Thema häufig Gesprächsstoff gewesen sein. Es ist aber mit der Zeit in immer weniger Familien ein Thema geblieben. Von den jetzt 18- bis 30-Jährigen erinnert sich nur jede fünfte Person, dass während ihrer Kindheit in der Familie oft über die Religion gesprochen wurde. Die Verflüchtigung der religiösen Thematik hat sich von den 60er Jahren an, von Budapest und von den Städten kommend, durchgesetzt. In der Bevölkerung der 41- bis 50-Jährigen erinnern sich 5 % der Dorf- und Kleinstadtbewohner, aber 16 % der Großstädter daran, in ihrer Kindheit in der Familie nie etwas über Religion gehört zu haben. Dieser Anteil hat sich bei den gegenwärtig 18- bis





29-Jährigen in Budapest auf 33 %, außerhalb der Hauptstadt auf 24 % erhöht.

ABBILDUNG 3: Der Wandel der Kirchgangshäufigkeit der Mütter bezogen auf jene Zeit, als die Kinder etwa zwölf Jahre alt waren (in %).



Quelle: AUFBRUCH

Soweit man den Erinnerungen trauen darf, scheint das Thema Religion immer etwas häufiger bei Menschen mit niedrigerer Bildung vorgekommen zu sein. In der Kindheit der heute jungen Erwachsenen haben nur noch die mittleren und unteren Bildungsschichten in einer größeren Zahl häufiger über religiösen Fragen gesprochen (Abb. 4). Sofern es um die Religion geht, ist großen Teilen der akademisch gebildeten Schichten im Privatleben die Sprache ausgegangen. Ein blinder Fleck ist entstanden, der sowohl für die Kindererziehung als auch für das Handeln in der Gesellschaft eine Bedeutung hat.

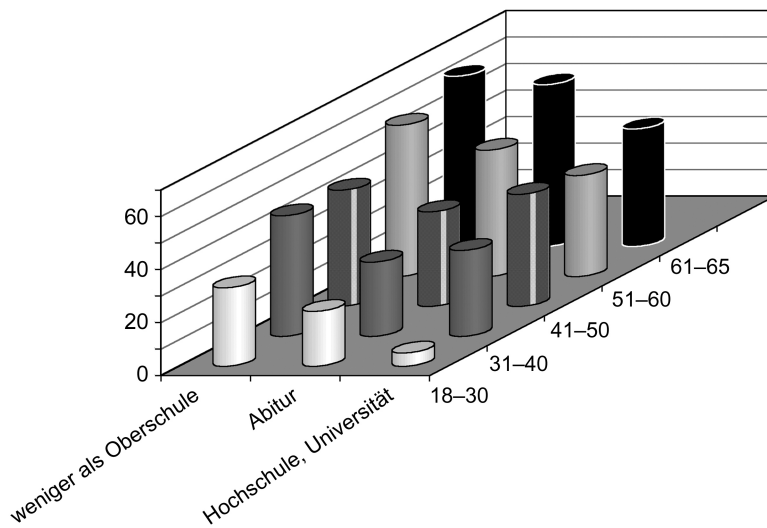
Die Menschen, die sich erinnern, keine religiöse Erziehung bekommen zu haben, sind – wenn sie katholisch oder orthodox getauft wurden – fast genau die gleichen, die auch keine Erstkommunion empfangen. Nicht weniger aufschlussreich sind Erkundigungen nach dem Gebet und Kirchgang in der Kinderzeit, nach der Teilnahme am Religionsunterricht und nach der Firmung oder Konfirmation.

Die große Mehrheit der älteren Generation unserer Zeit betete viel in ihrer Kindheit. Unter den gegenwärtig jungen Erwachsenen gibt es diesbezügliche Erinnerungen nur bei einer Minderheit. Die Verkümmern der kindlichen Gebetspraxis verlief kontinuierlich als Teil des gesellschaft-



lichen Wandels. Der Anteil der Menschen, die in ihrer Kindheit relativ viel gebetet haben, ist auf dem Land größer als in der Stadt. Am geringsten ist er in Budapest. Zwischen der gegenwärtigen Schulbildung und der Gebetspraxis in der Kindheit gibt es nur einen schwachen und keinen linearen Zusammenhang. Es sind die Menschen mit einer Oberschulbildung, die relativ selten Erinnerungen an das Gebet in der Kindheit haben. Bei Menschen mit einer niedrigeren oder aber auch mit einer akademischen Bildung gibt es diese Erinnerung häufiger.

ABBILDUNG 4: Der Anteil jener Menschen, in deren Herkunftsfamilien in ihrer Kindheit oft über Religion geredet wurde, nach Alter und Bildung unterschieden.



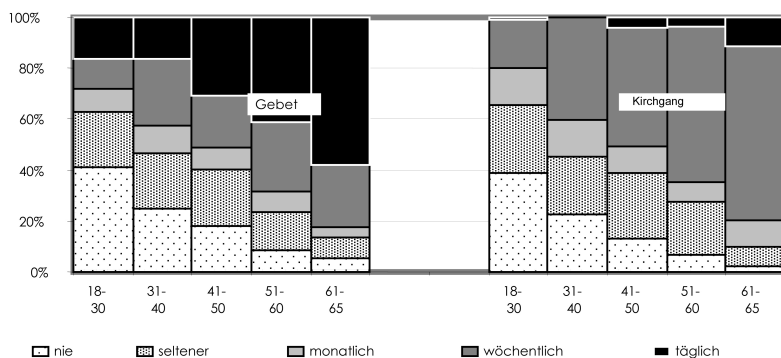
Quelle: AUFBRUCH 1998

Bei Protestanten kam das Beten in der Kindheit etwas seltener vor als bei Katholiken. Das zeigt sich in den Erinnerungen aller Altersstufen, bei den Jüngeren ausgeprägter als bei den Älteren. Die Differenz zwischen den Konfessionen nimmt mit abnehmendem Alter kontinuierlich zu. Von den Kindern der 70er Jahre, d. h. der jetzt 18- bis 29-Jährigen sagen 9 % der Katholiken – aber 23 % der Protestanten –, dass sie mit etwa zwölf Jahren nie gebetet hätten. Die Bedeutung dieser Angabe ergibt sich daraus, dass die Grundlage der hier verwendeten Einteilung in »Katholik« oder »Protestant« nicht einfach die Taufe ist. Als »Katholik« oder »Protestant« wurden hier jene gezählt, die sich als zu der entsprechenden Kirche dazugehörig bekannt haben.



Der Gesamteindruck, den man vom Kirchgang der Kinderzeit gewinnt, unterscheidet sich nur unerheblich von jenem über das Gebet. Die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches ging seit Ende des Zweiten Weltkrieges von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zurück. Die gegenwärtig jüngeren Erwachsenen haben bereits seit ihrer Kindheit kaum eine Beziehung zu Kirche und Gottesdienst. Vier Fünftel der heute über 60-Jährigen behaupten, dass sie im Alter von zwölf Jahren wöchentlich oder häufiger in die Kirche gegangen sind. Der entsprechende Anteil liegt bei den 18- bis 30-Jährigen unter 20 %. Auf der anderen Seite gab es – nach den Erinnerungen der Menschen – vor einem halben Jahrhundert unter den zwölfjährigen Kindern kaum welche (2 %), die nie in die Kirche gegangen wären. Vor einem Jahrzehnt sind zwei Fünftel (39 %) der Kinder nie in die Kirche gegangen (Abb. 5).

ABBILDUNG 5: Die Verteilung der Menschen verschiedener Altersgruppen nach der Häufigkeit des Gebetes und des Kirchganges zu der Zeit, als sie etwa zwölf Jahre alt waren.



Quelle: AUFBRUCH 1998

Die Erinnerungen an den häufigen Gottesdienstbesuch wie an das häufige Gebet im Kindesalter sind mehr oder weniger in den gleichen Gruppen lebendig. Im Dorf sowie unter Menschen mit einer niedrigeren Bildung und unter Katholiken waren beide Erinnerungen mehr und länger verbreitet als in der Stadt, bei höher Gebildeten oder bei Protestanten.

Eine vor allem unter Katholiken lebendige Sonderform der religiösen Praxis, die besonders wegen ihrer Milieu prägenden Rolle eine Bedeutung spielt, sind die Wall- und Pilgerfahrten. In ihrer Kindheit haben ein Drittel (36 %) der jetzt 18- bis 30-Jährigen und fast zwei Drittel (64 %) der gegenwärtig über 50-Jährigen daran teilgenommen. Nicht wenige, die jetzt gar nicht





religiös oder weltanschaulich unentschlossen sind, nahmen in ihrer Kindheit an Wallfahrten teil. Dies dürfte allerdings auch früher eher die Praxis der stärker engagierten Katholiken gewesen sein. Zurückblickend berichten vor allem die jetzt religiösen Menschen darüber, dass sie als Kinder bei (mindestens) einer Wallfahrt dabei waren. Erinnerungen daran haben mehr als zwei Drittel (69 %) der über 50-Jährigen und fast die Hälfte (48 %) jener 18- bis 39-Jährigen, die sich als religiöse Katholiken verstehen.

Die private und die öffentliche religiöse Praxis waren einerseits in das religiöse Leben der Familie, andererseits in das Leben der Ortskirche eingebettet. Letzterem konnten die Kinder auch im Religionsunterricht begegnen. Dieser war bis kurz nach der kommunistischen Machtübernahme und der Verstaatlichung der ehemals konfessionellen Schulen ein ordentliches Schulfach. Die Kommunisten haben ihn zu einem frei wählbaren, »fakultativen« Fach erklärt, doch alles getan, damit die Eltern es nicht wagten, ihre Kinder einschreiben zu lassen oder dass sie ihre Kinder nicht einschreiben lassen konnten (Mészáros 1996). Viele Eltern wurden, weil sie ihre Kinder zum Religionsunterricht einschreiben ließen, gemäßregelt, nicht befördert oder aus ihren Stellen entlassen. Es kam zu manchen Zusammenstößen zwischen den aufgebrachten Eltern und den zuständigen Lehrern, die im Namen der Staatsmacht die Immatrikulation – jeweils nur an einem einzigen Tag im Jahr gestattet – leiteten und oft auch behinderten und verweigerten. Beweise für Diskriminierungen (Ausschluss von Sommerlagern, von Auszeichnungen für gute Leistungen etc.), mit denen die Schüler, die zum Religionsunterricht gingen, bestraft wurden, gibt es bis Mitte der 80er Jahre (Gábor 1986). Eine Atmosphäre der Angst wurde verbreitet.

Die Teilnahme am Religionsunterricht war eine direkte Konfrontation mit dem Parteistaat. Dazu haben sich immer weniger Menschen entschlossen. Die Teilnehmerquote am schulischen Religionsunterricht sank von 80 % im Jahr 1949 auf 40 % im Jahr 1955, auf 25 % in 1960, auf 10 % in 1965 und auf 3,18 % im Jahr 1987.¹⁸ Als Beweis dafür, dass nicht einfach der Bedarf zurückgegangen war, dürfte die Tatsache gelten, dass seit Anfang der 90er Jahre wieder 32 bis 33 % der Grundschüler am – weiterhin fakultativen und häufig auf sehr ungünstige Tageszeiten verlegten – schulischen Religionsunterricht teilnehmen.

18 | Interne Statistik des Staatlichen Kirchenamtes. Nach dessen Schließung aus Archivmaterialien veröffentlicht in: Tomka, 1991: 33.





Die Schule und die darin abgehaltenen Religionsstunden konnten und wurden von verschiedenen Behörden scharf kontrolliert. Um den Behinderungen und Schikanen zu entgehen, versuchten die Kirchen – trotz der Verbote des Staates und der Drangsalierung der Initiatoren – ein System des Religionsunterrichtes in der Kirche aufzubauen. Seit Mitte der 70er Jahre konnte schließlich eine bedingte Zustimmung des Staates erwirkt werden. Der Ertrag dieser Lösung bestand darin, dass Mitte der 80er Jahre etwa 15 % der sieben- bis zehnjährigen, und 11 % der elf- bis vierzehnjährigen Schüler Religionsunterricht in kirchlichen Räumen besuchen konnte. In der Gruppe der 15- bis 18-jährigen Jugendlichen blieb der Anteil der Teilnehmer unter 1 % (*Turányi 1988*).

Es ist ratsam, über die Genauigkeit der obigen Zahlen nachzudenken. Die Statistiken der Teilnahme am schulischen Religionsunterricht beruhen auf offiziellen Immatrikulationsdaten. Nicht-Eingeschriebene konnten an diesem Unterricht wegen Drohungen gegen Schüler und Katecheten und wegen der fortlaufenden Kontrolle des Schuldirektors nicht teilnehmen. Die tatsächlichen Zahlen können von den amtlichen Angaben wenig und nur nach unten abweichen. Abweichungen konnten sich aus dem Wegbleiben eines Kindes ergeben. War es umgezogen, wurde die Einschreibung ungültig, denn die jährlich einmal ermöglichte Immatrikulation galt nur für eine Schule. Eine ähnliche Wirkung hatte die Versetzung des den Religionsunterricht erteilenden Priesters, der dazu eine besondere staatliche Bevollmächtigung brauchte, welche ortsgebunden war und ohne Begründung entzogen werden konnte. Die vom Staat erzwungene Praxis der häufigen Versetzungen der Priester bewirkte automatisch den zumindest zeitweiligen Ausfall des Religionsunterrichtes.

Die Teilnehmerzahlen von Katechese, Erstkommunion-, Firm- oder Konfirmandenunterricht in den Räumlichkeiten der Kirche sind Schätzungen, ausgehend von der durchschnittlichen Präsenz. Bei dieser Form kann weniger eine Jahr für Jahr erfolgte und regelmäßige Teilnahme, mehr aber eine Fluktuation der Teilnehmer angenommen werden. Der Anteil jener Schüler, die an irgendeiner Lehre in der Kirche teilgenommen haben, kann etwas höher liegen als amtlich ausgewiesen.

Bei aller Unsicherheit der staatlichen und kirchlichen Angaben bringen die Erinnerungen über die Jahrzehnte zurückliegende Teilnahme am Religionsunterricht eine Überraschung. Es sieht so aus, als ob viele Menschen zumindest die Dauer ihrer damaligen Teilnahme zu hoch ansetzten und





eventuell die Teilnahme an jeder Art religiöser Veranstaltungen, vom Gottesdienst bis zur Kirmes, als Beteiligung am Religionsunterricht deklarierten. Eine genaue Erklärung dafür, warum die Erinnerungen die ehemalige religiöse Partizipation betonen, haben wir nicht. Die Tatsache selbst weist aber auf die subjektive Bedeutsamkeit dieser Erinnerungen hin.

Der Anteil jener Menschen, die behaupten, während ihrer ganzen Grundschulzeit oder zumindest mehrere Jahre am Religionsunterricht teilgenommen zu haben, kann in den ältesten Gruppen, die noch den obligatorischen Religionsunterricht erlebten, der historischen Wahrheit entsprechen. In den jüngeren Altersgruppen liegen die aus dem Gedächtnis stammenden Angaben anderthalb bis zwei Mal so hoch wie amtliche Angaben und sonstige Schätzungen. Die Beteiligung an Firmung und Konfirmation mag eine Klärung bringen. Hier liegen die Zahlen der zuverlässigen kirchlichen Statistiken etwa gleich hoch wie die Angaben der Befragten. Die prozentualen Anteile der Gefirmten bzw. Konfirmierten ähneln stark den Angaben, die über eine jahrelange Teilnahme am Religionsunterricht gemacht wurden (Tab. 6).

Wurde vielleicht die Firmung bzw. Konfirmation so bewusst erlebt oder für so wichtig erachtet, dass sich damit die Erinnerung an eine »sehr lange« Vorbereitungszeit einprägte? Wir schulden freilich der historischen Wahrheit die Feststellung, dass der Firm- oder Konfirmandenunterricht vor den 90er Jahren während einer Periode von ein bis vier Monaten nicht mehr als zwei bis drei Wochenstunden beanspruchte, wenn auch vielerorts die vorangehende Praxis des Gottesdienstbesuches und die Teilnahme an Katechese oder Religionsunterricht erwünscht war.

TABELLE 6: Die Verteilung verschiedener Altersgruppen nach der Länge des Religionsunterrichtes, an dem die Befragten in ihrer Kindheit teilgenommen haben sowie der Anteil jener, die gefirmt oder konfirmiert wurden.

Hat am Religions-(oder an Erstkommunion-, Firm- oder Konfirmanden-) Unterricht ...	18–30	31–40	41–50	51–60	61–65
	Jahre alt				
... mehrere Jahre hindurch teilgenommen	32 %	46 %	54 %	78 %	88 %
... kürzer oder gelegentlich teilgenommen	17 %	25 %	23 %	14 %	9 %
... gar nicht teilgenommen	51 %	29 %	23 %	8 %	3 %
Wurde gefirmt oder hat konfirmiert	29 %	49 %	47 %	65 %	74 %

Quelle: AUFBRUCH 1998

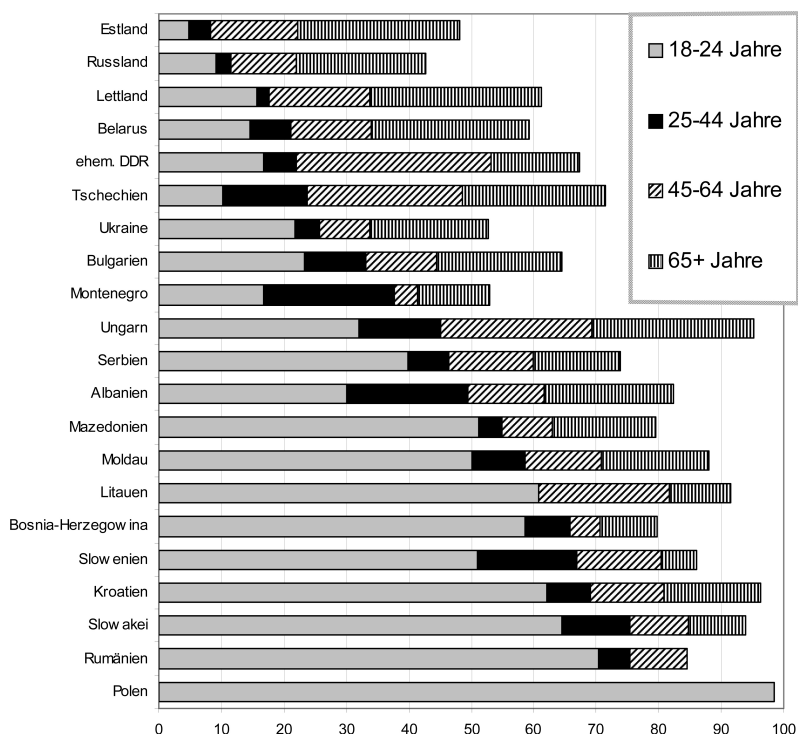




Es mag sein, dass die subjektiven Erinnerungen die Fakten verzerrt wiedergeben. Sie sind vielleicht eher nachträgliche Deutungen der eigenen Biografie denn sachliche Berichte. Diese Möglichkeit ändert nichts an der Tatsache, dass die Beteiligung am Religionsunterricht wie auch an Firmung und Konfirmation von Jahrzehnt zu Jahrzehnt in großen Schritten zurückging. In der Altersgruppe der 18- bis 29-Jährigen sagen über 50 % aus, am Religionsunterricht gar nicht teilgenommen zu haben, und über 70 % wurden, ihren Aussagen nach, nicht gefirmt oder konfirmiert. Mindestens die Hälfte der jungen Erwachsenen hatte in der Kindheit keinen ernst zu nehmenden persönlichen Kontakt mit dem Christentum. Das bisherige Bild kann mit einem internationalen Vergleich abgerundet werden (Abb. 6).

118

ABBILDUNG 6: Der Anteil jener, die nach eigener Erklärung eine religiöse Erziehung bekommen haben, in verschiedenen Altersgruppen von 21 ehemals sozialistischen Ländern (in %).



Quelle: European Values Survey – World Values Study 1995. N= etwa 1000/Land





In fast allen Ländern des ehemaligen Sozialismus gilt, dass der Anteil jener Menschen, die eine religiöse Erziehung genossen haben, von Altersgruppe zu Altersgruppe sinkt. Ungarn ist dabei in einer Hinsicht in einer besonderen Situation. Die religiöse Erziehung war in Ungarn vor 50 und mehr Jahren etwa genauso allgemein wie damals in Polen. Unter den heute 65-Jährigen und Älteren erinnern sich 95 %, dass sie in ihrer Kindheit religiös erzogen wurden. Das ist mehr als gegenwärtig in irgendeinem Land Mittel- und Osteuropas, außer Polen. In der Altersgruppe der 45- bis 64-Jährigen erinnern sich noch immer 70 % der Ungarn daran, eine religiöse Erziehung bekommen zu haben. Das ist mehr als in vielen anderen Ländern, aber nicht mehr so einmalig. In der jüngsten Erwachsenengruppe berichtet nur noch ein Drittel der Ungarn von einer religiösen Erziehung in der eigenen Kindheit. In dieser Altersgruppe ist Ungarn bereits unter den weniger religiösen Ländern. Die Besonderheit des Landes ist, was die religiöse Erziehung betrifft, deren rascher Rückgang – schneller als in den meisten Ländern Mittel- und Osteuropas.

119

4.1.3. Religiöser Wandel in den vergangenen Jahrzehnten

Verschiedene Triebkräfte haben den soziokulturellen und auch den religiösen Wandel in Ungarn vorangetrieben. Die Umgestaltung der Wirtschaft und damit der Lebensverhältnisse, die totalitäre Politik, die Kirchenpolitik des Staates und die kirchlichen Antworten darauf haben alle eine Rolle gespielt. Drei Zusammenhänge und auch Deutungsrahmen des strukturellen Wandels können nachgezeichnet werden: erstens die kommunistische Modernisierung, zweitens die Veränderung des Zusammenhaltens und der Zusammenarbeit in der Kirche, und drittens die Veränderungen in der sozialen Zusammensetzung des religiösen Teiles der ungarischen Gesellschaft.

(a) Die Folgen der Modernisierung

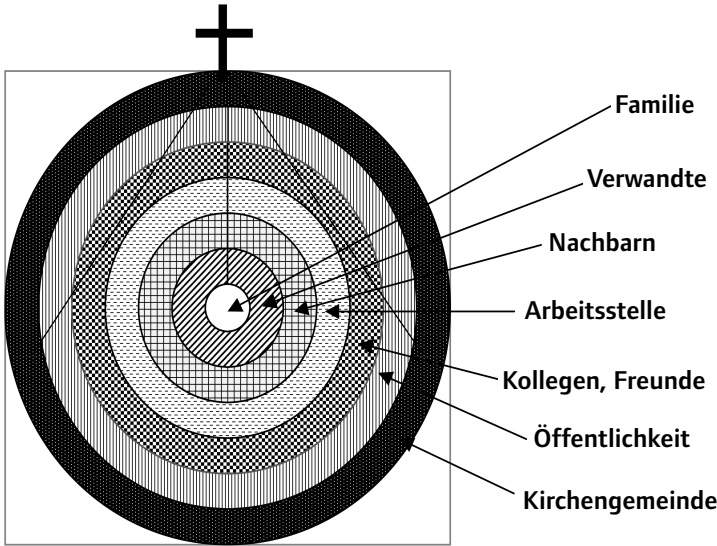
Die Modernisierungstheorie behauptet, dass die soziokulturelle Entwicklung von dem Drang und der Fähigkeit der Menschen angetrieben wird, alles rational und rationeller zu machen und zu organisieren. Die wachsende innere »Rationalität« des sozialen Systems zeigt sich nicht zuletzt darin, dass jeder Teilbereich sich dem eigenen Bedarf entsprechend



gestaltet. Gartenbau hat genauso eigene Gesetzmäßigkeiten wie das Bankwesen, ein Fußballspiel genauso wie ein Betrieb. Teilsysteme streben nach Autonomie, zur Befolgung der aus ihren eigenen Zwecken und sachlichen Gegebenheiten sich ergebenden Gesetzmäßigkeiten. Oder anders formuliert: Sie wehren sich gegen Fremdbestimmung und gegen alle Arten von Einmischungen in ihr System.

Vormoderne Gesellschaften können nach dem Muster der Dörfer alter Zeiten vorgestellt werden. Diese haben genau den Weg vorgeschrieben, den der Einzelne in seinem Leben zu beschreiten hatte. Es gab genaue Normen und Erwartungen, der Mensch konnte wenig gegen sie tun. Familie, Verwandte, Nachbarn, Arbeitskollegen und Trinkkumpanen waren die gleichen Leute, bildeten die gleiche geschlossene Gruppe und hatten die gleiche Moral und Erwartungen, welche für sie Allgemeingültigkeit besaß. Die Welt hatte ihre innere Einheit. Die Ordnungen der einzelnen Sachbezüge, der Arbeit, der Familie, der Religion und des Vergnügens usw. mussten gleich sein oder zumindest miteinander in Einklang stehen, weil diese am gleichen Ort und von den gleichen Menschen vertreten wurden (Abb. 7)

ABBILDUNG 7: Religion und Kirche im System traditioneller Gesellschaften.



Die Vormoderne hat das Leben des Einzelnen gesellschaftlich geplant und behütet, wobei das Individuum wenig Freiheit in der Wahl seines Welt-



bildes, der Grundstruktur seiner Wertordnung, hatte. Alles war wohlgeordnet und im Rahmen einer kosmischen Ordnung definiert und begründet. Die Religion gab der Welt der Menschen eine transzendente Verankerung. Die Religion war überall präsent und sie war überall der höchste Maßstab. Sie wurde zum wichtigsten Pfeiler der sozialen und kulturellen Ordnung.

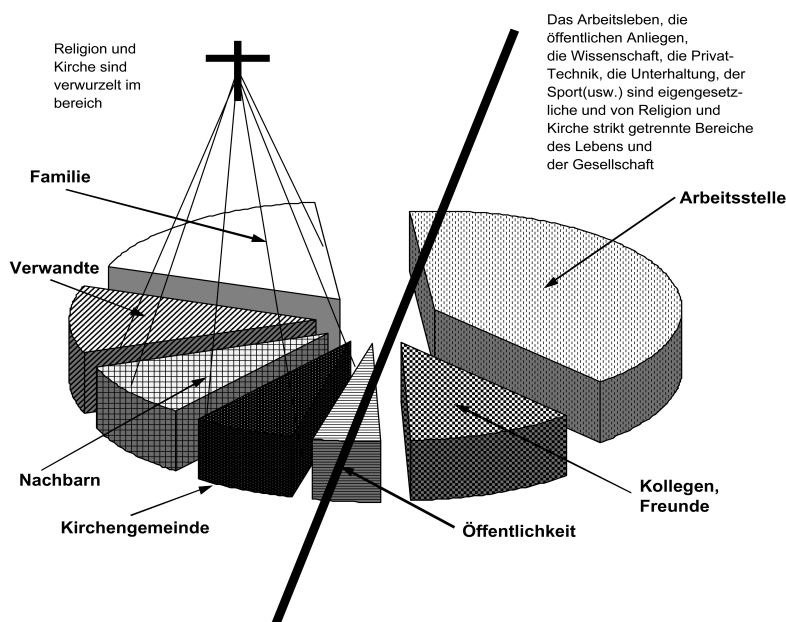
Einen Gegenpol zu diesem Arrangement bietet die Moderne – und symbolisch für diese die Großstadt. Sie war immer anders, war in einem gewissen Sinn immer »modern«. Die moderne Gesellschaft macht wenige Vorschriften und prädestiniert nicht das Leben der Individuen. Sie ist weniger eine auf ein Zentrum hin geordnete Einheit, mehr eine Vielfalt von Mosaiksteinchen, Unterbereichen, Lebenssphären. Man begegnet mehr Menschen als in der Vormoderne, dieses sind aber flüchtige Begegnungen. Den Briefträger, die Verkäuferin, selbst einen Kollegen kennt man oft nicht als Mensch, sondern nur in seiner/ihrer Funktion. Diese Bekanntschaften sind nicht maßgeblich für das Leben, höchstens für das Handeln in einem begrenzten Bereich. Der Mensch bewegt sich ständig, selbst an einem Tag, zwischen verschiedenen Teilbereichen. Früh beginnt er den Tag meistens in der Familie und richtet sich zu Hause nach familiären Erwartungen. Dann fährt er zur Arbeit und befolgt dabei die Abfahrtszeiten der Verkehrsmittel und die Vorschriften im öffentlichen Verkehr. Nachdem er an seiner Arbeitsstelle ankommt, muss er sich den dortigen Regeln beugen. Nachmittags mag er einkaufen gehen oder auf den Sportplatz, abends kann er fernsehen – er wechselt ständig zwischen Situationen, die jeweils ihre eigene Ordnung haben und weder aufeinander, noch weniger auf eine übergeordnete Ordnung angewiesen sind. Die Familie, in der früher Geburt und Tod unmittelbar erfahren wurden, die Religionsausübung und die Kirchengemeinde, vielleicht ein Kreis gleich gesinnter Freunde mögen einen direkten Bezug zu Gott, zum Jenseits, zur Religion haben, insgesamt gibt es aber relativ wenige Situationen (die Soziologie würde sagen: »Subsysteme«) des Lebens, welche ihrer eigenen Natur nach religiöse Inhalte vergegenwärtigen. Seine meiste Zeit verbringt der moderne Mensch in einer Umgebung, in der Gott nicht sichtbar präsent ist: in der Welt der Arbeit, in der Politik, mit den Medien, auf der Straße usw. Selbst wenn Religion genannt wird, beeinflusst das nicht das Leben in den »profanen« Bereichen (Abb. 8). In einem großen Teil der modernen Welt und Kultur scheint Gott keine Bedeutung zu haben.





Dieses ist die teils richtige Situationsanalyse der Säkularisierungstheorie. Richtig ist auch die erste Schlussfolgerung: In den großen Ordnungen der Welt und der Gesellschaft gibt es keine allgemeingültigen, überall wirkenden Ordnungsprinzipien oder Kräfte mehr. Im System der Gesellschaft und ihrer Kultur hat auch die Religion ihre zentrale Stelle verloren. Dieses soziale System ist nicht mehr allein maßgeblich dafür, wie der Mensch lebt und was er für gut oder böse hält. Das Individuum der Moderne kann alles wählen und immer wieder wechseln: seinen Wohnort, seinen Beruf, seine Ziele, seine/n Freund oder Freundin, selbst die Überzeugung. Es »muss nicht« religiös sein. Es muss auch nicht religionslos sein, wie es der Kommunismus vorschreiben wollte. Gott und die Religiosität werden von niemandem mehr vorgeschrieben, nicht von einer einheitlichen Kultur, nicht vom sozialen Zwang unserer menschlichen Umgebung. Religion oder Religionslosigkeit ist eine freie Wahl geworden.

ABBILDUNG 8: Die Religion und die Kirche im System moderner Gesellschaften.



Eine zweite, häufig gezogene Schlussfolgerung ist falsch. Diese behauptet, dass die Bedeutung der Religion für das Individuum zwangsläufig abnehme, weil es immer mehr in Lebensbereichen stehe, die nicht von der





Religion gesteuert werden. Der Mensch bedarf nicht der Religion, heißt es, um ein guter Schlosser oder ein guter Arzt zu sein, er bedarf ihrer nicht, um gut Fußball zu spielen oder ein Kabarett zu genießen, er bedarf ihrer nur zu ganz wenigen Anlässen. Religion wird ein Hobby für seltene Zeiten, vielleicht für den Sonntagmorgen, für wenige Feierlichkeiten im Leben oder auch als Zuflucht in Katastrophensituationen. Nach dieser Argumentation schrumpft auch die subjektive Bedeutung der Religion. Die Moderne verdrängt angeblich die Religion.

Kritik gegenüber dieser Sicht erhebt sich aus zwei Richtungen. Eine grundsätzliche Kritik behauptet, dass die moderne Welt und deren Mensch Religion mehr denn je benötige, eben wegen der Vielfalt, in welcher das Individuum, nunmehr ohne gesellschaftliche Lenkung und Richtlinien, seine Entscheidungen treffen muss. Die Freiheit des modernen Menschen ist gleichzeitig ein Wahlzwang, für den der Mensch Vorschläge und modellhafte Lösungen braucht. Diese werden von der Religion und in existenziellen Fragen kaum von sonst jemand geboten. Eine erfahrungsbezogene Kritik behauptet, dass der Einfluss der Kirche in der modernen Gesellschaft tatsächlich abnimmt, nicht aber unbedingt die Religiosität. Letztere kann erhalten bleiben, zum Teil als persönliche und individuell variierte Spiritualität aus freier Entscheidung, zum Teil als gemeinsame Kultur, als »zivile Religion«, die aber eine gewisse Eigenständigkeit den kirchlichen Wurzeln gegenüber besitzt. Die Moderne verdrängt bestimmte Organisationsformen der Religion. Sie produziert aber nicht weniger Religionsbedarf, als dass sie die Religionslosigkeit ermöglicht und fördert (Hervieu-Léger 2004).

123



(b) Veränderungen der Sozialorganisation der Kirche

Über viele Jahrhunderte hinweg war die Kirche eine unerschütterliche Säule der ungarischen Gesellschaft und Kultur. Sie war Symbol der Tradition und der Stabilität. Sie ist es auch nach 1945 geblieben, während Erneuerer Tabula rasa machen und alles neu anfangen wollten. Das kommunistische Revoluzzertum konnte in Ungarn die aus den KZ Heimgekehrten, Teile der Jugend und Gruppen reformierter Bauern mit sich reißen. Die Mehrheit des Volkes sah sich aber vom Kommunismus in ihrer materiellen Existenz und persönlicher Identität gefährdet. Man versuchte, zusammen zu rücken und Wege der Bestandswahrung zu finden. Als Schutzdach für die





Entrechteten und als potenzielle Institution fand man die Kirche. Ihr ist damit, unter dem wachsenden Beschuss durch die Staatsmacht, eine mächtige gesellschaftliche und politische Funktion zugefallen, welche in der Anfangsperiode des Kommunismus auch ihren inneren Zusammenhalt stärkte (Abb. 9).

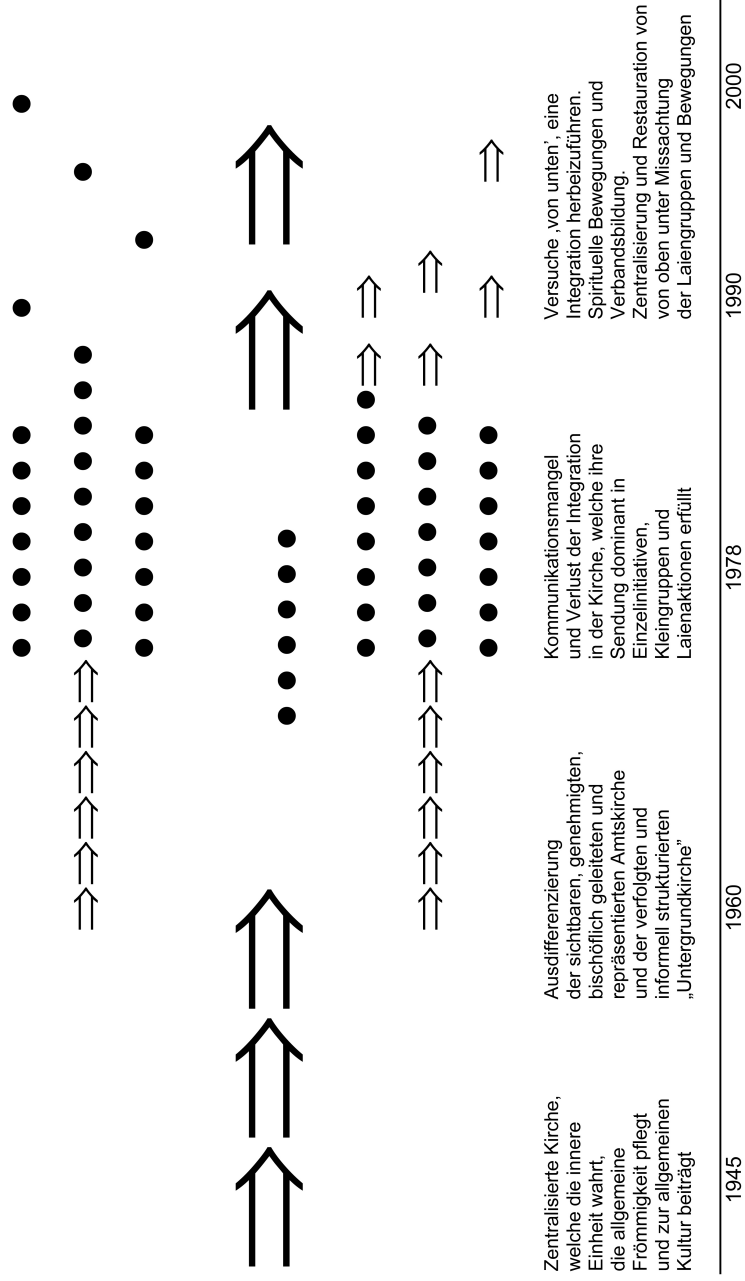
Nach dem Scheitern der Revolution von 1956, nach dem Wiedererstarren des Parteistaates und nach Beginn des »Gulaschkommunismus« hat der Bedarf an Traditionswahrung und passivem Widerstand nachgelassen. Viele Menschen suchten andere Wege, unter Verzicht auf ihre eigene und die nationale Tradition. Dem Zusammenrücken in lokalen und freundschaftlichen Gemeinschaften hat die Stärke der sozialen und geografischen Mobilität die Grundlage entzogen. Althergebrachte Werte sind durch die neuen Möglichkeiten der sozialistischen Konsumgesellschaft verdrängt worden. Die Kirche wurde zu einer Neuorientierung gezwungen, die auf der oberen Amtsebene und unten, auf der Ebene der einfachen Menschen, unterschiedlich ausfiel. Für eine erste Zeit – das waren etwa die 60er Jahre – entstand, wie bereits skizziert, eine Zweigleisigkeit in der Kirche, mit unterschiedlichen, zum Teil konträren Handlungsstrategien der beiden Teile und mit deren äußerst unterschiedlichen gesellschaftlichen Images.

Das Fehlen eines gemeinsamen Bezugsrahmens, eine scharfe Polizeikontrolle über den Alltag und die Zuflucht in individuelle Aktionen zersetzten aber bald selbst den verbliebenen Zusammenhalt. Selbst die beiden Gleise kirchlicher Existenz haben sich nicht als dauerhafte Organisationsformen erwiesen. Für mehr als ein Jahrzehnt existierte die ungarische Kirche – in den 70er und 80er Jahren – in voneinander unabhängigen und übereinander nicht informierten vielen Einzelansätzen, wie auf Inseln in einem endlosen Meer. Das Christentum wurde in der profanen Öffentlichkeit von einzelnen Individuen, fast ausschließlich von Laien, sichtbar gehalten.

Sobald die Polizeikontrolle etwas nachgelassen hat – in der zweiten Hälfte der 80er Jahre –, gab man dem Drang nach, die eigenen Erfahrungen mit anderen auszutauschen, die Arbeit mit anderen abzustimmen und gemeinsame Aktionen zu gestalten. Die Kleingruppen sind beispielsweise zu Jugendtreffen zusammengekommen. Im Untergrund fortlebende oder entstandene religiöse Orden und religiöse Bewegungen haben ihre internen Beziehungen ausgebaut. Die ökumenische Zusammenarbeit erstarkte. Die Kirche begann, sich von unten her zu integrieren und zu



Abbildung 9: Strukturzusammenhänge der katholischen Kirche Ungarns in verschiedenen Zeitphasen.





strukturieren, und durch diese Ansätze ihren Platz in der Gesellschaft zu finden.

1989 haben die hohe Politik und die Medien eine Kehrtwende eingeleitet. Sie benötigten legitime Repräsentanten der Kirche, um diese anzusprechen und um mit der Kirche rechtlich verbindliche Gespräche führen zu können. Bischöfe, die bis dahin durch den Staat isoliert waren und auch sich selbst von öffentlichen Geschäften ferngehalten haben, haben die Sprecherrolle willig übernommen, ohne eine Notwendigkeit zu spüren, ihr Handeln mit jenen abzustimmen, die in der Zeit davor das Christentum und die Kirche de facto repräsentierten. Sie begegneten bewährten christlichen Aktivisten mit Misstrauen, sprachen aber sich selbst, blauäugig, in profanen und politischen Belangen volle Kompetenzen zu. Fast über Nacht lenkte die Kirchenordnung in das alte, klerusgeleitete Muster ein.

Die erfolgte Zentralisierung und Restauration erschütterten die gerade erst entstandene informelle Struktur der Kleingruppen. Viele ihrer Mitglieder sind deswegen gegangen, andere sind in die innere Emigration eingekehrt. Ein Teil der Kapazität der Laieninitiativen ist verloren gegangen. Viele Laien haben jede Hoffnung auf eine Partizipation der Laien in der Kirche verloren. Die Zeit heilt aber auch solche Wunden. Vielleicht sind vor allem die Unsicheren weggelaufen. Die wirklich Entschlossenen sind geblieben.

Die Kirche Ungarns hat einen weiten Bogen hinter sich gebracht, von der Einheit über die Zweigleisigkeit und den Zerfall in viele kleine Ansätze, weiterhin über einen spontan beginnenden Integrationsprozess und die von oben durchgeführte kirchliche Restauration (Abb. 10) bis zu der Gegenwart, in der sich das kirchliche Leben allmählich normalisiert hat. Anderthalb Jahrzehnte nach der Wende existiert erneut eine Vielzahl von katholischen Bewegungen, Vereinen und Verbänden, die vielleicht noch nicht ganz ihren Platz in der Kirche gefunden haben, aber die Organisation der Amtskirche und die einzelnen Gruppen gehen aufeinander zu.

Die Kirche Ungarns ist dabei, ihre frühere Zerrissenheit zu überwinden. Parallel dazu stabilisiert sich die Religiosität in einer anderen Form und in einer anderen Stärke als in der Vorkriegszeit oder im Kommunismus. Diese Umwandlung der Religiosität gehört bereits in ein nächstes Kapitel.





(c) Ausmaß und Art der Religiosität seit dem Zweiten Weltkrieg

Die sichtbare und zu Friedenszeiten bekannte »Religiosität« kann tatsächlich eine Beziehung zur Transzendenz, eine christlich inspirierte Lebensweise und ein Engagement für die Kirche ausdrücken, kann aber auch Zeichen eines sozialen und kulturellen Konformismus sein, einer Anpassung an eine bestimmte Subkultur und Sozialordnung. Die Religionssoziologie unterscheidet »innerliche« (intrinsic) und »äußerliche« (extrinsic) Religiosität, Sektenform und Kirchenform der religiösen Organisation, erst eine beginnende und später eine hochgradige Institutionalisierung. In der Kirchengeschichte sind Zeiten der individuellen und gemeinschaftlichen religiösen Kultur und Zeiten der verkirchlichten und verrechtlichten religiösen Kultur bekannt. Übergänge von der einen in die andere Sozialform mögen stürmisch oder schmerzlich sein, sagen aber wenig über die Stärke der Religiosität und deren möglichen Wandel aus. Auch die Nachkriegsveränderungen in Ungarn sind nicht leicht zu deuten, zumal der Wandel in verschiedenen Dimensionen abgelaufen ist.

Der Gesellschaft der Vorkriegszeit war eine allgemeine traditionelle Religiosität eigen. Das Gewohnheitsrecht und die nahtlosen sozialen Erwartungen haben die sichere Kontinuität und Weitergabe der religiösen Weltsicht und Praxis garantiert, ohne Ansatzpunkte dafür zu liefern, wann die Verwendung der entsprechenden Muster eine verinnerlichte Überzeugung, wann eine unbekümmerte Übernahme sozialer und kultureller Vorgaben war. Angesichts des allgemeinen Kirchgangs und der sakramentalen Praxis, der freiwilligen Mitarbeit in der Kirche und der Verwendung der Maßstäbe der christlichen Moral im Alltag kann allerdings weder die Ehrlichkeit noch die Seriosität dieser Religiosität pauschal infrage gestellt werden.

Untersuchungen der unmittelbaren Nachkriegszeit belegen in vielen Ländern Europas eine allgemeine vorübergehende Bestärkung der religiösen Praxis, welche vielleicht den Wunsch ausdrückte, nach den Gräueln des Krieges zu einer Ordnung von Friede und Moral zurückzukehren (Greinacher 1963). Dieser Zusammenhang kann in Ost-Mitteleuropa nicht weniger als anderswo am Werk gewesen sein. In Ungarn kommt noch etwas hinzu. Auf die von der Säkularisierung nur wenig angenagte Vorkriegskultur folgten die kommunistische und die sowjetische Herrschaft. Diese hatten eine doppelte Folge. Einerseits fühlten sich die Menschen zur Selbstbehauptung und zur Opposition herausgefordert, insistierten also selbst dann

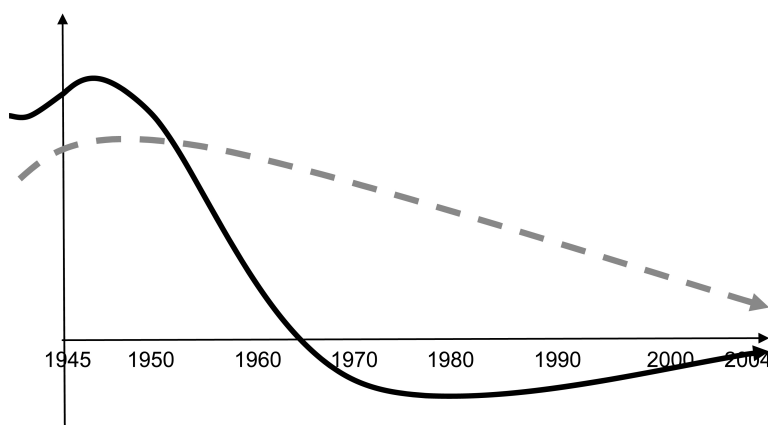


auf ihre Religion, wenn diese ihnen zuvor gar nicht so wichtig war – getreu dem Motto: »Vor dem Wolf fliehen alle Schafe in den Pferch«. Andererseits hat der Totalitarismus mit eigensüchtiger Motivation und mit aller Macht jede Pluralisierung unterbunden und damit auch psychische und soziale Säkularisierungsvorgänge behindert. Jedenfalls gab es in Ungarn in den Jahren zwischen 1946 und 1951, trotz sich verstärkender Repressalien, Kirchgängerzahlen von bis zu über 70 % aller Katholiken (!) außerdem Prozessionsteilnehmer, Ministranten und Kirchensteueraufkommen usw. weit über dem davor gekannten Niveau (Abb. 10).

ABBILDUNG 10: Deutungsschema der Verläufe der Religiosität seit dem Zweiten Weltkrieg in Ungarn und in Ost-Mitteleuropa (—) und in den Ländern West-Europas (-----).

128

4. DIE RELIGIOSITÄT IN UNGARN



Ein sichtbarer Einbruch erfolgte in den 60er und 70er Jahren. Davor lagen die gescheiterte Revolution und die Emigration vieler Menschen, die erzwungene Sozialisierung der Landwirtschaft mit der ansetzenden Landflucht, die Verunsicherung und Zersetzung ländlicher Sozialstrukturen, die Entstehung einer mächtigen Klasse der großstädtischen Arbeiterschaft, das Erscheinen und die rasche Verbreitung des Fernsehens, der Beginn der Ära der Privatfahrzeuge und allgemein einer sozialistischen Konsumgesellschaft. Die Veränderung der Lebensverhältnisse und des menschlich-sozialen Umfeldes hat die Tradition aus einer anderen Welt schlicht unbrauchbar und sogar anachronistisch werden lassen. Die in die Städte Gezogenen und oft auch jene Menschen im Dorf, die in den Sog der neuen



Zeit geraten sind, sind ohne Gram und ohne Ressentiments leise von Religion und Kirche weggeblieben. Ein sichtbarer Ausdruck dafür war der rapide Fall des Kirchenbesuches – bis auf 8 % im Jahr 1978.

1978 ist allerdings das Jahr einer religiösen Tendenzwende in mehreren Ländern Ost-Mitteleuropas (*Zulehner 1994*). Von da an ist der religiöse Aufschwung stärker als der Traditionsverlust. Die zeitliche Übereinstimmung lässt die Bedeutung von Generationsfolgen vermuten. In den 70er kam allmählich eine Generation zum Zug, welche bereits im Parteistaat geboren und sozialisiert wurde, also nicht für ihre Vorkriegs- und Kriegsgeschichte kriminalisiert werden konnte, sich dafür aber umso besser mit den Tücken der kommunistischen Ordnung auskannte. Die Verstärkung und die Ausweitung der Konsumgesellschaft haben in Ungarn der 70er Jahre die Tradition und das Gewohnheitschristentum weiterhin geschwächt. Inzwischen ist aber eine andere Form des Christseins auch zahlenmäßig bedeutend geworden: das bewusste Engagement vor allem städtischer, gebildeter jüngerer Leute, am häufigsten in religiöse Kleingruppen eingebunden. Letztere vermochten der Diktatur erfolgreich die Stirn zu bieten und Keimzellen für die soziale Reproduktion der Religiosität zu stabilisieren.

Im Gegensatz zum zusammenbruchartigen Abfall der religiösen Identifikation und Praxis in den 60er und 70er Jahren ist der Aufschwung bescheiden (Abb. 10), aber kontinuierlich und in allen Bereichen des privaten und des kirchlichen religiösen Lebens sichtbar. Er reicht weit über die kirchliche Tradition hinaus und tastet sich auch in Richtung anderer religiöser Traditionen und zu einer Neugestaltung der Religion und Religiosität vor. Um die kirchliche Erneuerung herum ist also ein großes Feld der religiösen Suche, dessen Besonderheiten noch wenig ausgelotet sind. Aufbrüche und Schwundtendenzen haben in den verschiedenen Konfessionen ungleiche Ausmaße angenommen. Die Milieus verschiedener Kirchen bedürfen einer eigenen Untersuchung.

4.1.4. Verschiebungen der konfessionellen Struktur

Die Konfessionalität ist ein Kapitel für sich. Wie bereits erwähnt, lebten in Ungarn die Konfessionen seit der Reformation relativ friedlich nebeneinander. Sie pflegten ihre eigenen Kulturen, Identitäten und politischen Orientierungen. Die konfessionelle Struktur der Gesellschaft wurde zu einer





prägenden kulturellen Gliederung. Somit wurde die Konfessionalität weniger eine Frage des individuellen Bekenntnisses, mehr aber der sozialen Zuordnung – mit ausdrucksreichen Stereotypen für die Mitglieder der einzelnen Kirchen.

Die »protestantische Ethik« (Weber 1968, 1972) hat sich in Ungarn auf eine sonderbare Weise gezeigt. Im dem durch Türkenkriege und habsburgische Besatzung gepeinigten Land gab es für fast zwei Jahrhunderte nach der Reformation keine Chance für eine wirtschaftliche Expansion. In dieser Situation entstand in den calvinistischen Dörfern Ungarns die Praxis und die gesellschaftliche Akzeptanz, ja Erwartung einer rigorosen Familienplanung. Das Ergebnis war das Ein-Kind-System, wodurch bei einer kontinuierlichen Bevölkerungsschrumpfung Besitz- und Reichtumskonzentration die Folgen waren. Bald galten die Reformierten als die »reichen Bauern« im Gegensatz zu den besitz- und mittellosen Katholiken. Weil aber »reich sein« lediglich ein Besitz von 20 bis 30 Hektar bedeutete, was ungenügend für die Wettbewerbsfähigkeit mit den riesigen Domänen und staatlichen Mustergütern war, waren diese Bauern einem sozialen Wandel mehr als andere aufgeschlossen und gegebenenfalls, Mitte des 20. Jahrhunderts, auch für die Ideale des Kommunismus offen. Die am meisten dynamischen politischen Schichten vergangener Jahrhunderte – und auch die mittleren Kader des Parteistaates – rekrutierten sich nicht zuletzt aus diesem Milieu.

Die lutherische Reformation wurde unter den Ungarn bald vom Calvinismus und später, besonders in Siebenbürgen, vom Unitarismus (Antitritarismus) verdrängt. Einflussreich geblieben ist die lutherisch-evangelische Konfession vor allem im deutschstämmigen städtischen Bürgertum. Sie blieb für Jahrhunderte eine wichtige Säule der bürgerlichen Entwicklung und der Modernisierung, mit vielen namhaften Repräsentanten in der Geschichte und Kultur des Landes. Eine erste Schwächung erfuhr die lutherisch-evangelische Kirche durch die zumindest zum Teil durchgeführte Vertreibung der Deutschen. Eine zweite, anders geartete Schwächung brachte die Säkularisierung der städtischen Bildungsschichten, ganz besonders in den Jahrzehnten des Parteistaates. In diesem Prozess fiel der Anteil der evangelisch-lutherischen Kirchenmitglieder zwischen den Volkszählungen von 1949 und 2001 von 5,2 auf 2,9 % – ein Abfall auf kaum mehr als die Hälfte, auf 56 % des früheren Standes, wobei zur selben Zeit der Anteil der Katholiken sich auf 76 %, der Anteil der Calvinisten auf 73 % ihres





vorkommunistischen Anteils gesenkt hatte. Die Zahl der Lutheraner ist damit nur geringfügig höher als die der Griechisch-Katholiken, deren Anteil, einer größeren Kinderfreudigkeit zufolge, von Jahr zu Jahr wächst, also in absehbarer Zeit vermutlich den Anteil der Lutheraner überflügeln wird.

Der katholische und der lutherische Glaube war neben der ethnisch ungarischen Bevölkerung auch unter Ungarndeutschen und den ansässigen Slowaken verbreitet. Orthodox waren fast ausschließlich Mitglieder nationaler Minderheiten wie Serben, Rumänen und Karpatoukrainer. Der Calvinismus fand aber keine Gläubigen in anderen ethnischen Gruppen, woraufhin die Anhänger ihre Religion die »ungarische Religion« nannten und bis heute nennen. Nicht von ungefähr wurde der ungarische Nationalismus von Protestanten hochgehalten, die dann auch im öffentlichen und politischen Leben mehr Einfluss gewannen, als ihnen nach ihrer zahlenmäßigen Stärke zugestanden hätte. Ganz besonders im Fall dieser Kirche kann man von einer »Ethno-Religion« sprechen, deren Eigenart nicht zuletzt aus der Wahrung einer nationalen kollektiven Identität ergibt (*Hervieu-Léger 1998: 42*).

Die Kirchen haben auch in der Organisationsstruktur des Landes eine Schlüsselrolle innegehabt. Sie waren maßgeblich am Aufbau des öffentlichen Bildungssystems im 17 bis 18. Jahrhundert beteiligt, und haben noch im Jahr 1948 67,3 % der Vier-Klassen-Grundschulen, 25,4 % der Sechs-Klassen-Bürgerschulen, 51,4 % der Gymnasien, 79,7 % der Kindergärtner(innen)- und Lehrer(innen)-Bildungsanstalten, sämtliche Rechtsakademien und Theologische Akademien, 15,1 % der Wirtschafts- und Landwirtschaftshochschulen sowie etwa ein Drittel der Krankenhäuser und anderer Sozialeinrichtungen aus ihrem eigenem Vermögen oder aus zweckgebundenen Stiftungen finanziert und geleitet (*Csizmadia 1966: 425–428*).

Man wurde in eine Konfession hineingeboren und darin erzogen, wurde von deren Kultur geprägt. Da verwandtschaftliche Bande und auch lokale Ordnungen das konfessionelle Milieu gestützt haben, konnte sich dieses auch während und nach der Zeit der staatlich »verordneten« Säkularisierung erhalten. In diesem Punkt trägt die sprachliche Formulierung allerdings wieder eine besondere Bedeutung. Fragt man danach, »welcher Religion oder Konfession jemand *angehört*«, so werden sich nur 70 bis 80 % der Ungarn einer zuordnen, nicht wenige werden »keiner« sagen. Auf die Frage dagegen: »Welche *ist* Ihre Religion?«, bekommt man ungefähr die gleiche





Antwort wie auf die Frage: »In welcher Konfession sind Sie getauft oder eingeschrieben worden?« Beide Male nennen bis zu 93 % der Menschen eine Konfession. Die Gretchenfrage ist wieder, welche der beiden Zugangsweisen und welche von den unterschiedlichen Angaben die »richtige« ist.

Das Problem besteht nicht nur in der Bestimmung der Zahl jener, die sich überhaupt irgendeiner Konfession zurechnen. Die Sache wird auch dadurch weiter kompliziert, dass sich die Verbreitung von Bekenntnisreligion und Kulturreligion in verschiedenen konfessionellen Milieus unterschiedlich gestaltet. Die Tatsache, dass sich bei verschiedenen Formulierungen – bzgl. Fragen und Antwortalternativen – unterschiedlich große Gruppen als religiös bezeichnen, können wir auch so verstehen, dass diese Fragen bzw. Antwortmöglichkeiten von den Befragten als unterschiedlich strenge Kriterien des Religiösseins verstanden werden. Es lohnt sich, die aufgrund so unterschiedlicher Zuordnungen definierten Gruppen nach deren konfessioneller Zusammensetzung zu untersuchen (Tomka 1996a: 98).

Der Anteil der Menschen mit einem katholischen Hintergrund beträgt in der Gesamtbevölkerung etwa 70 bis 72 %. Nehmen wir aber nicht die Gesamtbevölkerung, sondern nur den sich als religiös bezeichnenden Teil zum Ausgangspunkt, schließen wir also die Nichtreligiösen aus der Rechnung von vornherein aus, dann steigt der relative Katholikenanteil auf fast 80 %. Je strenger die Kriterien des Religiösseins gefasst werden, umso höher steigt der relative Katholikenanteil. Im gleichen Ausmaß nimmt der Anteil der Calvinisten ab (Tab. 7).

Selbstverständlich lautet die Konsequenz nicht, dass die Katholiken bessere Christen als die Calvinisten sind, sondern nur, dass Menschen aus der katholischen Kultur sich erst religiös oder gar als kirchenkonform-religiös bezeichnen, wenn sie sich auch dementsprechend verhalten. Im calvinistischen Umkreis mag die religiöse Identifikation eher eine Gruppenzuordnung ausdrücken, welche nicht notwendigerweise auch das Verhalten mitbestimmt. Eine Wertung steht uns nicht zu. Die Differenz bleibt aber bestehen.



TABELLE 7: Die konfessionelle Struktur verschiedener, nach der Art ihres religiösen Selbstverständnisses unterschiedenen Gruppen der ungarischen Bevölkerung (in %).

Frage:	»In welcher Konfession sind Sie getauft oder eingeschrieben worden?«	»Welche der folgenden Aussagen trifft am ehesten auf Sie zu?« (5 mögliche Antwortalternativen, wie Tab. 16, Punkt 4.)	»Sind Sie religiös oder sind Sie nicht religiös?«	»Welche der folgenden Aussagen trifft am ehesten auf Sie zu?« (5 mögliche Antworten, wie Tab. 16, Punkt 4.)
Definition der Gruppen in den vier Spalten:	Erwachsene Bevölkerung Ungarns	Die sich – in welchem Sinn auch immer – als religiös Identifizierenden (Summe der beiden möglichen religiösen Antworten)	Die sich bei einer Ja-Nein-Alternative als religiös Identifizierenden	Die sich ausdrücklich als »nach der Lehre der Kirche« religiös Identifizierenden
Prozentualer Anteil der Gruppe innerhalb der erwachsenen Bevölkerung Ungarns	100,0 %	59,5 %	40,3 %	13,5 %
Stichprobengröße (N=)	96 019	35 628	19 323	8 100
Katholiken	71,3 %	75,1 %	77,0 %	78,6 %
Calvinisten	21,1 %	19,2 %	18,1 %	15,5 %
Lutheraner	4,3 %	4,4 %	4,2 %	4,6 %
Israeliten	0,4 %	0,3 %	0,1 %	0,2 %
andere Konfession	0,2 %	0,4 %	0,3 %	0,9 %
Konfessionslose	2,2 %	0,5 %	0,1 %	0,2 %
Unbekannt	0,5 %	0,1 %	0,2 %	0,1 %
Insgesamt	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %
Anteil der Katholiken im % der Protestanten	280,7 %	318,2 %	345,3 %	391,0 %

Quelle: »Hintergrunderhebungen« des Ungarischen Instituts für Meinungsforschung



Über die konfessionelle Struktur Ungarns haben westliche Studien vor und selbst nach der Wende teils recht gute Schätzungen gemacht (*Liénart 1964, Morel, András 1969*), teils solche, welche wenig mit der Wirklichkeit gemein haben (*Barrett 1982, Clévenot 1987*). Ihr Problem bestand im Mangel an zuverlässigen Daten, in den ungenauen Schätzungen der Kirchen und in der grundsätzlichen Frage, wer als Mitglied einer Konfession zu zählen sei in einem Land, in dem die Zugehörigkeiten von vielen Menschen verheimlicht wurden.

Nach 1949 ist erst im Jahr 2001 in einer Volkszählung wieder nach der Konfession gefragt worden (*Népszámlálás 2002, Népszámlálás 2004*). Von 1972 an gab es aber Erhebungsdaten von großen Stichproben (Tab. 8). In diesen haben die meisten Menschen eine Konfession als die ihre angegeben. Bereits in den 70er Jahren begann die konfessionelle Zugehörigkeit ein nicht besonders sensibles Gebiet zu werden. Nach 1972 liegt die Antwortverweigerung jeweils unter 1 %. Das Bild wandelt sich in den 90er Jahren. Konfessionslose und Antwortverweigerer stellen im Jahr 1992 7,1 %, 1998 33,2 % und im Jahr 2001 27,8 % der Bevölkerung. In der Zwischenzeit lief eine lautstarke Kampagne der Liberalen Partei (SzDSz), der größten Freikirche/Sekte (»Hit-Gemeinde«) und der medienwirksamsten Freikirche/Sekte »Krishna-Bewusstsein« gegen die Angabe der Konfessionszugehörigkeit.

Die Zahl der Katholiken ist über zweieinhalb Mal so hoch wie die Gesamtzahl der Reformierten und Lutheraner. (Das Verhältnis betrug im Jahr 1930 2,485, 1941 2,549, 1949 2,598 und 2001 2,884.) Die Zunahme des relativen Katholikenanteils kann – trotz stichprobenbedingten Schwankungen – auch in der Zeitreihe beobachtet werden.

In der Kategorie »Andere« werden Orthodoxe (deren Zahl kontinuierlich abnimmt), Unitarier (gleichfalls im Abnehmen) und Freikirchen/Sekten aller Art aufgeführt. Diese Kategorie repräsentiert nur eine kleine Minderheit, deren Anwachsen jedoch eindeutig auf eine leichte Ausbreitung der neuen Religionsgemeinschaften und auf eine langsame Pluralisierung der Religiosität hinweist.



TABELLE 8: Die konfessionelle Verteilung der erwachsenen Bevölkerung Ungarns zwischen 1972 und 2001 nach den Daten von Erhebungen mit großen Stichproben bzw. der Volkszählung von 2001 (in Prozent).

	1972	1975	1978	1979	1980	1981	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1998	2001
N =	3424	5966	9653	9820	9886	5980	8992	8963	8983	8997	8991	1997	4995	3992	29000	4015	Volkszählung
Konfession:																	
Katholisch	67,5	69,7	71,9	72,3	72,6	71,0	72,8	70,5	69,7	69,2	70,6	71,6	71,0	72,2	67,8	48,6	52,9
Calvinist	22,1	22,0	21,9	20,7	20,0	23,5	19,7	21,9	21,6	22,8	20,6	19,7	20,3	20,3	20,9	13,9	15,4
Lutheraner	4,3	5,9	3,6	4,2	4,7	3,1	4,3	4,1	5,3	4,4	4,4	4,3	3,9	3,5	4,2	3,3	2,8
Jude	1,0	0,8	0,0	–	0,5	0,7	0,5	0,4	0,4	0,3	0,4	0,4	0,3	0,2	0,0	0,1	0,1
Keine	0,5	1,2	1,7	1,6	1,4	1,1	2,0	2,2	2,3	2,6	2,9	3,0	3,4	3,3	4,8	33,2	16,2
Andere	0,0	0,0	0,0	0,7	0,2	0,2	0,3	0,2	0,1	0,2	0,3	0,4	0,5	0,4		0,9	1,0
Keine Daten	4,6	0,2	0,9	0,5	0,6	0,4	0,4	0,7	0,6	0,5	0,8	0,6	0,6	0,1	2,3	–	11,6
Insgesamt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Katholiken in Prozent der Protestanten	255,7	249,8	282,0	290,4	293,9	268,9	303,3	271,1	259,1	254,4	282,4	298,3	293,4	303,4	270,1	282,6	290,7
Werte im Durchschnitt von je drei Erhebungen	252,8	262,5	274,1	288,8	284,4	288,7	281,1	259,4	261,5	265,3	278,4	291,4	298,4	289,0	285,4	281,1	286,7

Quelle: Für 1972 bis 1991: eine Studie des Autors für das ungarische Parlament (jährlich verschiedene, teils nicht publizierte Erhebungen).

Anmerkung: Mit 0,0 werden Daten bezeichnet, welche auch mit Aufrundung nicht 0,1 Prozent erreichen.



4.2. Gesellschaftliche Stereotype von Religion, Christen und religiösem Wandel

136

Der Parteistaat hat über vier Jahrzehnte einen öffentlichen Austausch über die Religion unterbunden und Un- und Halbwahrheiten über die Christen, die Religion und die Kirchen verbreitet. In den Augen der nicht Kirchengelassenen hat das Religiöse einen mythisch-unwirklichen Charakter angenommen. Die öffentlichen Vorstellungen haben sich von den Erfahrungen losgelöst und sind unter den Einfluss der Ideologie und der Propaganda geraten. Damit ging aber jeder herkömmliche Maßstab zur Beurteilung des religiösen Wandels verloren. Um den gesellschaftlichen Erwartungen und Urteilen näher zu kommen, muss zuerst geklärt werden, wie die Menschen die Religion, die Kirche und deren Geschichte im Kommunismus einschätzen.

Eine erste Frage betrifft das Verständnis von Religion. Diese kann einigermaßen konkretisiert werden über die Beurteilung der Christen. Eine zweite Frage bezieht sich auf die Religions- und Kirchenverfolgung. Diese wird von manchen bestritten. Dazu gehören zuerst die damaligen Schergen, dann jene, die das ›Verfolgt-worden-Sein‹ allein für sich beanspruchen wollen. Doch dazu gehören auch jene Menschen, die durch ihre damaligen Lebensverhältnisse die Verfolgung und die Lage der Verfolgten – trotz der gezielten Propagandakampagne gegen die Verurteilten – nicht wahrgenommen haben und schließlich ein Teil der jüngeren Generation, für die diese Zeit bereits eine beliebig manipulierbare und nicht ganz ernst zu nehmende Geschichte ist.

4.2.1. Vorstellungen zu religiösen Menschen

Vielerorts lebt noch die Tradition fort, welche die Religiosität als Kriterium für Anstand und Ordnung versteht. Es gibt dagegen Milieus, in denen Religion für ein Relikt und für ein widersinniges Hirngespinnst von verbohrt Menschen gehalten wird. Damit wird weniger über den vermeintlichen Inhalt der Religion oder der Religiosität, sondern eher über die persönliche Beziehung der Gläubigen zu ihr oder zu anderen religiösen Menschen ein Urteil gefällt. Der Aussage »Menschen, die einen starken Glauben haben, sind häufig nicht genug verständnisvoll anderen gegenüber« haben 1998





17 % der Ungarn völlig und 31 % größtenteils zugestimmt. Völlig abgelehnt haben diese Aussage 12 %, größtenteils abgelehnt 24 % der Befragten.¹⁹ Was sind aber die gesellschaftlich erwarteten Merkmale des Christseins? Die Meinungen bei dieser Frage gehen weit auseinander.

Der Gottesglaube wird von 90 % der Menschen als unerlässlicher Bestandteil des Christseins verstanden.²⁰ Er ist das einzige Merkmal, über das ein fast vollständiger Konsens besteht. Drei von vier Ungarn halten das regelmäßige Beten und das Einhalten der Zehn Gebote gleichfalls für unabdingbare Erfordernisse des Christseins. Etwa ein Viertel der Bevölkerung kann aber nicht sagen, ob diese Punkte unbedingt zum Christsein dazugehören oder nicht.

Wenn man derweil umgekehrt danach forscht, was der öffentlichen Meinung nach nicht zum Christsein gehört, so findet man in zwei Fragen eine relativ einheitliche Meinung. Der absoluten Mehrheit zufolge (63 % gehören zum Christsein weder die Stimmabgabe an eine christliche Partei noch die Bereitschaft, sich nach den gerade gegebenen Vorgesetzten zu richten (58 %). Der Anteil der in diesen Fragen Unentschlossenen ist aber in beiden Fällen nicht unwesentlich (26 bzw. 31 %).

Das stereotype Bild des Christseins wird etwas plastischer, wenn nicht einzelne Eigenschaften, sondern deren Kombinationen zum Ausgangspunkt genommen werden. Verschiedene Fragen wecken manchmal ähnliche gesellschaftliche Reaktionen (sie korrelieren stark miteinander), können also zu zusammenhängenden Dimensionen zusammengefasst werden. Diese können mathematisch so bewegt werden, dass sie voneinander unabhängig sind, also als selbständige Faktoren oder Dimensionen angesehen werden können. Es zeigt sich, dass eine Fragereihe von 13 Fragen vier Dimensionen indiziert (Abb. 11). Diese sind:

- die herkömmliche Frömmigkeit (mit Gottesglaube, Einhaltung der Zehn Gebote, regelmäßigem Gebet und Sonntagskirchgang);
- die Kirchlichkeit mit Öffentlichkeitsanspruch (aktive Mitarbeit in der Kirchengemeinde, Bemühung andere Menschen von der Richtigkeit des Christseins zu überzeugen, Bereitschaft sich nach den Vorgesetzten zu richten und christliche Parteien zu wählen);

19 | Daten des »Religion Moduls« des International Social Survey Programme (ISSP) 1998.

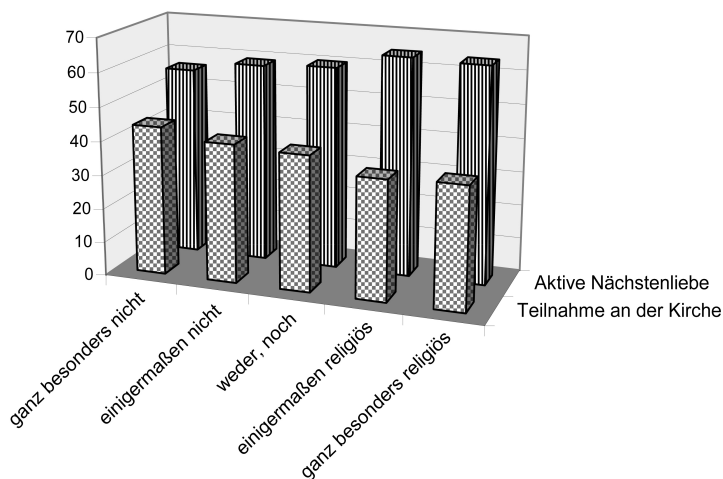
20 | Daten aus: AUFBRUCH 1998.





- die aktive Nächstenliebe (mit den Erfordernissen, sich um alte Menschen zu kümmern, den Bekannten nach Möglichkeit Freude zu machen und nach maximaler Leistung zu streben) und schließlich
- die Konsequenzen für die Intimsphäre (wie keine sexuellen Beziehungen vor der Ehe zu haben und auf künstliche Methoden der Empfängnisverhütung zu verzichten).

ABBILDUNG 11: Die relative Bedeutung (a) des Formalkriteriums der Teilnahme am Leben der Organisation Kirche und (b) des Verhaltenskriteriums der aktiven Nächstenliebe – in religiösen und nichtreligiösen Teilen der ungarischen Gesellschaft (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

Die erste Dimension erfasst die in der Öffentlichkeit am häufigsten akzeptierten Kriterien des Christseins. Glaube, Gebet, Kirchgang und die Einhaltung der Zehn Gebote werden in allen gesellschaftlichen Gruppen als Basismerkmale angesehen. Einen Gegenpol bildet die vierte Dimension, die von der Mehrheit nicht als Voraussetzung für das Christsein angesehen wird. Lediglich in einer kleineren Gruppe von nach eigenem Verständnis ganz besonders religiösen Menschen gibt es eine Mehrheit für die Aussage, dass es zum Christsein dazugehöre, vor der Ehe keine sexuellen Beziehungen zu haben (21%). Die Meinung, ein Verzicht auf künstliche Methoden der Empfängnisverhütung gehöre zum Christsein, wird selbst unter »ganz besonders religiösen« Menschen mehrheitlich abgelehnt. (Man muss sich





sogar fragen, ob der Ausdruck aus dem Kirchenjargon »künstliche Methoden der Empfängnisverhütung« überhaupt richtig verstanden wurde.)

Die zweite und dritte Dimension steht in einem interessanten Wechselverhältnis. Je ausgeprägter die Religionslosigkeit, desto stärker ist die Neigung, Christsein in Formalkriterien der Teilnahme (und auch des Konformismus) zu fassen. Umgekehrt wächst mit der Religiosität die Neigung zu einem Verständnis des Christseins, das ›Helfen‹, ›jemandem eine Freude machen‹, und ›Verantwortung für das eigene Handeln‹ miteinschließt. Diese Tendenzen gelten quer durch die einzelnen Bildungs- und Altersgruppen. Sie sind also nicht Konsequenzen demografisch-kultureller Faktoren.

139

4.2.2. Erinnerungen an die Kirchenverfolgung

Ein elementares Erlebnis, das die Gläubigen mit dem Kommunismus verbinden, ist ihre damalige Verfolgung. Sie wurden zu zweitrangigen Bürgern gemacht, in ihrer Selbstverwirklichung behindert, an den Rand des gesellschaftlichen Lebens gedrückt und, wenn sie sich und ihre Überzeugungen doch durchsetzen wollten, kriminalisiert und verschiedenen Strafen ausgesetzt. Die Christen haben dabei Nachteile erlitten, die bis heute nachwirken und zum Teil nie behoben werden können. Die Kirchen sind aus ihrer gesellschaftlichen Rolle und Institutionen geworfen worden, womit ihre Tätigkeit noch für lange Zeit erschwert wird. Diese Fakten werden von manchen aus schlichter Ignoranz infrage gestellt. Oder aber es wird zwar die unterdrückerische Natur des Kommunismus anerkannt, nicht aber, dass Christen und Kirchen dabei mehr hätten leiden müssen als andere Bürger. Wieder andere bestehen darauf, dass die Christen und die Kirchen vor der Zeit des Kommunismus unberechtigte Privilegien gehabt hätten, also hat der Parteistaat eigentlich nur Recht und Ordnung wiederhergestellt.

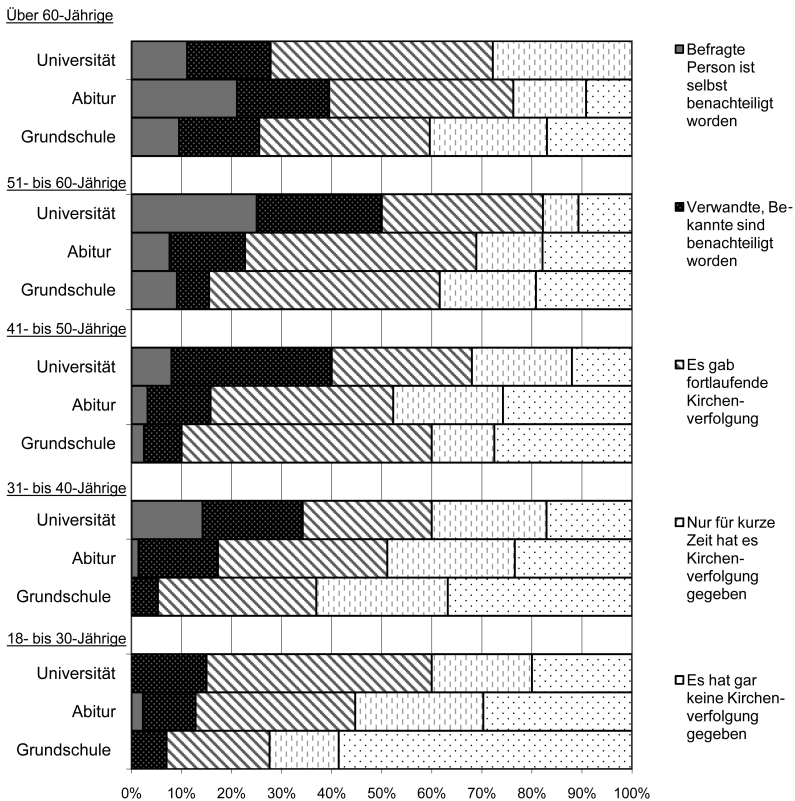
Eine persönliche Erinnerung an oder nähere Kenntnisse über die Kirchenverfolgung haben am häufigsten die Älteren und die höher Gebildeten (Abb. 12)

Die je eigenen Sichtweisen führen zu grundverschiedenen Schlussfolgerungen. Die Christen und die Kirchen meinen, ein Anrecht auf eine Entschädigung für das Erlittene und auf die Restitution ihres früheren Besitzes zu haben. Jene, die eine besondere Benachteiligung der Gläubigen



bestreiten, halten die Ansprüche der Christen für eine Zumutung und stellen sich gegen jede Restitution.

ABBILDUNG 12: Meinungen über die Kirchenverfolgung in nach Alter und Schulbildung unterschiedenen Gruppen (in %).



Quelle: AUFBRUCH (n=1 000)

4.2.3. Die Restitution des kirchlichen Eigentums

Jahrhunderte hindurch hat Ungarn sehr gute Erfahrungen gemacht mit den von den Kirchen geführten Schulen, Krankenhäusern, Sozialstationen und anderen Institutionen. Ihre Verstaatlichung 1948 war ein Rückschlag für all diese Bereiche. Die einzelnen Institutionen, welche den Kirchen

verblieben sind, haben auch in der kommunistischen Zeit den guten Ruf konfessioneller Einrichtungen aufrechterhalten. Die Frage nach der Rückgabe der kirchlichen Institutionen ist, so gesehen, keineswegs nur eine Frage nach der Wiederherstellung des Rechts und auch nicht nur eine Option für oder wider den Pluralismus, sondern womöglich schlicht der Wunsch nach mehr und besseren Schulen, Krankenhäusern und kulturellen Einrichtungen. So ist die große Mehrheit zu verstehen, welche sich für die Rückerstattung ausspricht (Tab. 9).

TABELLE 9: Die Befürworter und Opponenten der Wiedereröffnung konfessioneller Institutionen – im Frühjahr 1991 (in %).

	Zustimmung	Ablehnung
»Die Wiedereröffnung konfessioneller Schulen würde dem ungarischen Bildungswesen zum Nutzen gereichen.«	79%	21 %
»Es wäre zweckdienlich, die ehemals verstaatlichten Krankenhäuser und sozialen Anstalten wieder unter die Leitung der Kirchen zu stellen.«	80%	20%
»Es wäre gut, wenn die verstaatlichten, früher kirchlichen, öffentlichen Bibliotheken, Kulturzentren und Klubs wiedereröffnet werden könnten.«	89%	11 %

Quelle: Erhebung »Szonda z« des Ungarischen Instituts für Meinungsforschung (N = 950)

Die Opponenten sind teils tatsächlich Kirchengegner, zum anderen Teil sind es Menschen, die dem Staat die Kosten der Rückgabe nicht zumuten wollen und die von den Kirchen nicht erhoffen, dass sie nach einer Pause von 40 Jahren massenhaft Institutionen auf einem genauso hohen Niveau betreiben würden, wie sie es mit ihren wenigen Institutionen in der Zeit des Parteistaates getan haben.

Die erste Frage, welche noch 1991 entschieden werden sollte, war, was die Kirchen konkret zurückbekommen sollten. Die Gesetzesvorlage der damals regierenden – nach eigener Bezeichnung – »christlichen« Partei wagte nur die Rückgabe jener Gebäude vorzuschlagen, welche von den Kirchen früher für gemeinnützige oder religiöse Zwecke benutzt wurden, und die auch weiterhin für solche Zwecke verwendet werden sollten. Selbst dieser Vorschlag wurde in der parlamentarischen Debatte von der sozialistisch-liberalen Opposition heftig angegriffen. Im Gegensatz zu der Auffassung der Politiker bestand die öffentliche Meinung darauf, dass der Staat den Kirchen alle zu ihrer Tätigkeit notwendigen Gebäude zukommen lassen solle (Tab. 10) (Tomka 1991b: 43).

TABELLE 10: Die öffentliche Meinung über die Versorgung der Kirchen mit Gebäuden – vor der Parlamentsdebatte im Februar 1991 (in %).

»Im Parlament wird bald die Debatte darüber eröffnet, ob die Kirchen für ihre Tätigkeit Gebäude erhalten sollen oder nicht. Wofür würden Sie stimmen?«	
»... dass die Kirchen Gebäude erhalten sollen.«	91 %
»... dass die Kirchen keine Gebäude erhalten sollen.«	9 %
»Sofern das Parlament dafür stimmt, dass die Kirchen für ihre Tätigkeit Gebäude erhalten sollen, welche Lösung würden Sie befürworten?«	
»Sie sollte alle jene Gebäude erhalten, die sie früher besessen haben.«	23 %
»Sie sollen nur solche Gebäude erhalten, die sie für religiöse, kulturelle oder soziale Zwecke verwenden wollen.« (Diese Option vertrat die Gesetzesvorlage)	77 %

Quelle: Erhebung »Szonda 2« des Ungarischen Instituts für Meinungsforschung

Die Eindeutigkeit dieser Stellungnahme löste in manchen Kreisen Unverständnis und Zweifel an den Ergebnissen der Meinungsforschung aus. Die Liberale Partei (SZDSZ) hat die Erhebung derselben Frage bei einem eigenen Institut in Auftrag gegeben. Dessen Ergebnisse bewiesen, dass die ungarische Bevölkerung eine umfassendere Restitution befürworte als in der Gesetzesvorlage vorgesehen und im Parlament angenommen worden war (Tab. 11) (*Tomka 1991b: 44*).

TABELLE 11: Die öffentliche Meinung über die Versorgung der Kirchen mit Gebäuden – während der Parlamentsdebatte: »Was sollen die Kirchen zurückerhalten?« (in %).

ihre Ländereien und Unternehmen	4 %
sämtliche Einrichtungen	14 %
die Einrichtungen, die sie jetzt beanspruchen	34 %
explizit religiöse Einrichtungen	37 %
gar nichts	9 %
keine Angabe	2 %
alle	100 %

Quelle: Medián Meinungsforschungsinstitut (N = 1200) – Mai 1991



Der Rückgabeprozess ist schließlich eingeleitet, aber bis heute noch nicht abgeschlossen worden. Sehr eilig haben es die Kirchen nicht, zumal es ihnen tatsächlich nicht leicht fällt, die neuen Institutionen mit hoch qualifizierten und erfahrenen Kräften auszustatten. Sie wurden auch mit einem weiteren Problem konfrontiert. 1949 hatte der Staat voll ausgerüstete, gut instand gehaltene Gebäude und Institutionen konfisziert. Diese hat man inzwischen abgewirtschaftet. Die noch vorhandene Einrichtung haben jene Institutionen behalten, die bisher die Gebäude benutzt haben. Die Kirchen haben also erneuerungsbedürftige, leere Gebäude zurückbekommen mit der Verpflichtung, in diesen unverzüglich mit einer gemeinnützigen Tätigkeit beginnen zu müssen. Die Rückgabe hat also umgehend finanzielle Lasten mit sich gebracht. Damit begann die Debatte über die Finanzierung der nicht staatlichen Institutionen.

143

Im Winter 1997/98 erkundigten sich gleich zwei Forschungsstudien danach, ob und in welchem Ausmaß der Staat jene konfessionellen Einrichtungen, die öffentliche Funktionen erfüllen, (mit-)finanzieren sollte. Die Antworten auf die beiden ungleichen Fragestellungen vermitteln komplementäre Informationen (Tab. 12).

Die öffentliche Meinung befürwortete mehrheitlich eine staatliche Mitfinanzierung. Sowohl jene, die alle Kosten vom Staat gedeckt sehen wollen, als auch jene, die die staatliche Beteiligung ablehnen, sind in der Minderheit. Die Opponenten einer Subventionierung kirchlicher Einrichtungen durch den Staat sind mehr in Großstädten als in Kleinstädten oder in Dörfern, und vor allem in der Altersgruppe der 26- bis 35-Jährigen zu finden. Akademiker und Personen in Führungspositionen sowie selbständige Unternehmer vertreten gleichfalls eine relativ stark ablehnende Haltung. Sie wollen die Kosten in einem viel höheren Anteil (21 bzw. 24 %) als andere Berufsgruppen (17 %) von den Gläubigen gedeckt wissen. Die Opposition der Angestellten gegen die staatliche Beteiligung ist dagegen eher mit dem Argument begründet, dass die Kirche aus eigener Tasche bezahlen soll (15 %). Andere Gruppen vertreten diese Meinung relativ selten (8 %). Zumindest ein Teil der Angestelltenschicht scheint tatsächlich an dem Reichtum der Kirche Ungarns zu glauben. Es soll nur am Rande angemerkt werden, dass die Stellungnahmen für oder wider eine staatliche Mitfinanzierung über die genannten Schichtmerkmale hinaus nur sehr wenig vom Wohlstand oder dem Einkommen der antwortenden Menschen abzuhängen scheinen.





TABELLE 12: Die Befürwortung bzw. Ablehnung der staatlichen (Mit-)Finanzierung von konfessionellen Einrichtungen, die öffentliche Aufgaben erfüllen (in %).

»Soll der Staat die konfessionellen Schulen unterstützen, und wenn, in welchem Ausmaß – vorausgesetzt, dass sie den allgemeinen Vorschriften des Bildungswesens entsprechen?«*	
in vollem Ausmaß	34 %
zum Teil	48 %
gar nicht	10 %
(Spontanantwort:) ist mir egal	6 %
weiß nicht, keine Antwort	2 %
alle	100 %
»Sollen Ihrer Meinung nach die Kosten jener konfessionellen Einrichtungen, die öffentliche Aufgaben erfüllen, ...«**	
vollständig von den Gläubigen finanziert werden?«	18 %
vollständig vom Staat finanziert werden?«	17 %
(Spontanantwort:) nur zu einem Teil vom Staat finanziert werden	55 %
(Spontanantwort:) von der Kirche, aus ihrem Vermögen finanziert werden	9 %
(Spontanantwort:) ist mir egal	1 %
weiß nicht, keine Antwort	0 %
alle	100 %

*Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP)

**Quelle: AUFBRUCH 1998

144

Die Realität bezüglich der Finanzierung der konfessionellen Institutionen entspricht insoweit den gesellschaftlichen Erwartungen, als diese Einrichtungen zu einem Teil direkt von der Kirche getragen werden, zu einem anderen Teil – sofern sie Sonderleistungen anbieten – eine Kostenbeteiligung von jenen erheben müssen, die ihre Leistungen in Anspruch nehmen, und zu einem dritten, allerdings größeren Teil von den Subventionen des Staates leben.

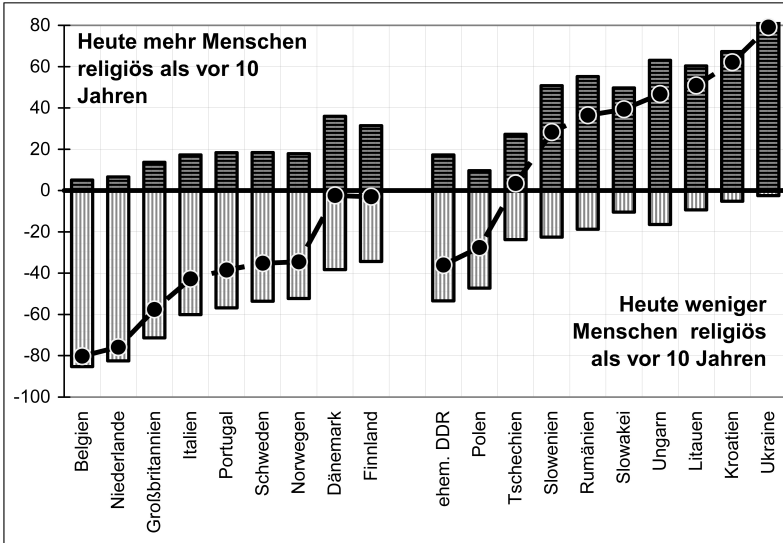
4.2.4. Wie verändert sich die Religiosität in Ungarn?

Verschiedene Untersuchungen gelangen zur gleichen Einsicht. Westeuropa erlebt eine religiöse Krise, vor allem in der Wahrnehmung seiner Bürger. Die westeuropäische Öffentlichkeit ist überzeugt, dass es mit der Religion bergab geht. In Ost- und Ost-Mitteuropa liegt der Fall, bis auf wenige Ausnahmen (wie Polen, wo eine Steigerung wenig möglich ist und die ehe-



malige DDR, bei der im Vergleich mit den alten Bundesländern kaum von einer Zunahme der Religiosität gesprochen werden kann), anders (Abb. 13).

ABBILDUNG 13: Bevölkerungsteile, welche von einer Zunahme und welche von einer Abnahme der Zahl religiöser Menschen sprechen und die Differenz beider Gruppen in 19 Ländern Europas (in %).



Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP) und AUFBRUCH 1998

In Ungarn rechnet die bedeutende Mehrheit der Gesellschaft mit einem religiösen Aufschwung. Die Beurteilung der Situation wie auch die daraus resultierende Stimmung steht in striktem Gegensatz zu Westeuropa, wo die Entkirchlichung für eine massive und unumkehrbare Entwicklung gehalten und defätistisch erlitten wird. Nahezu zwei Drittel der Ungarn (63 bzw. 60 %) sind der Meinung, dass heute mehr Menschen religiös sind als vor zehn oder vor zwanzig Jahren.²¹ Eine Mehrheit (51 %) rechnet damit, dass in weiteren zehn Jahren mehr Menschen als heute religiös sein werden. Lediglich kleine Gruppen meinen, dass sich im religiösen Bereich nichts entwickelt (20 %) oder dass die Zahl der religiösen Menschen gar abgenommen hätte (17 %). Auch bei Zukunftsvoraussagen sind die Erwartungen einer

21 | Die Frage bezog sich in AUFBRUCH auf die letzten zehn, in der zur selben Zeit an einer anderen Stichprobe durchgeführten »Religious and Moral Pluralism (RAMP)«-Erhebung auf die letzten 20 Jahre.



Stagnation (28 %) oder religiöser Rezession (21 %) eher von einer Minderheit vertretene Positionen.

Gleichzeitig mit der Annahme der zunehmenden Zahl der religiösen Menschen in Ungarn rechnet eine Mehrheit (59 %) mit einer weltweiten Bedeutungszunahme der Religion.²² Lediglich eine Minderheit (18 %) glaubt an der Abnahme der Rolle der Religion in der Welt. Der Realitätsgehalt dieser Urteile soll später genauer untersucht werden. Diese Urteile selbst und die in ihnen zum Ausdruck kommende Stimmung sind jedoch auch an sich wichtige Fakten.

Die Wahrnehmung eines religiösen Aufschwungs und die Erwartung, dass dieser sich auch in der Zukunft fortsetzen wird, sind starke Mehrheitspositionen. Zwischen verschiedenen Teilen der Gesellschaft lassen sich dennoch gewisse Differenzen festhalten. Eine im vergangenen Jahrzehnt erfolgte und weiterhin andauernde Zunahme der Zahl religiöser Menschen wird am häufigsten von nach eigenen Angaben ganz besonders religiösen Menschen (54 %) und am seltensten von nicht religiösen Menschen (34 %) angenommen. Umgekehrt gibt es solche, die einen andauernden religiösen Niedergang erwarten, unter nicht religiösen Menschen doppelt so viele (15 %) wie unter einigermaßen religiösen (7 %) oder ganz besonders religiösen Menschen (7 %).

Dieser Zusammenhang lässt sich in zwei Richtungen auslegen. Zum einen kann man hinter diesen Daten ein Wunschdenken sowohl der religiösen als auch der nicht-religiösen Menschen vermuten. Dagegen spricht allerdings die Tatsache, dass innerhalb der Kirchen der religiöse Zerfall der 60er und 70er Jahre zwar mit einer gewissen Verspätung – nämlich erst in den 70er und 80er Jahren –, doch sehr wohl wahrgenommen wurde und zu eher pessimistischen Beurteilungen der Entwicklung führte. Es gibt keinen Anlass zu der Vermutung, dass der damalige kritische Realismus von einem naiven Optimismus verdrängt worden wäre. Zum anderen kann man annehmen, dass Menschen, die im religiös-kirchlichen Bereich direkte Erfahrungen haben, auch besser informiert sind. Die alternative Hypothese könnte dann schlicht lauten, dass die unmittelbarere Nähe zur Religion eine mehr sachgemäße Lagebeurteilung ermögliche. Ob diese mögliche, doch keineswegs zwingende Annahme im gegenwärtigen Ungarn zutrifft, muss in weiteren Teilen dieser Studie geklärt werden.

22 | Bislang nicht veröffentlichte Daten der Studie »Religious and Moral Pluralism (RAMP)«.





Es gibt weitere Faktoren, die die Einschätzung des religiösen Wandels beeinflussen. Die Einschätzung der religiösen Entwicklung ist hochgradig abhängig vom Bildungsstand. Dieser mag in einem gewissen Ausmaß die gesellschaftliche Position des Einzelnen und seine Einbettung in die Kultur der vergangenen Jahrzehnte ausdrücken, doch Beweise für solche Verknüpfungen konnten nicht gefunden werden. Die Schulbildung selbst aber führt zu starken Differenzen (Tab. 13).

TABELLE 13: Die Bilanz der Meinungen über den religiösen Wandel (= die Differenz der Anteile, die eine Aufwärtsbewegung und jener, die eine Abwärtsbewegung diagnostizieren) – in verschiedenen Bildungskategorien Ungarns (in %).

Die Mehrheit jener, die über eine Zunahme der Zahl der religiösen Menschen sprechen, bezogen auf	keine vollendete Grundschule	Grundschule	Mittelschule, Abitur	Hochschule	Universität	Insgesamt
...die vergangenen zehn Jahre	40 %	44 %	56 %	49 %	23 %	47 %
...die kommenden zehn Jahre	7 %	31 %	37 %	31 %	– 3 %	31 %

Quelle: AUFBRUCH 1998

Die Zunahme der Zahl religiöser Menschen wird rück- wie auch vorausblickend vor allem von den mittleren Bildungskategorien angenommen. Menschen ohne Grundschulabschluss sprechen zwar über einen religiösen Aufschwung in den vergangenen zehn Jahren, prognostizieren aber kaum dessen Fortsetzung. Die von allen anderen Gruppen, auch von den Hochschulabsolventen am meisten abweichende Gruppe ist die der Personen mit einem Universitätsabschluss. Unter ihnen ist die Zahl derer, die rückblickend eine Vermehrung der Zahl religiöser Menschen sehen, kaum halb so groß wie in anderen Gruppen. Für die Zukunft rechnet ihre Mehrheit sogar mit einer Abnahme der Zahl religiöser Menschen. Die Lagebeurteilung der höchstgebildeten Akademiker steht also in krassem Gegensatz zur Position der Mehrheit.

Es ist nicht besonders verwunderlich, dass jene Menschen, die in den letzten fünf Jahren ihren Wohnort gewechselt haben, rückblickend häufiger eine Abnahme der Zahl religiöser Menschen empfinden (27 %) und auch für die Zukunft öfter mit der gleichen Tendenz rechnen als die weniger Mobilen (15 %), zumal sie mehrheitlich vom Land in die Stadt, also von einem traditionell religiösen in ein entchristlichtes Milieu gezogen sind. Die





Erklärung kann auch in der vorübergehenden Vereinzelung der menschlichen Kontakte und auch im Verlust der religiösen Gemeindebeziehungen liegen. Die nächste Beobachtung dürfte ebenfalls damit zusammenhängen. Der Eindruck des religiösen Aufschwungs ist vor allem in klein- und mittelstädtischer Umgebung. Im Dorf und in Budapest fällt die Bilanz hingegen geringer aus (Tab. 14).

TABELLE 14: Die Bilanz der Meinungen über den religiösen Wandel (= die Differenz der Anteile, die eine Aufwärtsbewegung und jener, die eine Abwärtsbewegung diagnostizieren) – in verschiedenen Siedlungskategorien Ungarns (in %).

Die Mehrheit jener, die über eine Zunahme der Zahl der religiösen Menschen sprechen, bezogen auf	Dorf	Klein- stadt	Mittel- und Großstadt	Budapest	Insgesamt
... die vergangenen zehn Jahre	45 %	56 %	54 %	43 %	47 %
... die kommenden zehn Jahre	27 %	39 %	44 %	29 %	31 %

Quelle: AUFBRUCH 1998

Die Kombination der beiden Zusammenhänge, also des Wohnorts und der Schulbildung, verschärft das Bild. Eine zahlenmäßige Zunahme der religiösen Menschen im vergangenen Jahrzehnt wird etwas stärker von Akademikern außerhalb der Hauptstadt als von Budapester Akademikern gesehen. Von den Menschen, die außerhalb der Hauptstadt leben und ein Universitätsdiplom besitzen, rechnen für die Zukunft genauso viele mit einer Zunahme wie mit einer Abnahme der Religiosität. Unter Menschen, die in Budapest leben und einen Universitätsabschluss haben, ist für die kommenden zehn Jahre die Annahme eines religiösen Rückgangs etwas (9 %) häufiger anzutreffen, als die Annahme eines religiösen Aufschwungs. Die Bildungselite in Budapest scheint in Religionsfragen skeptischer zu sein, als der übrige Teil der ungarischen Gesellschaft.





4.3. Die sichtbare Erscheinung der Religiosität in Ungarn

Die Erscheinungsweisen von Religiosität lassen sich mithilfe der ›Fünf-Dimensionen-Typologie‹ erfassen. Diese unterscheidet den *Glauben*, die religionsbezogenen *Kenntnisse und das Weltbild*, die religiöse *Praxis*, die religiösen *Gefühle, Erlebnisse und Erfahrungen* und schließlich Religion als *persönliche Lebensform*, wozu neben moralischen Konsequenzen auch Formen der Gemeinschaftlichkeit und Kirchenbindung gehören können (Glock, Stark 1968, Hill, Hood 1999, Huber 1996, Stark, Glock 1965). Ergänzend zu diesen Dimensionen sollte aber noch jene Ebene der Kultur beachtet werden, welche persönliche Handlungen nicht unbedingt einschließt: die gegenständliche Umwelt. Aus der Reihe der Dimensionen sollen hier einige näher untersucht werden.

149

4. DIE RELIGIOSITÄT IN UNGARN

4.3.1. Religion in Gegenständen

Die sichtbaren Zeichen der Religion sind häufig Bestandteile der persönlichen Umgebung. Kruzifixe, Christus- oder Heiligenbilder, Ikonen, Marienbilder und -statuen, Votivgegenstände, Rosenkränze, Weihwasserbehälter usw. gehören seit vielen 100 Jahren zum normalen Hausinventar von Katholiken in Ungarn. Sie werden behalten, so lange jemand in der Familie religiös ist, vielleicht aber auch länger. Vier Fünftel (79 %) der über 60-Jährigen und immerhin die Hälfte (49 %) der 18- bis 30-Jährigen erinnern sich, dass es während ihrer Kindheit in ihrer Wohnung ein Kreuz oder ein religiöses Bild gab. Über die Hälfte (56 %) der ältesten und über ein Drittel (37 %) der jüngsten Altersgruppe schmücken ihre Wohnung auch weiterhin mit einem Kreuz oder Heiligenbild. Zwei Drittel (65 %) jener Menschen, die in ihrer Kindheit ein solches Symbol in ihrer Familie hatten, besitzen auch heute eines. Selbst ein Achtel (14 %) jener Menschen, die sich an kein Kreuz, keine Ikone oder sonstiges aus ihrer Kindheit erinnern können, hat einen solchen Gegenstand heute in seiner Wohnung.

Katholiken haben eine besonders lebendige Beziehung zu bildlichen Darstellungen. Von den sich als katholisch bezeichnenden Menschen haben 65 %, von den Lutheranern 52 %, von den Calvinisten lediglich 30 % ein Kreuz oder ein Heiligenbild in ihrer Wohnung. Es liegt auf der Hand, dass





bekennende Christen mehr als andere Menschen religiöse Symbole in ihren Wohnungen haben (65 %). Jene davon, die das bereits aus ihrer Kindheit kannten, haben diese Sitte zu einem hohen Anteil (78 %) bewahrt. Es ist aber nicht unwichtig zu bemerken, dass ein gutes Drittel (37 %) der weltanschaulich Schwankenden und mehr als ein Fünftel (21 %) der ausdrücklich Nicht-religiösen zu Hause ein Kreuz, eine Ikone, ein Heiligenbild oder sonstige religiöse Gegenstände um sich haben.

Im Dorf ist die Tradition der religiösen Gegenstände in der Wohnung etwas mehr verbreitet als in der Stadt, die Differenzen sind aber gering. Das Vorhandensein solcher Gegenstände ist unabhängig von der Schulbildung oder dem Beruf der Familienmitglieder. Das ist einleuchtend, wenn man bedenkt, dass die Wohnung mit ihrer Einrichtung eine Familienangelegenheit und ein Ort ist, an dem Erinnerungen gewahrt werden. Oft lassen sich alte Möbel in einer modernen Wohnung nicht unterbringen. Für ein von früher gewohntes Bild findet man leichter einen Platz. Die Neigung, eine religiöse Atmosphäre im vielleicht persönlichsten Lebensbereich, in der selbst eingerichteten Wohnung, bewahren zu wollen, dürfte aber letzten Endes vielleicht doch etwas mehr als Geschmacksrichtung oder Nostalgie ausdrücken.

Eine andere Kategorie sind die getragenen wundertätigen Medaillen, Christophorus-Plaketten oder andere als persönlicher Besitz angesehene »heilige Objekte«²³. Fast jeder zweite Ungar (45 %), darunter zwei Drittel (65 %) der Katholiken, jedoch nur ein Viertel der Protestanten (23 %) besitzt so einen Gegenstand. Diese sind in den unteren Bildungsgruppen und unter Akademikern etwas mehr verbreitet als in den mittleren Berufs- und Bildungsschichten. Damit hängt zusammen, dass sie bei jüngeren Menschen weniger als bei den Älteren anzutreffen sind: bei einem Drittel (37 %) der 18- bis 39-Jährigen, bei weniger als der Hälfte (44 %) der 40- bis 59-Jährigen und bei mehr als der Hälfte (58 %) der über 60-Jährigen. Wenn die Altersgruppen die gleiche Verteilung der Schulqualifikation hätten, wäre aber diese Differenz aufgehoben.

Ein hoher Anteil der Menschen, die solche Gegenstände besitzen, glauben daran, dass diese mit Sicherheit (42 %) oder möglicherweise (17 %) helfen oder schützen könnten. Dieser Glaube ist unabhängig von Alter, Berufsstand und Schulbildung, hängt aber mit der Art und Stärke des religiösen

23 | Die Daten stammen aus der Studie »Religious and Moral Pluralism«.





Glaubens zusammen. Die Traditionen der verschiedenen Konfessionen führen zu unterschiedlichen Beurteilungen solcher Gegenstände. Die Unterschiede sind bei der älteren Bevölkerung gut beobachtbar. 38 % der über 50-Jährigen Katholiken und lediglich 11 % der gleichaltrigen Protestanten glauben fest an eine beschützende oder helfende Wirkung der »heiligen Objekte«. Diese Differenz schwindet mit abnehmendem Alter. Mit Sicherheit glauben an die Wirkung solcher Objekte ein Viertel (26 %) der 50-Jährigen und jüngeren Katholiken und mehr als ein Fünftel (22 %) der gleichaltrigen Protestanten.

Bei Untersuchungen, die in Ungarn Ende der 70er Jahre durchgeführt wurden, fand man lediglich in 19 % der ungarischen Haushalte eine Bibel (*Kulcsár, Mándi* 1983). Der Erlass, nach dem mehrere Jahrzehnte hindurch die Bibel nicht erscheinen durfte, hatte seine Wirkungen gezeigt. Die in Westeuropa gedruckten und ins Land geschmuggelten Bibeln wurden, wenn gefunden, konfisziert. Es kann auch sein, dass unter solchen Bedingungen die Besitzer einer Bibel es für angebracht hielten, darüber nicht viel zu reden. Diese Angst schwand mit der Zeit. Das letzte Jahrzehnt des Kommunismus war in Ungarn eine Zeit der fortschreitenden Liberalisierung. Mehrere Bibelausgaben konnten auf den Markt gebracht werden. Ende der 80er Jahre berichtete ein Fünftel (19 %) der 14- bis 29-jährigen jungen Menschen, dass sie eine eigene Bibel besitzen. Darüber hinaus behauptete die Hälfte (49 %) dieser Altersgruppe, nicht selbst, aber in der Familie eine Bibel zu haben (*Molnár, Tomka* 1989). Die Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten waren dabei unerheblich.

Gegenwärtig behauptet die Hälfte (49 %) der Ungarn, eine vollständige Bibel und ein weiteres Achtel (14 %), das Neue Testament zu besitzen. Der Bibelbesitz ist häufiger bei Akademikern (69 %) und bei Oberschulabsolventen (56 %) als bei Menschen mit Grundschulausbildung (42 %) anzutreffen. Er ist weiterhin etwas häufiger bei Calvinisten (59 %) als bei Lutheranern (56 %) und Katholiken (52 %). Selbst ein Drittel (35 %) der Nichtglaubenden hat eine Bibel.

Ein weiterer, die Umwelt – weltanschaulich – prägender Faktor sind die Medien. Es gibt kirchliche Sendungen im Rundfunk und Fernsehen und es gibt Programme, die nicht von der Kirche kontrolliert werden, sich aber trotzdem mit Religion und den Kirchen beschäftigen. Die konfessionelle Presse hat sich im vergangenen Jahrzehnt rasch ausgedehnt und neuerlich gibt es auch kirchliche Rundfunkstationen. Die Religion ist zum ständigen





Thema auch der nichtreligiösen Presse geworden. Man begegnet vielerorts der religiösen Thematik. In dieser Situation ist es nicht leicht zu bestimmen, für wen die kirchlichen Medien gedacht sind. Diese Entscheidung kann von den Anbietern gefällt werden oder einfach durch die Art des Angebotes erfolgen.

Die Medien müssen ihr Publikum erobern. Es ist also nicht uninteressant, wer heute in Ungarn zu den Lesern, Hörern oder Zuschauern der kirchlichen Medien gehört. Von den sich als religiös bezeichnenden Menschen schalten mehr als die Hälfte (53 %), von den weltanschaulich Unentschlossenen ein Viertel (27 %) ihr Radio oder Fernsehgerät zumindest gelegentlich bei religiösen Programmen ein. Die Leserschaft religiöser Zeitungen und Zeitschriften ist kleiner: ein Drittel (36 %) der religiösen Menschen und ein Sechstel (17 %) der Unentschlossenen. Die konfessionellen Differenzen sind gering. Der Kirchenfunk und die Kirchenpresse der verschiedenen Kirchen scheinen etwa gleich erfolgreich zu sein.

Sowohl die elektronischen als auch die Printmedien der Kirchen können vor allem ältere Menschen ansprechen. Die Schulbildung beeinflusst auf eine bemerkenswerte Weise die Nutzung der Medien. Religiöser Hörfunk und Fernsehen werden anderthalb mal so häufig (63 %) von Menschen mit weniger als Grundschulbildung als von anderen genutzt. Die Kirchenpresse – Zeitungen und Zeitschriften im Allgemeinen – wird dagegen zu einem etwas höheren Anteil in Schichten mit höherer Bildung gelesen. Es soll aber nicht verschwiegen werden, dass mehr als die Hälfte (53 %) der akademisch gebildeten religiösen Menschen – nach eigenen Angaben – nie eine religiöse Zeitung oder Zeitschrift in die Hand nimmt. Die kirchlichen Medien scheinen in Ungarn gegenwärtig vor allem unter älteren und weniger gebildeten Christen einen Markt erobert zu haben.

4.3.2. Der religiöse Glaube

(a) Über den Gottesglauben

Bei den Aussagen über Gott muss man sich immer fragen, was die Antworten widerspiegeln: eine bewusste Akzeptanz des Übernatürlichen im Unterschied zum Natürlichen oder ein Weltbild, in dem diese beiden Domänen gar nicht getrennt sind. Anders gesagt besteht die Frage darin, ob bei der Bejahung Gottes die Möglichkeit einer Verneinung einkalkuliert wird oder





nicht. Oder noch anders: der Gottesglaube hat in einer vormodernen Gesellschaft eine ganz andere, nämlich eine unreflektierte, Qualität als in einer modernen. Ein Vergleich der beiden Positionen ist deshalb riskant, allerdings kaum zu vermeiden. Die ungarische Gesellschaft kann mithilfe des Indikators »Gottesglaube« in drei große Gruppen eingeteilt werden. Die eindeutig Gottgläubigen sind etwas weniger als die Hälfte, die an Gott eindeutig nicht Glaubenden etwa ein Drittel der Bevölkerung. Ein Fünftel bis ein Viertel der Bevölkerung hat entweder eine schwankende Meinung oder aber eine, die Gottesvorstellung umdefinierende Position.

Die gesamtgesellschaftlichen Anteile der drei Kategorien haben sich in den vergangenen Jahren nur wenig verändert. Das ist überraschend, wenn man die Tatsache in Betracht zieht, dass in der vergangenen Zeit die alten und ältesten Menschen immer als hochgradig gottesfürchtig, die jüngeren Generationen dagegen als besonders entchristlicht ausgewiesen wurden. Nach einer schlichten mathematischen Logik müsste das Ableben der überdurchschnittlich religiösen und das Heranwachsen der weit unterdurchschnittlich gläubigen Generationen einen allgemeinen Religionsverlust nach sich ziehen. Es muss eine besondere Ursache haben, wenn dieser nicht erfolgt ist. Diese Ursache besteht in den Veränderungen der weltanschaulichen Charakteristiken bestimmter sozialer Gruppen.

Wie bereits früher erwähnt, und wie es zur kommunistischen Zeit allgemein bekannt und wiederholt dokumentiert wurde (*Tomka 1978*), befanden sich die Gläubigen in der älteren, weniger gebildeten, ländlichen, schlechter qualifizierten und der entsprechend ärmeren und weniger einflussreichen Hälfte der Gesellschaft in einer allgemein benachteiligten Situation. Dieser Zustand reicht bis in die Gegenwart hinein (*Fischer 1996*). Umso gewichtiger ist der Befund, dass die seit der Wende vergangenen Jahre eine dem obigen Zusammenhang eher entgegengesetzte Entwicklung eingeleitet haben.

Der Gottesglaube nahm in dieser Zeit bei den weniger Gebildeten leicht ab, bei den Oberschulabsolventen und Akademikern dagegen merklich zu (Tab. 15).

Eine ähnliche Trendwende gibt es bei den Altersgruppen. Zwischen 1991 und 1997 nahm der Gottesglaube bei den heute über 55-jährigen ab, bei den 55-jährigen und Jüngeren zu. Was die Jüngeren betrifft, dürfte der Wandel als eine Abkehr von der ehemaligen Staatsideologie und auch von der offiziellen Kultur der Elterngeneration, vielleicht auch als eine Veränderung



der sozialen Atmosphäre ausgelegt werden. Bei den Älteren denkt man an erster Stelle an das allmähliche Ableben der besonders religiösen Vorkriegsgeneration und an die Zunahme einer Generation, die bereits im Kommunismus und ohne Glauben aufgewachsen ist. Die genannte demografische Verschiebung fand statt. Die eigentliche Erklärung liegt jedoch anderswo. Unter den über 50-Jährigen, oder anders gesagt, bei denen, die zwischen 1921 und 1940 geboren wurden, ließ nämlich der Gottesglaube in den vergangenen sechs bis acht Jahren selbst innerhalb der gleichen Geburtsjahrgänge sichtbar nach.

TABELLE 15: Positionen des Gottesglaubens oder Unglaubens in Gruppen mit weniger als Oberschulbildung und in solchen mit Abitur oder einer höheren Schulqualifikation in den Jahren 1991 und 1997 sowie die Differenzen zwischen den Werten zu beiden Zeitpunkten (in %).

Schulbildung	Weniger als Oberschule			Oberschule, Hochschule, Universität		
	1991	1997	Differenz	1991	1997	Differenz
Zeitpunkt						
Ich glaube nicht an Gott	11 %	14 %	+ 3 %	18 %	16 %	– 2 %
Ich weiß es nicht, ob es einen Gott gibt, und ich glaube nicht, dass man darüber Gewissheit erlangen könnte	13 %	13 %	0 %	25 %	11 %	– 14 %
Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott, aber glaube an eine höhere Macht	6 %	7 %	+ 1 %	11 %	12 %	+ 1 %
Manchmal habe ich das Gefühl, dass ich an Gott glaube, manchmal aber nicht	16 %	17 %	+ 1 %	10 %	18 %	+ 8 %
Obwohl ich meine Zweifel habe, glaube ich an Gott	20 %	19 %	– 1 %	17 %	22 %	+ 5 %
Ich weiß, dass Gott existiert, ich habe daran keinen Zweifel	34 %	30 %	– 4 %	19 %	21 %	+ 2 %
Weiß nicht, keine Antwort	–	1 %	+ 1 %	–	1 %	+ 1 %

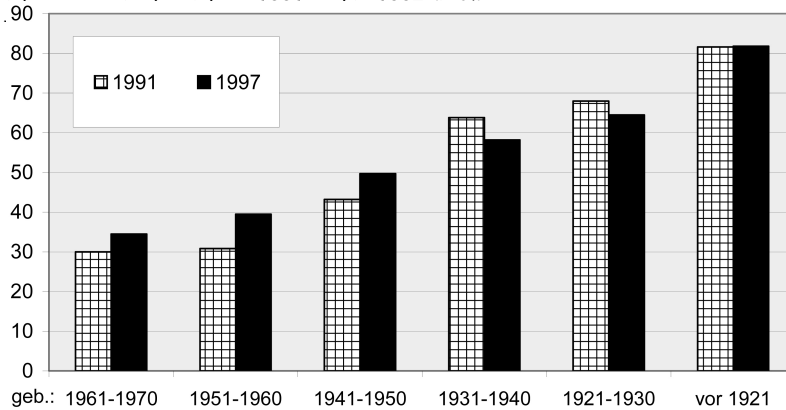
Quelle: Ungarische Daten des International Social Survey Programme (ISSP) 1991 und 1998.

Ob sich ein Teil dieser Generation in den Wendejahren nur halbherzig zum Gottesglauben bekannt hatte? Oder wurden manche in den vergangenen Jahren von der Kirche oder von der Gemeinschaft der Christen enttäuscht? Auf solche Fragen geben die Daten keine Antwort. Die Fakten bleiben aber bestehen. Bei einem nachlassenden Gottesglauben unter den älteren, aber nicht den ältesten Erwachsenen, nimmt der Gottesglaube der Jugend zu (Abb. 14).

Es geht nicht darum, dass der Anteil der gläubigen Jüngeren den entsprechenden Anteil unter den Älteren übersteigen würde. Wohl aber wird

das frühere Bild verändert: Glaube ist nicht mehr vorzugsweise dem höheren Alter zuzuordnen. Die frühere soziokulturelle und demografische Randstellung der Christen begann sich in der Zeit nach der Wende aufzulockern.

ABBILDUNG 14: Die Anteile der an Gott Glaubenden, jeweils in den gleichen Geburts-



Quelle: Ungarische Daten des International Social Science Programme (ISSP) 1991 und 1998

Die Stellungnahmen der Gottgläubigen wie auch der Nichtglaubenden können zur Kenntnis genommen, inhaltlich aber nicht als hinreichend aussagekräftig betrachtet werden. Sowohl die Fragen wie auch die Antworten sind Stereotype, deren Wiederholung das Abrufen von Denk- und Sprachmuster bedeutet, nicht aber immer persönliche Stellungnahmen. Letztere sind weit weniger klar und eindeutig, wenn weitere Fragen gestellt werden. Die bei nicht wenigen vorhandene innere und inhaltliche Unsicherheit bezüglich der Ablehnung Gottes wird sichtbar, wenn ergänzend die Person Jesu genannt wird. In der Erhebung des International Social Survey Programme (ISSP) behaupteten nahezu 40 % der Ungarn, nicht an Gott zu glauben (14 %), keinen Weg zu sehen, sich über die Existenz Gottes Gewissheit zu verschaffen (13 %) oder nicht an einen persönlichen Gott, sondern an eine höhere Macht zu glauben (9 %). Die entsprechenden Zahlen für die 65-Jährigen und die jüngere Bevölkerung sind kaum anders (15, 15 und 9 %). Insgesamt mehr als ein Viertel der nach eigenen Angaben nicht an einen persönlichen Gott Glaubenden sind entweder unentschlossen darüber, ob Jesus nicht doch eine göttliche Person gewesen sei (20 %) oder sie glauben ausdrücklich daran, dass Jesus eine göttliche Person war

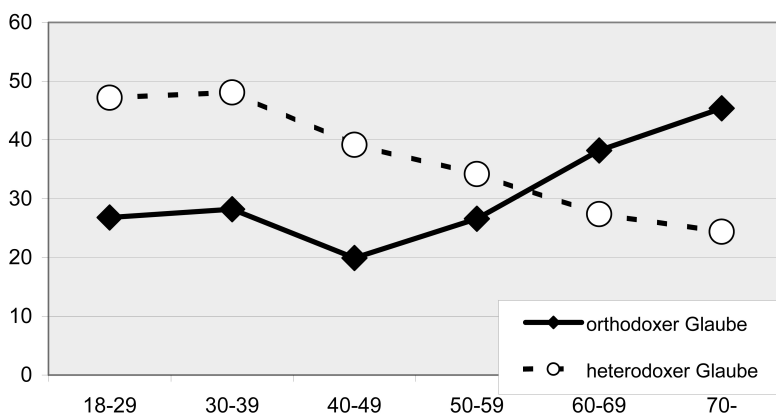


(8%). Die Glaubensfrage wird durch die historische Gestalt Jesu offensichtlich in ein anderes Licht gestellt als bei dem weniger fassbaren Begriff ›Gott‹.

Die Gottesvorstellungen sind also vielfältig. Doch es kann einerseits zwischen dem Grad der selbst bezeugten Religiosität bzw. Religionslosigkeit und der Vorstellung eines Gottes, der sich um jeden Menschen persönlich kümmert, ein starker Zusammenhang nachgewiesen werden (Abb. 15).

ABBILDUNG 15: Die Stärke der Bejahung der Existenz eines Gottes, der sich um jeden Menschen persönlich kümmert in sieben Kategorien der (nach eigener Aussage bestimmten) Religiosität oder Religionslosigkeit (in %).

156



Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP)

Andererseits kommen aber auch in der Gruppe jener, die sich für religiös halten, alternative Gottesbilder nicht selten vor. Diese werden bei weniger religiösen und bei nicht religiösen Menschen dominant. Wenn die Religiosität-Nichtreligiosität – wie gerade gesehen – auf einem Kontinuum dargestellt wird, auf welchem die Menschen den sie bezeichnenden Platz markieren, kann die Gesellschaft in drei etwa gleich große Gruppen geteilt werden, die hier die »Nichtreligiösen« (32 %), die »Weder Religiösen noch Nichtreligiösen« (35 %) und die »Religiösen« (33 %) genannt werden. Es sollen die in diesen drei Gruppen vorhandenen Gottesbilder ausgewiesen werden (Tab. 16).



TABELLE 16: Die Verteilung der Gottesbilder in den »nichtreligiösen«, »weder religiösen noch nichtreligiösen« und »religiösen« Dritteln der ungarischen Gesellschaft (in %).

	nicht-religiös	Weder religiös noch nicht-religiös	religiös
Ich glaube an einen Gott, zu dem ich eine persönliche Beziehung haben kann.	5 %	30 %	63 %
Ich glaube an einen Geist oder eine höhere Macht.	5 %	12 %	7 %
Ich glaube, dass Gott eher in jedem Menschen als irgendwo außerhalb ist.	15 %	34 %	24 %
Ich glaube weder an einen Gott noch an ein höheres Wesen noch an eine überirdische Macht.	43 %	3 %	–
Ich weiß wirklich nicht, was ich glauben soll.	32 %	21 %	6 %

Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP)

157

(b) Jenseitige Angelegenheiten

Weitere Formen der religiösen Vorstellungen werden ersichtlich, wenn die Jenseitsfrage zur Frage nach dem Tod in Beziehung gesetzt wird. Jeder siebte Mensch (13 %) glaubt an ein Weiterleben nach dem Tod, eine halb so große Minderheit (6 %) glaubt an die Wiedergeburt auf Erden. Ein Drittel der Ungarn (34 %) meint, dass es nach dem Tod nichts mehr gibt, der Tod also restlos das Ende sei. Fast jeder zweite Mensch ist in Ungewissheit darüber, was genau (23 %) oder ob es überhaupt etwas nach dem Tod gibt (24 %).

Eine christlich geformte Jenseitshoffnung ist weit seltener als der Gottesglaube oder das religiöse Selbstverständnis. Sie ist nur bei denen relativ oft (34 %) vorhanden, die an einen Gott glauben, zu dem sie nach eigener Überzeugung eine persönliche Beziehung haben können. Jene Menschen, die sich Gott schlicht als eine überirdische Macht vorstellen oder die Gott in den Menschen aufzufinden meinen, glauben zwar häufig (29 %) an die Existenz eines Jenseits, haben aber darüber kein ausgeformtes Konzept. Ein kleiner Teil dieser Gruppe (10 %) glaubt an die Reinkarnation. Mithilfe der Kombination der Glaubensvorstellungen von Gott und von einem Leben nach dem Tod wird das bisher gewonnene Bild präzisiert. Das eine Ende einer Glaubensskala wird von jenen Menschen gebildet, die sowohl an ein Leben nach dem Tod als auch an einen Gott glauben, zu dem sie eine persönliche Beziehung haben können (11 %). Das andere Ende sind jene, die die



Existenz Gottes leugnen, für die der Tod das endgültige Ende ist (10 %). Die überwiegende Mehrheit der Menschen hat in einer der beiden oder in beiden Fragen unbestimmte Vorstellungen.

Man muss sich allerdings fragen, ob wir es in der ungarischen Gesellschaft mit einem einheitlichen Glaubenssystem zu tun haben. In methodologischer Konsequenz weckt diese Frage Zweifel darüber, ob es überhaupt sinnvoll und zulässig ist, eine einzige Glaubensskala aufgrund der christlichen Tradition konstruieren zu wollen. Eine Ausweitung der beobachteten Objekte oder Inhalte des Glaubens erhärtet diese Bedenken. Daten aus der AUFBRUCH-Studie und des International Social Survey Programme bringen konvergierende Ergebnisse (Tab. 17).

158

Es scheint, dass gewisse, aus der christlichen Tradition bekannte Glaubenselemente, wie Himmel, Hölle, Wunder, eng mit dem Gottesglauben korrelieren. Es gibt dagegen andere Elemente, wie die Voraussage der Zukunft, Sterndeutung, Glücksbringer, die weniger in die genannte Tradition passen und kaum eine Abhängigkeit von oder einen Zusammenhang mit dem Niveau und der Form des Gottesglaubens zeigen. Zwischen den beiden Bereichen gibt es aber Berührungspunkte und Überlappungen, wie die Heilung durch Gebet.



TABELLE 17: Der Anteil der Zustimmungen zu bzw. des Glaubens in einigen über die Erfahrungswelt hinausweisenden Aussagen und Konzepten, in verschiedenen Typen des Gottesglaubens oder Nichtglaubens.

	Ich glaube nicht an Gott	Ich weiß es nicht, ob es ei- nen Gott gibt und ich glaube nicht, dass man darüber Gewissheit er- langen könnte	Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott, aber glaube an eine höhere Macht	Manchmal habe ich das Gefühl, dass ich an Gott glaube, manchmal aber nicht	Obwohl ich meine Zweifel habe, glaube ich an Gott	Ich weiß, dass Gott existiert, ich habe daran keinen Zweifel
Befragte glaubt an ...						
... ein Leben nach dem Tod	10%	12%	43%	35%	43%	69%
... den Himmel	2%	4%	28%	19%	37%	73%
... die Hölle	2%	2%	18%	13%	26%	62%
... Wunder	2%	4%	21%	21%	32%	64%
Befragte glaubt daran, dass ...						
... es Menschen gibt, die mit Gebet heilen können, über eine Heilkraft göttlichen Ursprungs verfügen	13%	10%	37%	31%	42%	48%
... es solche Menschen gibt, die die Zukunft vor- aussagen können	35%	38%	53%	55%	47%	45%
... das Sternbild eines Menschen, sein Horoskop, den zukünftigen Lauf seines Lebens beeinflussen kann	32%	35%	52%	45%	51%	32%
... Amulette manchmal Glück bringen können	23%	32%	48%	45%	40%	26%

Quelle: Ungarische Daten des International Social Survey Programme (ISSP) 1998



Drei Kernpunkte können aufgrund der dargestellten Daten hervorgehoben werden:

Unorthodoxe Aussagen werden selbst von einem Großteil der Menschen in Gruppen bejaht, die die Existenz Gottes bezweifeln oder ausdrücklich ablehnen. Es gibt eine Transzendenzsuche auch über das Christliche hinaus.

Eine beachtlich große Gruppe (27 %) der ungarischen Gesellschaft wurde bis jetzt in eine Zwischenposition zwischen den Nichtglaubenden und den an Gott Glaubenden eingeordnet. Die Mitglieder dieser Gruppe charakterisierten sich zum Teil als an eine überirdische Macht glaubend, zum Teil als in ihrem Glauben schwankend. Diese Gruppe mit ihren zwei verschiedenen Glaubenshaltungen ist es, die sich am stärksten auf nicht-orthodoxe christliche Glaubensinhalte stützt und damit einem eigenen Stil des Glaubens eine unterscheidbare soziale Basis gibt.

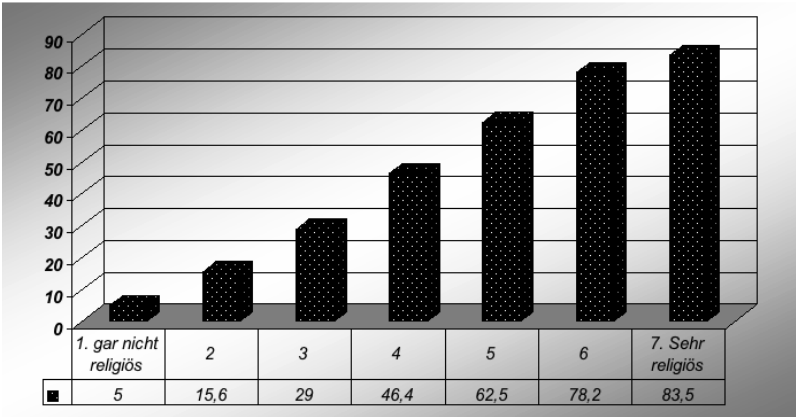
Glaubenselemente, die kaum etwas mit der christlichen Tradition zu tun haben und sich damit auch schwer verbinden lassen, werden selbst in solchen Gruppen zu einem hohen Anteil akzeptiert, die bisher als traditionell christlich angesehen wurden. Die Ungebrochenheit der traditionell christlichen Einstellung muss überprüft werden.

Die sichtbar gewordenen Differenzen drängen zu einer nächsten Frage: In welchen Teilen der Gesellschaft können die Glaubensinhalte des nicht der christlichen Tradition konformen Typs lokalisiert werden? Oder anders: Haben diese Inhalte die gleiche soziale Verbreitung wie die traditionellen christlichen Glaubensinhalte?

Eine erste Herausforderung bringt die fehlende Differenzierung durch die Bildung. Es sieht zunächst so aus, als ob weniger und mehr gebildete Gruppen in gleichem Ausmaß die heterodoxen Glaubensinhalte bejahen oder ablehnen würden. Dieser Eindruck ändert sich, wenn auch das Lebensalter beachtet wird. Die Zugehörigkeit zu den beiden Glaubensstypen ist hochgradig altersabhängig. Nach einem Tiefststand im mittleren Lebensalter nimmt mit zunehmendem Alter die Akzeptanz der herkömmlichen christlichen Glaubensinhalte zu, die Akzeptanz der heterodoxen Inhalte ab (Abb. 16).



ABBILDUNG 16: Die durchschnittliche Größe jener Gruppen, die an orthodoxen und an heterodoxen Glaubensaussagen glauben* in verschiedenen Altersgruppen (in %).



* Die mathematischen Durchschnitte der Zustimmung zu den vier orthodoxen bzw. der drei klar heterodoxen Glaubensaussagen (ohne der Heilung durch Gebet)

Quelle: Ungarische Daten des International Social Science Programme (ISSP) 1998

Eine heterodoxe Gläubigkeit ist in den Altersgruppen unter 60 Jahren stärker verbreitet als der orthodoxe, kirchenkonforme Glaube. Die Kirchlichkeit blieb mehr in den ältesten Gruppen als unter jüngeren erhalten. Der Glaube ist unter älteren Menschen überwiegend traditionell und kirchlich, unter Menschen in mittleren und jüngeren Altersgruppen überwiegend heterodox.

Die Glaubenswelten höher und niedriger gebildeter Menschen unterscheiden sich im Weiteren auch innerhalb der Altersgruppen (Tab. 18).

Unter 40 Jahren ist der kirchlich-orthodoxe Glaube bei höher Gebildeten mehr verbreitet als bei weniger hoch Gebildeten. Der heterodoxe Glaube in dieser Altersgruppe ist dagegen vom Bildungsstand unabhängig und im Allgemeinen mehr verbreitet als der kirchliche Glaube. Die 40- bis 49-Jährigen bilden gewissermaßen den Übergang zwischen den Jungen und den Alten. Den Gegenpol stellen die 50-Jährigen und Älteren dar. In diesem Kreis sind die weniger Gebildeten kirchlicher als die höher Gebildeten. Selbst der heterodoxe Glaube ist häufiger unter weniger Gebildeten als bei Menschen mit Abitur oder höherer Bildung vorzufinden. Die Kirchlichkeit überwiegt gegenüber dem heterodoxen Glauben lediglich bei den weniger Gebildeten. Bei den höher Gebildeten halten sich beide die Waage.



TABELLE 18: Die durchschnittliche Vorkommenshäufigkeit orthodoxen und heterodoxen Glaubens unter Menschen mit elementarer oder höherer Bildung (in %).

	18–39 Jahre		40–49 Jahre		50+ Jahre	
	weniger als Abitur	Abitur oder Diplom	weniger als Abitur	Abitur oder Diplom	weniger als Abitur	Abitur oder Diplom
Verbreitung orthodoxen Glaubens	24 %	31 %	22 %	18 %	41 %	24 %
Verbreitung heterodoxen Glaubens	48 %	51 %	39 %	39 %	30 %	24 %

Quelle: Ungarische Daten des International Social Survey Programme (ISSP) 1998

Die weltanschauliche Struktur der Gesellschaft sieht anders aus, wenn die Existenz der zwei Typen von Glaubensvorstellungen beachtet wird. Bei den nicht an Gott Glaubenden akzeptieren relativ wenige Menschen, doch noch immer jeder Zweite, heterodoxe Glaubensvorstellungen. Die Hälfte der Atheisten glaubt an irgendeine übermenschliche Kraft, an die Voraussagbarkeit der Zukunft oder an übernatürliche Heilfähigkeiten. Von denen, die im herkömmlichen Sinn als religiös und gläubig einzuordnen sind, und sich selbst so bezeichnen, glauben zwei Drittel bis drei Viertel an kirchlich nicht legitimierte Vorstellungen. Die Unterschiede in den Altersgruppen lassen eine voranschreitende Verschiebung von einem kirchlich-orthodoxen und institutionalisierten zum heterodoxen und freien Glauben vermuten.

Die Existenz des heterodoxen Typs ist eine Herausforderung für die Kirchen. Auch als Forschungsaufgabe ist sie noch keineswegs abgeschlossen. Die Zusammensetzung und Weitergabe des heterodoxen Glaubens, seine Einbettung in das naturwissenschaftliche Weltbild, die Verbindung seiner intellektuellen und emotionalen Bestandteile, sein Verhältnis zur kirchlich verkündeten Religion usw. sind Bereiche, die in der Zukunft geklärt werden müssen. Der Glaube ist im gegenwärtigen Ungarn in vielen Formen präsent. Diese Vielfalt stellt der Forschung mehr Fragen als die traditionelle Kirchlichkeit.

4.3.3. Religiöse Praxis

Die religiöse Praxis kann zum Teil als das Erleben und als ein möglicher Ausdruck der genannten Beziehung, aber auch als eine Technik zur Instandhaltung der eigenen Ausrichtung verstanden werden. Die religiöse Praxis hat individuelle und gemeinschaftliche Formen. Hier sollen



nur drei, in der christlichen Tradition sehr verbreitete Formen, nämlich das Gebet, die Gottesdienstteilnahme und die Wallfahrt kurz untersucht werden.

TABELLE 19: Die Gebets- und Kirchgangshäufigkeit im Kindesalter von etwa zwölf Jahren und jetzt, im Erwachsenenalter (in %).

mindestens:	Gebet		Kirchgang	
	im Kindesalter	gegenwärtig	im Kindesalter	gegenwärtig
täglich	28 %	21 %	3 %	0 %
wöchentlich	21 %	12 %	42 %	13 %
monatlich	9 %	6 %	12 %	10 %
mehrmals im Jahr	5 %	10 %	10 %	22 %
seltener	14 %	19 %	12 %	22 %
nie	23 %	32 %	21 %	33 %

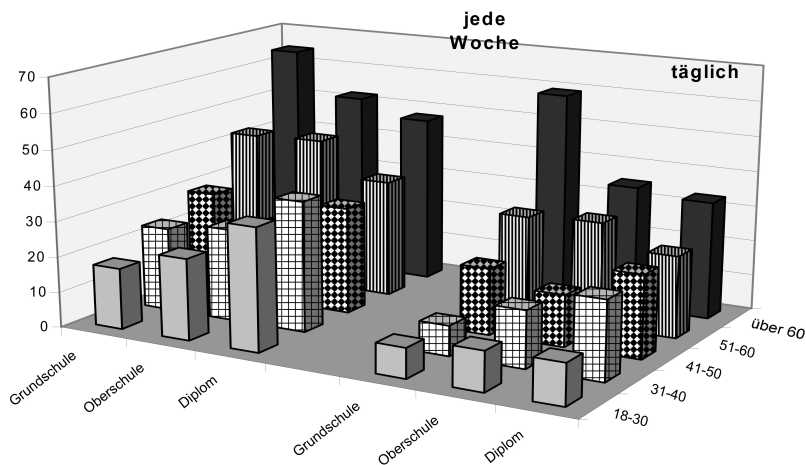
Quelle: AUFBRUCH 1998

Die Häufigkeit aller drei Ausdrucksformen nahm von der Kindheit zum Erwachsenenalter ab. Im Alter von etwa zwölf Jahren beteten nahezu anderthalb Mal so viele Menschen täglich und gingen drei Mal so viele jede Woche in die Kirche als jetzt im Erwachsenenalter. Der Anteil derer, die nie beten und nie in die Kirche gehen, ist gleichermaßen auf das Andert-halbfache angestiegen (Tab. 19). Die Teilnahme an Wallfahrten folgt der gleichen Tendenz. In ihrer Kindheit gingen doppelt so viele Menschen (32 %) auf Wallfahrten als im Laufe des letzten Jahrzehnts im Erwachsenen-alter (17 %).

Es mag zunächst scheinen, dass die Entwicklung beim Beten wie auch beim Kirchgang schlicht der Modernisierung folgt. Nach Siedlungstypen gegliedert sinkt der Anteil der täglich Betenden vom Dorf über Kleinstädte und Großstädte bis zur Hauptstadt von 31 auf 24 % bzw. auf 16 und auf 14 %, der Anteil der sonntäglichen Gottesdienstbesucher fällt von 21 auf 13 bzw. auf 11 und auf 9 % ab. Die Häufigkeit des täglichen Betens und des Sonn-tagskirchgangs fällt von den über 60-Jährigen (mit 52 % bzw. 34 %) linear ab bis zu den 18- bis 30-Jährigen (mit 11 bzw. 8 %). Hinter diesem einfachen Zusammenhang verbirgt sich aber ein subtileres Muster, das sich am ein-fachsten mit den Daten der täglichen oder auch der (mindestens) wöchent-lichen Beter veranschaulichen lässt (Abb. 17).



ABBILDUNG 17: Der Anteil der (mindestens) wöchentlich und der täglich Betenden in nach Alter und Schulbildung unterschiedenen Gruppen (in %).



Quelle: AUFBRUCH und Religious an Moral Pluralism (RAMP)

Die Gebetshäufigkeit nimmt in der Tat allgemein mit abnehmendem Alter ab. Und in den älteren Altersgruppen (über 50 Jahre) sind es die Menschen mit einer niedrigeren Bildung, die zu einem höheren Anteil regelmäßig beten. Dieser zweite Zusammenhang wendet sich aber bei den jüngeren Altersgruppen (zwischen 18 und 40 Jahren), bei denen der Anteil der täglich (oder auch wöchentlich) Betenden bei Akademikern am höchsten, bei Oberschulabsolventen im mittleren Bereich und bei Menschen mit lediglich Grundschulbildung am niedrigsten liegt. Ein weiterer Zusammenhang besteht darin, dass der prozentuale Anteil der regelmäßig Betenden bei den Akademikern in den verschiedenen Altersgruppen relativ konstant bleibt, jedoch in der untersten Bildungsschicht mit abnehmendem Alter rasant abfällt. Im Bereich der individuellen religiösen Praxis zeigt sich die Entkirchlichung ganz besonders in den Schichten mit einer niedrigeren Bildung.

Ähnliche, wenn auch etwas weniger ausgeprägte Zusammenhänge gelten beim Gottesdienstbesuch. Der Anteil der sonntäglichen Kirchgänger sinkt kontinuierlich mit abnehmendem Alter: in der Gruppe der Menschen mit Grundschulbildung von 35 % der über 60-Jährigen auf 8 % der 30-Jährigen und Jüngeren, bei jenen mit Oberschulbildung von 28 % auf 9 % in den vorhin genannten Altersgruppen. In der ältesten Gruppe kommen also der Sonntagspflicht mehr als vier Mal so viele nach wie in der jüngsten





Gruppe. In der Schicht der Hochschul- oder Universitätsabsolventen sinkt der Kirchbesuch mit dem abnehmenden Alter gleichfalls ab, allerdings nur halb so stark wie in den anderen Schichten: von 39 % bei den über 60-Jährigen auf 16 % bei den 30-Jährigen und Jüngeren.

Die religiöse Praxis lässt sich auch von den gesellschaftlichen Erwartungen her beleuchten. Für diesen Zugang eignen sich die Riten zur Lebenswende, wie die kirchliche oder nichtkirchliche Namensgebung, die Trauung und das Begräbnis. Bekanntlich hat der kommunistische Staat große Anstrengungen unternommen, nichtreligiöse, »sozialistische« oder »zivile Zeremonien« einzuführen, um die Menschen von den herkömmlichen kirchlichen Riten abzuhalten. Viele Betroffene versuchten, dem staatlichen Druck zu entgehen, indem sie sowohl kirchliche als auch zivile Riten abgehalten haben, wobei erstere vielleicht geheim oder nur in geschlossenem Kreis stattfanden. Einige Jahre nach der Wende kann festgestellt werden, dass die »sozialistischen Feierlichkeiten« zusammen mit dem Kommunismus so gut wie verschwunden sind. Das Anwachsen eines nichtreligiösen Teils der Gesellschaft macht aber wieder die Frage aktuell, wieweit die Menschen die wichtigen Ereignisse ihres Lebens in religiöser Form begehen wollen.

Die Taufe, die kirchliche Trauung und die mit kirchlichem Ritus erfolgte Beisetzung der Toten sind verständlicherweise vor allem für religiöse Menschen wichtig. Der Zusammenhang zwischen Gottesglaube und dem Verlangen nach christlichen Riten zeigt dennoch keine restlose Übereinstimmung. Von den an Gott Glaubenden bestehen nicht alle auf kirchliche Riten (für nicht wichtig erachten davon 7 % die Taufe, 13 % die kirchliche Trauung und 7 % das religiöse Begräbnis). Umgekehrt neigt die Mehrheit der weltanschaulich Unentschlossenen oder Schwankenden dazu, die genannten Riten für wichtig zu halten (die Taufe 65 %, die kirchliche Trauung 42 %, das religiöse Begräbnis 63 %). Selbst ein Teil der ausdrücklich Nichtglaubenden hält an den kirchlichen Riten fest oder hält sie für wichtig (die Taufe 31 %, die kirchliche Trauung 19 %, das religiöse Begräbnis 38 %). Die Beibehaltung der religiösen Lebenswenderiten ist offensichtlich ein Bedarf, der viel allgemeiner als die sonstige religiöse Praxis oder ein expliziter Glaube ist.

Im Kreis der an Gott Glaubenden wird die Verbreitung des Wunsches nach kirchlichen Lebenswenderiten weder vom Alter noch von der Schulbildung her differenziert. Konfessionsunterschiede, die bereits in der





Gebets- und Kirchengangshäufigkeit nicht nachzuweisen waren, spielen in diesem Zusammenhang gleichfalls keine Rolle. Lediglich der Typ des Wohnortes beeinflusst leicht die Ergebnisse. Je kleiner und je ländlicher der Wohnort, desto allgemeiner wird an den kirchlichen Riten festgehalten.

Unter den Nichtglaubenden und den weltanschaulich Unentschlossenen spielen, über den Einfluss des Wohnumfeldes hinaus, einige weitere Faktoren eine Rolle. Die Schulbildung und die konfessionelle Zugehörigkeit haben eine differenzierende Wirkung. Je höher die Bildung, umso kleiner ist der Anteil derer, die die kirchlichen Lebenswenderiten für wichtig halten. Der nicht ausdrücklich religiöse Teil der akademisch gebildeten Schichten Ungarns bricht auch in diesem Bereich mit der christlich-religiösen Tradition. Er hält die Taufe, die kirchliche Trauung und das religiöse Begräbnis nicht für wesentliche Ereignisse im Leben (Tab. 20).

Einen besonderen Fall stellen jene Menschen dar, die sich einerseits als Katholiken oder Protestanten verstehen, doch andererseits nach eigener Erklärung nicht an Gott glauben oder nicht wissen, ob sie glauben oder nicht. In diesem Kreis halten weniger Protestanten als Katholiken die kirchliche Form der Riten für wichtig. Die *Taufe*, die *kirchliche Trauung* und das *religiöse Begräbnis* werden von 53, 32 bzw. 53 % der nichtglaubenden Katholiken für wichtig gehalten, doch nur von 42, 23, bzw. 41 % der nichtglaubenden Protestanten; von 78, 65, bzw. 76 % der weltanschaulich unentschlossenen Katholiken, aber lediglich von 58, 50 bzw. 61 % der unentschlossenen Protestanten. Der Katholizismus scheint selbst bei schwindendem Glauben auf die Tradition noch stärker während zu wirken.

TABELLE 20: Der Anteil jener Nichtglaubenden und weltanschaulich Unentschlossenen, die es für wichtig halten, dass die Kinder getauft werden, die Eheschließungen mit einem kirchlichen Ritus gefeiert werden und die Toten kirchlich beerdigt werden – in verschiedenen Bildungskategorien (in %).

Schulqualifikation	Nichtglaubende			Unentschlossene		
	Taufe	Trauung	Begräbnis	Taufe	Trauung	Begräbnis
Grundschule	32 %	24 %	45 %	66 %	43 %	63 %
Oberschule	31 %	14 %	32 %	63 %	43 %	71 %
Akademische Bildung	23 %	18 %	28 %	40 %	30 %	30 %

Quelle: AUFBRUCH 1998





4.3.4. Religiöse Erfahrungen, Erlebnisse und Emotionen

Veränderungen in den religiösen Einstellungen sind nicht selten Zeichen der Entfernung von den Ausdrucksweisen einer Kultur. Die Verweigerung des Gottesglaubens kann die Ablehnung bestimmter Transzendenzvorstellungen und Gottesbilder bedeuten. Die Aufgabe der religiösen Praxis kann einfach den Verzicht auf sinnentleerte Formen bedeuten. Das Nichtausprechen und das Unvermögen, mögliche religiöse Empfindungen und Eindrücke nicht in adäquate rituelle Formen kleiden zu können, sind ein kulturelles Krisensymptom, nicht unbedingt aber ein Zeichen der individuellen Religionslosigkeit. Beweise für diese Feststellung findet man, wenn statt institutionalisierter Ausdrucksformen die über das Alltägliche hinausweisenden Empfindungen beobachtet werden. Solche Empfindungen haben Glaubende und Nichtglaubende, wenn auch Letztere weniger Hemmungen haben, dies einzugestehen (Tab. 21).

Eine Besonderheit der religiösen Erfahrungen und der religiösen Gefühle besteht darin, dass diese innerhalb des Rahmens der institutionalisierten Religion verbleiben, aber ihre Grenzen auch übertreten können. »Wie oft haben Sie gespürt, dass über die gewöhnliche Wirklichkeit hinaus irgendetwas, ob Sie es Gott oder etwas anderes nennen, existiert?« – erkundigte sich die RAMP-Forschung. Fast zwei Drittel der Ungarn (62 %) meinte, so ein Erlebnis bereits gehabt zu haben, jeder Fünfte (20 %) »oft« oder »fortlaufend«. Menschen im Alter über 50 Jahre berichten zu einem höheren Anteil (66 %) als die Jüngeren (55 %) darüber, dieses Gefühl gehabt zu haben. Eigenartigerweise führt aber das Alter innerhalb der Gruppen der 18- bis 50-Jährigen und der über 50-Jährigen nicht weiter zu Unterschieden. Dasselbe gilt für die Konfession. Ein gleich großer Teil an Katholiken und Protestanten hatte schon dieses Empfinden einer außergewöhnlichen Wirklichkeit.

TABELLE 21: Der Anteil der Menschen in verschiedenen Bildungs- und weltanschaulichen Gruppen, die schon gespürt haben, dass über die gewöhnliche Wirklichkeit hinaus irgendetwas existiert, ob sie es Gott oder etwas anderes nennen (in %).

	Grundschule	Oberschule	Akademische Bildung
Gläubige	85 %	92 %	100 %
Unentschlossene	64 %	66 %	83 %
Nichtglaubende	24 %	36 %	38 %

Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP)





Die beiden wichtigsten Merkmale, die das Erleben des Über-Alltäglichen beeinflussen (es kann hier nicht entschieden werden, ob nicht eher vom Übernatürlichen gesprochen werden sollte), sind die Religiosität und die Schulbildung (Tab. 21). Das Gefühl für »irgendetwas« oder »irgendjemanden« über die gewöhnliche Wirklichkeit hinaus, hatten vor allem Gläubige und höher gebildete Menschen. Vielleicht mutet dieser Befund auf den ersten Blick überraschend an. Man muss sich allerdings fragen, ob Religion und Bildung in diesem Kontext denselben Einfluss ausüben. Vielleicht geht es bei der Dimension des Glaubens, d. h. bei der Religion, einfach darum, dass jene Menschen, die sich auf explizit und orthodox religiöse Art auf das Übernatürliche einlassen, auch allgemein für die Wahrnehmung des Außeralltäglichen offen sind. Es ist sogar schwer zu bestimmen, welche Komponente der anderen vorgeordnet ist. Bei den Bildungsstufen dürfte etwas anderes ausschlaggebend sein. Die Bildung macht in unserer Zeit auf den Verlust der Ganzheitlichkeit aufmerksam. Oder anders: Der Bildungsprozess macht die Segmentierung der Welt bewusst und gewöhnt an die Autonomie der vielen Bereiche des Alltags. Die Wahrnehmung des Übernatürlichen als etwas Außergewöhnliches setzt die Einstellung voraus, dass das Gewöhnliche aus einer diesseitigen Alltäglichkeit besteht. Vielleicht ist diese Voraussetzung tiefer in Menschen mit einer höheren Bildung verankert.

Außeralltägliche, auf das Jenseits hinweisende Empfindungen können von Beobachtern als religiös eingestuft werden. Der Mensch, der solche Empfindungen oder Erlebnisse hat, wird nicht immer diese Bezeichnung verwenden, zumal er seine Empfindungen häufig begrifflich nicht einordnen und dementsprechend nicht benennen kann. Die Kenntnisse über die Existenz eines religiösen Deutungssystems können wiederum dazu führen außeralltägliche Empfindungen selbst dann für Gottes- oder Transzendenzerfahrungen zu halten, wenn die kulturell angebotenen religiösen Begriffssysteme und Konzepte im Detail unbekannt oder unakzeptabel sind. Somit sind Empfindungen der Gotteserfahrung und der Gottesnähe, Begegnungsgefühle mit gestorbenen Menschen und jenseitigen Wesen genauso legitime Domänen der Religionsforschung wie besondere, das Außeralltägliche betreffende Erlebnisse und Gefühle über innere Wandlungen. Solche Phänomene können durch standardisierte Befragungstechniken nur sehr dürftig aufgedeckt werden. Selbst dieses Dürftige bietet aber eine Korrektur des Bildes, welches sich allein aus dem Nachweis des Vor-





handenseins oder Nichtvorhandenseins institutionalisierter Religionsformen ergibt. Es ist gut, diese Korrektur ernst zu nehmen, wenn man den Erfolg jener charismatischen und pfingstlichen Religiosität besser verstehen will, welche die Zwänge der Unaussprechbarkeit mit der Zuwendung zum Erlebnishaften löst.

(a) Empfindungen zu Gott

Die Gottesfrage als ein intellektuelles Konzept und Problem wird von den Menschen womöglich anders gehandhabt als die Beziehung zu einem Gott, dessen Name vielleicht nicht genannt wird oder der unaussprechbar ist. Das Sprechen über die Gottesnähe oder -ferne setzt nicht unbedingt ein klares Konzept von Gott voraus. Eine weitere Überlegung stammt aus den ideologischen Auseinandersetzungen der unmittelbaren Vergangenheit. Der Großteil der neuzeitlichen Religionskritik bleibt in der Dekonstruktion der Adjektive, d. h. der Beschreibung Gottes stecken. Doch auch die überzeugendsten Argumente der Art »so kann Gott nicht sein« sind blind gegenüber der persönlichen Auseinandersetzung der Menschen mit Gott.

Wahrnehmungen von und Berichte über das Vorkommen und die Häufigkeit eines Gefühls der Nähe zu Gott leiden freilich an der Bezeichnung »Gott«. Denn sie sind immerhin nahezu unabhängig von der Konfession und vom Bildungsstand. Vielmehr hängen sie stark mit dem Alter und mit dem Wohnumfeld zusammen. Das Gefühl, Gott nahe zu sein, haben ein Drittel (36 %) der 18- bis 30-Jährigen und zwei Drittel (68 %) der über 60-Jährigen, etwas häufiger als ein Drittel (38 %) der Großstadtbewohner und gut die Hälfte (59 %) der Dorfbewohner.

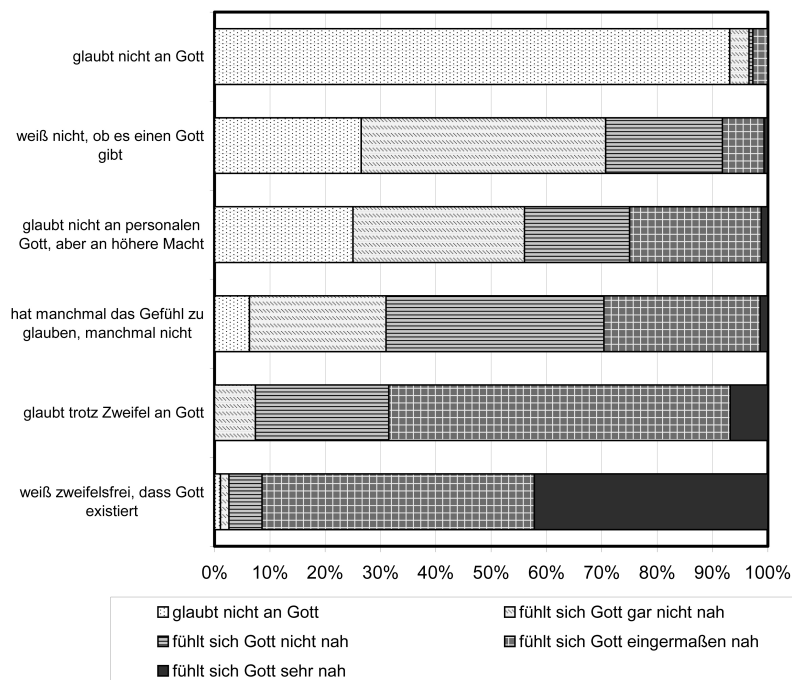
Die »zweifelsfrei« an Gott Glaubenden berichten zu einem hohen Anteil (42 %) von großer Gottesnähe. Diese Nähe findet sich bei anderen Gruppen nur ausnahmsweise. Jene, die sich als »zweifeln gläubig« charakterisieren, empfinden Gott mehrheitlich nur einigermaßen nahe (62 %) oder nicht nahe (24 %). Die Empfindungen der Gottesnähe der Schwankenden, die manchmal an Gott glauben, manchmal nicht, verteilen sich größtenteils zwischen »einigermaßen nahe« (28 %), »nicht nahe« (39 %) und »ganz und gar nicht nahe« (25 %). Nicht ganz unähnlich zu den Schwankenden sind die Empfindungen jener Menschen, die nicht an einen persönlichen Gott, aber an eine höhere Macht glauben. Allerdings wird ein Teil dieser Gruppe





von der Vorstellung einer Nähe oder Distanz derart irritiert, dass er sich als nichtglaubend deklariert (Abb. 18)

ABBILDUNG 18: Die Empfindungen der Gottesnähe oder Gottesferne in verschiedenen, durch Selbsteinstufung entstandenen weltanschaulichen Kategorien (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

Bei religiös sozialisierten und sich für religiös haltenden Menschen gehört die Vorstellung der Gottesnähe mehr oder weniger zum religiösen Selbstverständnis. Bei jenen dagegen, die sich als nicht-religiös oder gar als nicht-gottgläubig verstehen, ist eine Empfindung der Gottesnähe nicht von vornherein zu erwarten. In manchen Fällen ist sie trotzdem da. Jeder 14. Mensch (7%), der nach eigenen Aussagen ausdrücklich nicht an Gott glaubt, bestimmt ohne Widerspruch seine Nähe oder Distanz zu Gott. Selbst wenn eine Gottesferne betont wird, wird damit stillschweigend die Existenz Gottes akzeptiert. Eine kleine Gruppe (3 %) der Gottverneiner empfindet ihn »einigermaßen nahe«.

Noch interessanter ist das Bild bei jenen Personen, die nach eigener Erklärung nicht wissen, ob es einen Gott gibt, und die nicht glauben, dass man

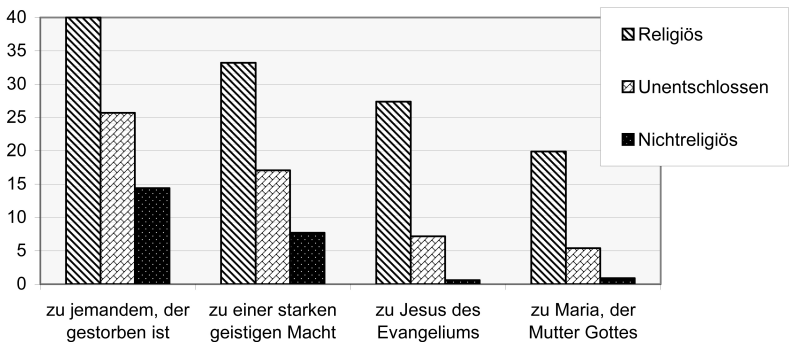


darüber Gewissheit erlangen könnte. Von einer Gewissheit ist freilich auch weiterhin keine Rede. Sehr aussagekräftig ist dagegen die Tatsache, dass drei Viertel (74 %) der Menschen in dieser Gruppe sich dennoch ihrer Gottesnähe oder Gottesferne entsprechend einordnen, und eine kleinere Gruppe (8 %) sich sehr oder einigermaßen nahe zu Gott empfindet.

(b) Jenseitsbegegnungen?

Die AUFBRUCH-Studie erkundigte sich danach, wie oft die Befragten einen lebendigen und persönlichen Kontakt zu jemandem empfanden, der gestorben war, zu einer starken geistigen Macht, welche sie innerlich erfüllte, zu Jesus, wie er aus dem Evangelium bekannt ist, oder zu Maria, der Mutter Gottes (Abb. 19). Dieses Gefühl reicht weiter als der Gottesglaube oder die religiöse Identifikation. Es ist bei jedem zweiten religiösen Menschen (56 %), bei einem Drittel der weltanschaulich Unbestimmten (33 %) und bei jedem sechsten unter den ausdrücklich Nichtreligiösen (17 %) zu finden. In diesem Zusammenhang lohnt es sich aber auch, auf weitere Differenzierungen zu achten.

ABBILDUNG 19: Der Anteil jener, die schon das Gefühl eines lebendigen Kontaktes zu jemandem hatten, der gestorben ist, zu einer starken geistigen Macht, zu Jesus oder zu Maria, der Mutter Gottes – in verschiedenen weltanschaulichen Gruppen (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

Selbst unter religiösen Menschen kommt das Gefühl eines persönlichen Kontaktes zu jemandem, der gestorben ist, oder zu einer starken geistigen Macht, welche einen innerlich erfüllt, wesentlich häufiger vor als ein inneres Kontaktgefühl zu Jesus oder Maria. Es stellt sich die Frage, inwieweit



hier (besonders was die namenlose »starke geistige Macht« betrifft) die Grenzen des kanonisierten christlichen Glaubens überschritten werden. Die gleiche Frage gilt noch ausdrücklicher für die – nach eigener Erklärung – weltanschaulich Unbestimmten und die Nichtglaubenden, bei denen eine Kontaktnahme mit Jesus oder Maria so gut wie nicht vorhanden ist. Das Gefühl eines persönlichen Kontaktes zu jemandem, der gestorben ist, oder zu einer starken geistigen Macht kommt dagegen bei einem beachtlichen Teil der »Nichtglaubenden« und der weltanschaulich Unentschlossenen vor. Angesichts dieses Befundes müssen freilich Berechtigung und Inhalt der Kategorie »nichtgläubig« neu überdacht werden.

Etwa die Hälfte (46 %) der Ungarn antwortet hinsichtlich eines Kontakts bejahend, die überwiegende Mehrheit davon (36 %) erwähnt gleich mehrere Arten des Kontakts. Dieses Gefühl ist bei den über 50-Jährigen und bei Dorfbewohnern häufiger (51 bzw. 45 %) als bei den Jüngeren und bei Stadtmenschen (35 bzw. 36 %). Die Differenzen sollen die Bedeutung der Tatsache nicht schmälern, dass das Gefühl eines über das Diesseitige hinausgreifenden Kontakts in allen möglichen Schichten und Gruppen der Gesellschaft vorhanden ist. Dieses Kontaktgefühl »zum Jenseits« ist in den verschiedenen Bildungskategorien etwa gleich verbreitet und auch gleich häufig bei Katholiken und Protestanten vorzufinden.

Die orthodoxe oder heterodoxe Qualität dieses Empfindens kann herausgefunden werden, indem untersucht wird, wie das Gefühl für die außergewöhnliche Wirklichkeit mit dem Glauben an die Wirkmächtigkeit von religiösen Objekten einerseits, von Talismanen und Maskottchen andererseits zusammenhängt. Der Glaube an die Wirkmächtigkeit bestimmter religiöser Objekte steht einer populären Frömmigkeit nahe. Je häufiger eine Transzendenz Erfahrung behauptet wird, umso umfassender ist der Glaube an die Wirkmöglichkeiten religiöser Objekte. Mit den Talismanen und Glücksbringern sieht es etwas anders aus. Der Glaube an deren Wirkmächtigkeit wächst nicht mit der Zunahme der Häufigkeit der Transzendenz Erfahrungen (Tab. 22). Eine engere Verbindung zwischen der Wahrnehmung einer außeralltäglichen Wirklichkeit und des heterodoxen Glaubens wurde nicht festgestellt.





TABELLE 22: Der Anteil jener Menschen, die an die Wirkmächtigkeit von (a) religiösen Gegenständen und (b) Glücksbringern und Maskottchen glauben – in Gruppen von Menschen, die sich danach unterscheiden, wie häufig sie ein Gespür dafür hatten, dass über die gewöhnliche Wirklichkeit hinaus irgend etwas existiert, ob sie es Gott oder etwas anderes nennen (in %).

Wie oft haben Sie gespürt, dass über die gewöhnliche Wirklichkeit hinaus irgend etwas, ob sie es Gott oder etwas anderes nennen, existiert?	Glaube daran, dass bestimmte religiöse Gegenstände einem helfen oder einen beschützen können	Glaube daran, dass Glücksbringer oder Maskottchen einem helfen oder einen beschützen können
nie	8 %	5 %
ein bis zweimal	19 %	13 %
mehrmals	32 %	21 %
häufig	45 %	20 %
fortlaufend	53 %	10 %

Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP)

173

(c) Außergewöhnliche Wendepunkte des Lebens

Vielfach wird behauptet, dass Religions- und Konfessionswechsel, Bekehrungen und Rückbekehrungen die Eigenart der religiösen Szene der Moderne seien. Die Ereignisse um 1989 haben viele Menschen im ehemaligen Sowjetblock aus ihrem kulturellen Bezugssystem gekippt. Es ist nur natürlich, zu erwarten, dass diese Leute ihre Position in der Welt und dabei auch ihren weltanschaulichen Standort neu zu bestimmen versuchen. Unmittelbar nach der politischen Wende behaupteten jedenfalls 15 % der Ungarn, durch einen irgendwann in ihrem Leben erfolgten persönlichen Wandel eine neue und persönliche Beziehung zur Religion gefunden zu haben.²⁴

Vor Kurzem erforschten wieder zwei Untersuchungen die Zuwendung zur Religion. Einmal wurde die Frage in einem eher neutralen Kontext,²⁵ das andere Mal nach vielen religionsbezogenen Themen gestellt.²⁶ Im ersten Fall meinten 19 %, im zweiten 26 % der Ungarn, in ihrem Leben einmal einen Wendepunkt gehabt zu haben, der sie zur Religion führte (Tab. 23).

24 | International Social Survey Programme (ISSP), 1991.
25 | International Social Survey Programme (ISSP), 1998.
26 | AUFBRUCH 1998.



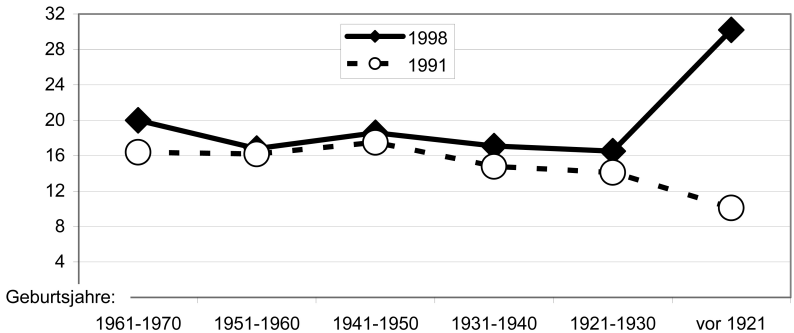
TABELLE 23: Der Anteil jener Menschen, die nach eigenen Aussagen in ihrem Leben einen Wendepunkt hatten, als sie eine neue und persönliche Beziehung zur Religion gefunden haben, in den Jahren 1991 und 1998 – in verschiedenen Bildungsgruppen (in %).

	Grundschule	Oberschule	Akademische Bildung
1991	13%	17%	24%
1998	15%	19%	29%

Quelle: International Social Survey Programme (ISSP) 1991 und 1998

Ein als »Wendepunkt« erlebter Wechsel der religiösen Einstellung war auch früher eher für die gehobenen Bildungsschichten typisch und ist im letzten Jahrzehnt noch mehr ein Phänomen der Gebildeten geworden. Vielleicht geht es dabei um schichtspezifische Unterschiede der Wahrnehmung. Der Wandel einer Weltanschauung mag leichter erkennbar sein als der Wandel von weniger reflektierten Teilen des Verhaltens und der Kultur. Es ist auch möglich, dass, unabhängig von Wahrnehmungsdifferenzen, eine im individuellen Leben plötzlich erfolgte Zuwendung zur Religion in Ungarn ganz besonders Menschen mit einer höheren Bildung charakterisiert. Sie waren stärker in die offizielle Ideologie verstrickt als andere Teile der Gesellschaft. Welche Deutung auch zutreffen sollte, der Anteil der Menschen, die so eine Wende erlebten, nahm zwischen 1991 und 1998 in allen Bildungskategorien zu. 1998 waren es ein Fünftel der Oberschulabsolventen und mehr als ein Viertel der Akademiker, die im Leben einmal einen Wendepunkt hatten, durch den sie eine persönliche Beziehung zur Religion fanden. Die entsprechenden Zahlen der AUFBRUCH-Forschung sind sogar 29 und 39 %.

ABBILDUNG 20: Der Anteil der Menschen, die in ihrem Leben einen Wendepunkt hatten, als sie eine neue und persönliche Beziehung zur Religion gefunden haben – in den gleichen Geburtsjahrgängen in 1991 und 1998 (in %).



Quelle: International Social Survey Programme (ISSP) 1991 und 1998

Vergleicht man die Werte derselben Geburtsjahrgänge aus den Jahren 1991 und 1998, findet man überall eine leichte Erhöhung (Abb. 20). Diese kann ein Zeichen dafür sein, dass in der Zwischenzeit in jeder Altersgruppe (oder genauer in jeder Geburtskohorte) der Anteil jener Menschen angewachsen ist, die in ihrem Leben eine Wende zur Religion erlebt haben. Dieser Befund wäre jedenfalls im Einklang mit einer leichten Zunahme der Religiosität.

4.4. Kirchlichkeit

Die Wende hat überall in Ost- und Ost-Mitteleuropa die wichtigen Erkenntnisse gebracht, dass die Religion nicht nur eine private Angelegenheit ist und dass die Kirchen wichtige gesellschaftliche Institutionen und Körperschaften sind. Mehr noch: die großen Kirchen sind die größten freiwilligen Organisationen in den einzelnen Gesellschaften. Es mag unterschiedlich ausfallen, wie weit die Kirchenleitungen sich auf ihre Gläubigen stützen oder sie lenken können. Die Tatsache bleibt aber bestehen, dass viele Millionen Menschen sich zu den Kirchen bekennen (Tab. 24).

TABELLE 24: Die prozentuellen Anteile und die Zahl der erwachsenen Kirchenmitglieder in 16 ost- und ost-mitteleuropäischen Ländern und Regionen.

Land	Der prozentuale Anteil der Kirchenmitglieder	Erwachsene Kirchenmitglieder (in Tausend)
Bulgarien	34,1 %	1 984
Belarus	30,1 %	2 163
DDR (ehemalige)	26,2 %	3 050
Estland	12,8 %	131
Kroatien	84,4 %	2 804
Lettland	36,5 %	630
Litauen	71,7 %	1 860
Moldau	84,8 %	2 560
Polen	89,6 %	24 241
Rumänien	96,4 %	15 219
Russland	37,3 %	38 462
Slowakei	71,7 %	2 702
Slowenien	65,2 %	906
Tschechien	26,6 %	1 919



Land	Der prozentuale Anteil der Kirchenmitglieder	Erwachsene Kirchenmitglieder (in Tausend)
Ukraine	31,5%	11 179
Ungarn	59,9%	4 258

Quelle: Übereinstimmende Daten der European Value Study 1999 und von AUFBRUCH 1998.

Zwei Argumente können gegen diese Tatsache angeführt werden. Einerseits wird gesagt, dass die Kirchen vielerorts nur noch Minderheiten in ihrem Land oder ihrer Region darstellen, andererseits schrumpft diese Minderheit vielleicht sogar. Dieses Argument lässt aber außer Acht, dass die Pluralisierung in der Tat zwar große soziale Einheiten aufbricht, dass aber bei einer wachsenden Vielfalt auch eine Minderheit, noch dazu die weit größte unter den vielen Minderheiten, maßgeblich sein kann.

Es bleiben freilich trotzdem die Fragen zu beantworten, was die Menschen unter Kirche verstehen, mit welcher sie sich identifizieren und wie groß diese Identifikation ist. Deren Beantwortung bedarf eine zusätzliche Kontrolle der Daten.

4.4.1. Vorstellungen von der Kirche

Historisch gesehen ist das Wort »Kirche« für die ecclesia, für die Gemeinschaft und Institution der Christen besetzt. In der Soziologie wird die Kirche der Sekte entgegengesetzt, wobei die Kirche die institutionalisierte Organisationsform von Christen und Christentum ist, welche auch mit der Gesellschaft, mit der »Welt«, zumindest tendenziell, ihren Frieden geschlossen hat. Die profane Gesellschaft und der Staat stützen sich auf diese geregelte Beziehung und kooperieren mit der Kirche. Das Wort »Kirche« hat also eine wohl definierte spezifische Bedeutung, welche nicht beliebig für andere Sozialformen angewendet werden kann.

Die kommunistische Ignoranz hat sich über diese Bedeutung hinweggesetzt und die faktischen Differenzen zwischen Kirchen, freikirchlichen Gemeinschaften und Sekten verneint. Das konnte umso mehr geschehen, weil der Parteistaat die Institution ohnehin lähmte und vereinnahmte, die Einrichtungen der Kirchen verstaatlichte und sich bemühte, das religiöse Leben zu vernichten oder zumindest aus der Öffentlichkeit hinauszusperren und auf die Kleingruppen-Ebene herabzudrücken. Auf dieser Ebene gab es tatsächlich äußerliche Ähnlichkeiten zwischen den kleinen Gemeinschaften der Kirchen und sonstigen religiösen Gruppen.





Die Kirche hatte im Kommunismus noch mehr zu leiden als die Religion. Sie wurde zur Hauptrepräsentantin des »bösen Konservatismus« erklärt und zur Zielscheibe der Kritik und Verfolgung gemacht. Ihre Tätigkeit wurde behindert, ihre Institutionen enteignet und ihre Organisation zerschlagen. Der Parteistaat bemühte sich, sie von allen Schichten der Gesellschaft zu isolieren. Viele Menschen gewannen ihre Kenntnisse über sie aus zweiter Hand, nämlich aus der offiziellen Propaganda. Vielleicht hatte die Kirche schon immer einen sonderbaren und mystischen Zug, welcher sie aus dem Alltag und aus der Unmittelbarkeit der Menschen heraushob. Der Kommunismus vermochte er allerdings, die Distanz zur Kirche für einen großen Teil der Gesellschaft wesentlich zu vergrößern.

177

Die Wende vergrößerte die Konfusion in der Kirchenfrage. Manche, auch das Kirchengesetz in Ungarn, halten die Kirche schlicht für eine große, gemeinnützige, öffentliche Institution. Für andere wiederum war und ist sie lediglich die Privatorganisation und die Institution einer begrenzten Sondergruppe, nämlich der Gläubigen. Sekten, Freikirchen und Vereinigungen mit pseudoreligiösen Bekenntnissen machen große Anstrengungen, um sich als Kirchen anerkennen zu lassen, um somit des symbolischen Kapitals, der sich aus der Bezeichnung Kirche ergibt, teilhaftig zu werden. Diese Absicht entspricht auch den Bestrebungen jener – vor allem in den liberalen und sozialistischen Parteien Ungarns –, die auf diese Weise, durch die sprachliche und symbolische Aufwertung beliebiger ideologischer Gruppierungen, die relative Bedeutung der christlichen Tradition und der historischen Großkirchen zu mindern hoffen.

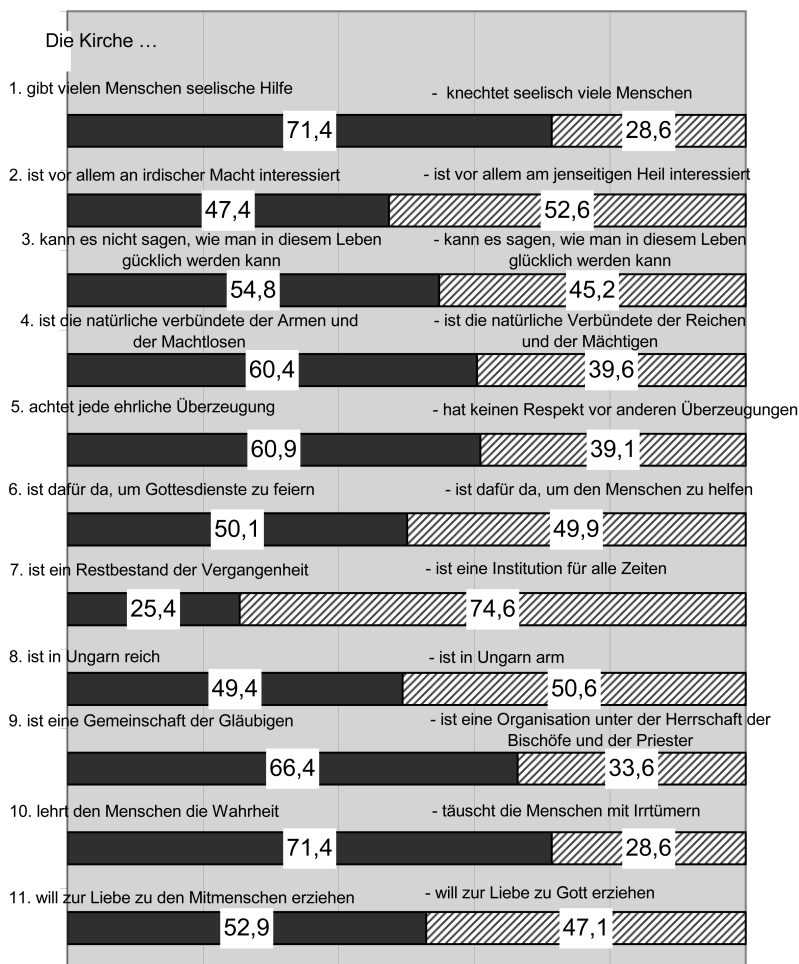
Unterschiedliche Meinungen prallen in den Fragen aufeinander, was die Kirche für die Gesellschaft sei, welche Verantwortung der Staat für ihr Wohlbefinden trage, was der Staat von ihr erwarten dürfe, wo er ihre Autonomie schweigend akzeptieren solle usw. Die Kirche, die jetzt eine politische und institutionelle Bedeutung hat, ist eine andere als jene der Verfolgungszeit. Sie ist freilich mit der Karikatur der Kirche in der kommunistischen Propaganda noch weniger identisch. Es steht jedoch offen, was von der Kirche zu halten sei. Eine der spannenden Fragen besteht darin, welche Vorstellungen die Menschen selbst, innerhalb und außerhalb der Kirche, von der Kirche haben.





ABBILDUNG 21: Die Beurteilung der Kirche in elf Fragenpaaren. Die Anteile der Akzeptanz der einen oder der anderen Alternative (in %).

178



Quelle: AUFBRUCH 1998

Die Mehrheit der Gesellschaft schenkt eindeutig der Kirche ihre Sympathien (Abb. 21). Diese gibt den Tenor der Meinungen an. Innerhalb dieses Rahmens gibt es aber in konkreten Fragen und bei bestimmten Gruppen deutliche Distanzierungen von der Kirche. Die drei wichtigsten positiven Urteile bestehen darin, dass die Kirche eine Institution für alle Zeiten sei, dass sie vielen Menschen seelische Hilfe gebe und dass sie die Menschen die Wahrheit lehre. Die Kritik bleibt in allen Fragen hinter der positiven





Würdigung zurück. Sie ist nichtsdestoweniger bei beachtlich großen Gruppen vorhanden. Sie bezieht sich vor allem auf den Reichtum der Kirche, auf ihre Machtinteressen und darauf, dass sie nicht sagen könne, wie man in diesem Leben glücklich werden kann.

Akademiker, darunter besonders solche mit Universitätsabschluss, behaupten weit überdurchschnittlich, dass die Kirche an irdischer Macht interessiert sei, keinen Respekt vor anderen Überzeugungen habe und die Menschen mit Irrtümern täusche. Die Kirchenkritik der Schicht der Abiturienten bzw. der Menschen mit einer mittleren Bildung konzentriert sich auf den Reichtum der Kirche und darauf, dass sie die natürliche Verbündete der Reichen und Mächtigen sei.

Über die einzelnen Punkte hinaus lassen sich auch allgemeine Trends im Kirchenverständnis nachweisen. Wenn man nach dem wichtigsten gemeinsamen Nenner der genannten Aussagepaare sucht, findet man einen relativ wichtigen Hintergrundfaktor der Beurteilung der Kirche, mit dem etwa ein Drittel (37 %) der Vielfalt der Antworten erklärt werden kann. Dieser Faktor wird vor allem durch die folgenden Aussagen bestimmt (wobei freilich die Gegenpole gleichfalls eine gewichtige Rolle spielen):

- Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Gläubigen (und nicht eine Organisation unter der Herrschaft der Bischöfe und Priester).
- Die Kirche lehrt die Menschen die Wahrheit (und täuscht sie nicht mit Irrtümern).
- Die Kirche achtet jede ehrliche Überzeugung (und hat Respekt vor anderen Überzeugungen).
- Die Kirche gibt vielen Menschen seelische Hilfe (und knechtet sie nicht).
- Die Kirche ist die natürliche Verbündete der Armen und der Machtlosen (nicht aber die der Reichen und der Mächtigen).
- Die Kirche will zur Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen erziehen.

Offensichtlich enthalten die zur Bezeichnung verwendeten Eigenschaften eine hohe wertende Ladung. Die positive Wertung ist besonders stark bei nach eigener Erklärung »ganz besonders religiösen« Menschen. Sie nimmt mit der Religiosität ab und erreicht die niedrigsten Werte bei den »ganz besonders nicht-religiösen« Menschen.

Die Spanne der Meinungen kann im Weiteren zur Messung der (relativen) Positionen verschiedener sozialer Gruppen verwendet werden. Als Maßstab kann der Einfachheit halber die Prozenteinteilung gebraucht werden. Auf dem so geschaffenen Koordinatensystem stellen die »ganz

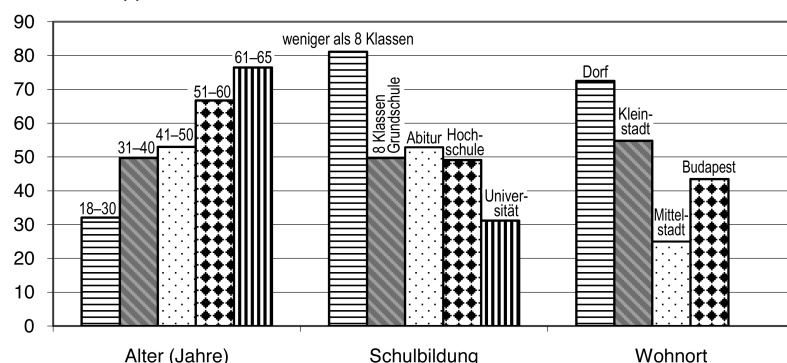




besonders nicht-religiösen« Menschen den Nullpunkt, die »ganz besonders religiösen« den Punkt 100 dar. Die Positionen der »einigermaßen Nicht-Religiösen«, der »weder Religiösen noch Nicht-Religiösen« und der »einigermaßen Religiösen« liegen bei 28, 32 bzw. 73.

Die positive Kirchenbeurteilung steigt mit dem Alter an, steht aber in umgekehrtem Verhältnis zum Bildungsniveau und zu der Größe des Wohnortes (Abb. 22). Unter jüngeren und höher gebildeten Menschen sowie unter Städtern wird die Kirche mit weniger Sympathie angesehen als unter älteren, weniger gebildeten und auf dem Land lebenden Menschen.

ABBILDUNG 22: Die relativen Positionen der »Kirchenbeurteilung« – in verschiedenen sozialen Gruppen und Milieus (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

(a) Verschiebungen des Prestiges der Kirche

Einer der Vorboten der Wende bestand im »unerklärlich« wachsenden Ansehen der Kirchen in Ungarn. Das abnehmende Vertrauen in die »offiziellen« politischen Institutionen und das zunehmende Ansehen der Kirchen wurde bereits in einem seit 1985 geführten Zeitvergleich aufgedeckt (Bruszt 1989, Bruszt, Simon 1990, Hankiss 1990). Für einige Jahre wurden fast grenzenlose soziale und politische Hoffnungen in die Kirchen gesetzt (Tab. 25).

Nach dem Abklingen der ersten Euphorie, nach 1993, wiesen ähnliche Untersuchungen ein Nachlassen des Prestiges der Kirchen nach (Vásárhelyi 1995). Diese Befunde werden bestärkt durch Erhebungen, die bis in die Gegenwart reichen. Das Ausmaß des Prestigerückgangs betrug zwischen 1991 und 1994 15 % und zwischen 1991 und 1998 24 %, jeweils vom früheren Stand aus gerechnet.



TABELLE 25: Die Zufriedenheit mit öffentlichen gesellschaftlichen Institutionen und Bereichen zwischen 1985 und 1998 – Summe der »völlig zufrieden« und »sehr zufrieden« Antworten (in %).

	»Wie zufrieden sind Sie mit der Tätigkeit der besagten Institutionen?« (Bruszt 1990)			»Wie weit haben diese Institutionen in den vergangenen Jahren dem Wohl der Menschen gedient?«		»Wie weit vertrauen Sie dem.../der.../den...?« ²⁷	
Zeitpunkt:	1985	März 89	Nov. 89	1991 (Tomka 1997)	1994 (Vásárhelyi 1995:143)	1991	1998
Regierung	86%	50%	45%	56%	52%	–	–
Parteien der Regierungskoalition	66%	19%	–	57%	53%	–	–
Oppositionelle Parteien	–	21%	27%	62%	61%	–	–
Gewerkschaften	49%	24%	21%	54%	53%	–	–
Gemeinderäte	52%	30%	26%	–	62%	–	–
Parlament	81%	49%	48%	60%	53%	15%	20%
Kirchen und religiöse Organisationen	53%	54%	61%	72%	61%	47%	36%
Wirtschaft	–	–	–	–	–	20%	20%
Gerichte und das Rechtssystem	–	–	–	–	–	42%	33%
Schulen und das Bildungssystem	–	–	–	–	–	50%	55%

Quelle: AUFBRUCH 1998

Kirchenkritiker wiesen schadenfroh auf den Rückgang hin und sprachen von »Kirchenmüdigkeit« und von der Unzufriedenheit der Menschen mit dem Verhalten der Kirchen nach der Wende (Vásárhelyi 1995: 143, 150). Sie haben nur zum Teil Recht. Die Kirchen behielten auch weiterhin eine beachtliche Popularität und gehören auch heute zu den am höchsten bewerteten öffentlichen Institutionen. Zu einem gewissen Teil scheint deshalb jene Deutung berechtigt zu sein, die die Prestigezunahme zur Wendezeit für unnatürlich und überzogen, eventuell sogar für ein Artefakt hält. Diese Erklärung geht von einer vorübergehenden, die Wendezeit charakterisierenden und nur durch die Dramatik der Situation erklärbaren Funktionsübertragung an die Kirchen aus, und versteht das spätere Nachlassen der übersteigerten Erwartungen lediglich als eine Rückkehr zur Normalität.

27| Bislang unveröffentlichte Daten des International Social Survey Programme (ISSP).



An die Stelle des beinahe völligen Vertrauensverlustes trat die Hoffnung auf eine neue Ordnung und das Vertrauen in die postkommunistischen Institutionen und Verhältnisse. Eine letzte Zufluchtstätte in Vertreterfunktion für alle anderen Institutionen wird schlicht nicht mehr benötigt. Es soll weiterhin vor Augen gehalten werden, dass das Prestige der öffentlichen sozialen Institutionen in Relation zum durchschnittlichen Prestige solcher Institutionen gemessen wird. Der Prestigeabfall mehrerer oder gar aller politischer Institutionen hebt die relative Einschätzung der restlichen Institutionen, in unserem Fall der Kirche, auch dann an, wenn sie genauso gut oder schlecht angesehen werden wie zuvor. Die ausgewiesene Entwicklung der Wendezeit scheint jedenfalls keine ungarische Besonderheit zu sein. Der gleiche Pendelschlag konnte auch in anderen Ländern der Region beobachtet werden.²⁸

(b) Kompetenzzuweisung an die Kirche

Allgemein kann man davon ausgehen, dass die Autorität der Kirche in Krisenzeiten zunimmt. Die Hauptphase der Krise ist aber vorbei. Heute kann darüber nachgedacht werden, welche Fähigkeiten der Kirche zu Friedenszeiten unterstellt oder zugestanden werden. Zunächst bekommt man den Eindruck, dass die Kirche vornehmlich als eine seelische Stütze verstanden wird. Ihre Fähigkeit ist besonders im moralischen Bereich groß. Wenn es aber darum geht, wo sie sich äußern soll, rangieren nicht Fragen des Privatlebens, sondern soziale Angelegenheiten ganz vorne (Tab. 26). Nicht uninteressant ist, wie die Rolle der Kirche in persönlichen Lebensfragen und in öffentlichen Belangen in verschiedenen Bildungsschichten behandelt wird. In Fragen des persönlichen Lebens wird der Kirche eine hohe Kompetenz zugestanden, aber etwas weniger Menschen wünschen eine Stellungnahme der Kirche. Überraschend ist das Ergebnis bei den öffentlichen Anliegen. Nur etwa ein Viertel der Gesellschaft meint, dass die Kirche auf solche Fragen eine Antwort geben könnte, doch die Hälfte der Bürger wünscht ein Wort der Kirchen.

Im Sommer 1996, ein knappes Jahr vor dem Erscheinen eines ähnlichen deutschen Dokuments (*Für eine Zukunft* 1997), zog die ungarische katholi-

28 | Über die »Stellvertreterfunktion« der Kirche in Polen, vgl. die Ausführungen von Edmund Wnuk-Lipinski in *Tygodnik Powszechny* (5. Januar 1997), zitiert bei: *Grycz* 1997.





sche Bischofskonferenz in einem umfangreichen Hirtenbrief (*Igazságosabb* 1996) Bilanz über Staat und Gesellschaft. Dieser war die erste umfassende gesellschaftliche und politische Situationsanalyse und Lagebeurteilung in der ungarischen Öffentlichkeit überhaupt. Kein Wissenschaftler, keine Partei, keine Regierung und keine sonstige Organisation hatte zuvor etwas Ähnliches gewagt. Diese Tatsache verlieh dem Brief einen außergewöhnlichen Stellenwert. Er setzte mit Erfolg das Recht der Kirche durch, als Mahnerin in der Gesellschaft präsent zu sein. Der Hirtenbrief wurde kritisch gegenüber Staat und Gesellschaft formuliert. Die sozialen und kulturellen Verhältnisse und manche Ereignisse des politischen Wandels wurden von ihm als besorgniserregend beurteilt. Er forderte die Rechte des Menschen, die Solidarität mit den Schwachen und Moralität in öffentlichen Fragen ein. Die Bischöfe und die Autoren des Hirtenbriefes meinten, in der Entwicklung der Gesellschaft an einem Punkt angekommen zu sein, an dem die Kirche nicht schweigen dürfe, auch wenn sie damit Konflikte riskiere. Umso größer war die Überraschung über das positive Echo (*Argejő* 1996).

183

Die Aufforderung zu einem gesellschaftlichen Dialog wurde genauso aufgegriffen wie die Erinnerung an die moralische Komponente der Wirtschaft und der Politik. Nicht zuletzt wurde in der anschließenden öffentlichen Debatte die katholische Kirche als vollwertige Partnerin in der Erörterung wichtiger gesellschaftlicher Fragen akzeptiert. Der Sozialhirtenbrief führte auch in anderer Hinsicht zu einer konstruktiven Auseinandersetzung (*Nacke* 1997). In Ungarn wurde er einerseits zur Absichtserklärung der Kirche zum expliziten sozialen und öffentlichen Engagement, andererseits zum Dokument dafür, dass diese Rolle von der Gesellschaft und von allen wichtigen politischen Kräften willkommen geheißen wurde.

Je älter die Gruppen sind, desto höher ist der Anteil derer, die der Kirche in persönlichen wie auch in gesellschaftlichen Fragen Fähigkeiten und die Zuständigkeit zuschreiben. Dagegen ist die Rolle der Bildung in dieser Frage überraschend. Es sind die Menschen mit der niedrigsten (weniger als acht Jahre Schulbildung) und mit der höchsten Bildung (Universität), die der Kirche höhere Kompetenzen zuschreiben. Die Schichten mit einer Grundschul- oder Oberschulbildung, die die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, zeigen sich reservierter.





TABELLE 26: Anteile der Gesellschaft, die in verschiedenen Fragen die Kirche für kompetent halten bzw. ihr Wort erwarten (in %).

»Glauben Sie, dass die katholische Kirche im allgemeinen eine Antwort geben kann auf...?«	Zustimmende Antworten
... moralische Probleme und Nöte des Einzelnen	52 %
... Probleme des Familienlebens	39 %
... Fragen nach dem Sinn des Lebens	50 %
... aktuelle soziale Probleme unseres Landes	17 %
... die Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung	16 %
»Finden Sie es angebracht, wenn sich die katholische Kirche zu folgenden Themen äußert?«	
Arbeitslosigkeit	54 %
Abtreibung	42 %
Außereheliche Beziehungen	37 %
wachsende soziale Differenzen	57 %
Situation der Roma	47 %
die Politik der Regierung	36 %
Stil und Inhalt der Medien	37 %

Quelle: AUFBRUCH 1998

Am ehesten überzeugt, sowohl von der Kompetenz als auch von der Notwendigkeit kirchlicher Stellungnahmen, sind also die am wenigsten und die am höchsten Gebildeten. Und in allen Bildungskategorien kann die gleiche Erkenntnis erzielt werden. In Anliegen des individuellen Lebens wird der Kirche zwar eine Kompetenz, aber weniger Handlungsbedarf zugeschrieben. In öffentlichen Anliegen ist der Anteil jener Menschen, die die Kirche für kompetent halten, wesentlich kleiner und beträgt nur etwa ein Viertel in den einzelnen Bildungsschichten. Der Anteil jener Menschen aber, die eine Äußerung der Kirche wünschen, ist dagegen in den einzelnen Kategorien jeweils etwa doppelt so hoch. Das Fazit der öffentlichen Meinung ist eindeutig und fällt ganz klar anders aus, als von liberalen Oberschichten erwartet: die Kirche soll sich mehr in öffentlichen, sozialen und politischen Fragen äußern (Abb. 23).

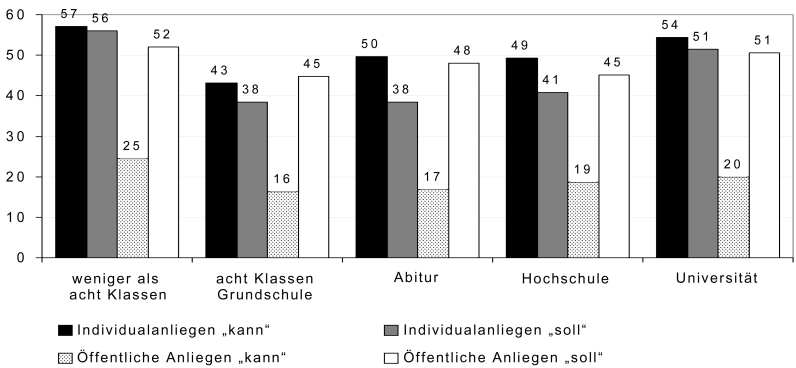
Eine weitere bemerkenswerte Tatsache betrifft das Verhältnis der der Kirche zugeschriebenen Kompetenz und der Erwartung, dass sich die Kirche öffentlich äußere. Sofern es um persönliche Anliegen geht, ist die ungarische Bevölkerung, wie gezeigt wurde, zu einem relativ hohen Anteil überzeugt, dass die Kirche Lösungen bieten kann. In der Frage nach Äußerungen der Kirche dazu sind die Menschen aber zurückhaltender. Die Zahl



der Menschen, die das Wort der Kirche wünschen, ist kleiner als die, die von ihrer Problemlösungskapazität überzeugt sind.

Bei öffentlichen Anliegen ist es genau umgekehrt. Nur eine Minderheit ist der Meinung, dass die katholische Kirche hierzu Lösungen anbieten könne. Eine wesentlich größere Gruppe erwartet aber, dass die katholische Kirche sich zu Wort meldet. Nimmt man zur Kenntnis, dass etwa die Hälfte der Gesellschaft den Wunsch hat, dass sich die Kirche in Anliegen von öffentlichem Belang zu Wort melde, so ist die These schwer aufrecht zu erhalten, dass die Menschen eine apolitische oder gar aus der Öffentlichkeit zurückgezogene Kirche wünschen.

ABBILDUNG 23: Durchschnittliche Kompetenzzuweisung an die katholische Kirche in Individualanliegen und in öffentlichen Anliegen – in verschiedenen Bildungskategorien (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

(c) Erwartungen an die Kirche

Die begriffliche Klärung der Vorstellungen über die Kirchen hat mindestens zwei Erwartungen deutlich gemacht. Die Kirche sei eine Gemeinschaft und biete Hilfe für die Notdürftigen. Als Gemeinschaft solle sie zur Liebe zu den Mitmenschen erziehen. Eine profane Funktion der Religion ist der Erwerb und die Pflege von Bindungen und die Erziehung zu sozialer Verantwortung (Tab. 27). In der modernen und pluralistischen Gesellschaft kann die Kirche ihren Platz und ihre Bedeutung als Teil und als Trägerin der Zivilgesellschaft behaupten. Casanova spricht in diesem Zusammenhang geradezu von einer ›Entprivatisierung‹ der modernen Religion (Casanova 1994,



Shanks 1995). Der Kommunismus hinterließ eine extrem zerrüttete und atomisierte Gesellschaft. Ein Angebot kooperationsbereiter und noch dazu nicht ausschließlich von Selbstinteressen geleiteter Gemeinschaften ist daher der wichtigste Beitrag, der in dieser Situation zur Regeneration der Gesellschaft überhaupt geleistet werden kann.

TABELLE 27: Die öffentliche Meinung über die gegenwärtige und über die für die Zukunft erwünschte Rolle der Kirchen in der Erledigung verschiedener öffentlicher Aufgaben (in %).

Zeitpunkt	1995 (Tomka 1997: 129)		1997 (Katholische Bischofskonferenz)		1995 in % von 1997	
	spielt eine Hauptrolle	sollte eine Hauptrolle spielen	spielt eine Hauptrolle	sollte eine Hauptrolle spielen	spielt eine Hauptrolle	sollte eine Hauptrolle spielen
Kindergarten	0%	2%	1%	4%	...	211
Grundschulbildung	1%	3%	2%	4%	...	150
Mittlere Bildung	1%	3%	2%	4%	...	140
Hochschulbildung	1%	2%	1%	3%	...	...
Altenpflege zu Hause	8%	14%	9%	16%	111	114
Altenpflege im Heim	5%	10%	10%	18%	213	190
Schwangeren- beratung	1%	3%	2%	4%	...	156
Armenpflege	14%	10%	19%	20%	128	196
Flüchtlingshilfe	11%	9%	14%	18%	127	197
Krankenpflege im Krankenhaus	2%	6%	2%	11%	...	193
Familienberatung	7%	7%	6%	13%	186	175
Organisation der Zivilgemeinde	2%	2%	3%	2%	...	112
Umweltschutz	0%	1%	1%	2%	...	189
Pflege von Alkohol- und Drogenabhängigen	7%	8%	8%	15%	123	201

Quelle: Erhebungen des Medienbüros der Katholischen Bischofskonferenz (N1995 = 1000, N1997 = 1000)

Neben der eben genannten besteht eine zweite Erwartung, nämlich die an die Sozialleistungen der Kirchen. Die Frage »Wer erledigt gegenwärtig die nachfolgenden öffentlichen Aufgaben: der Staat, individuelle oder gesellschaftliche Initiativen oder die Kirchen?« – war Gegenstand empirischer Forschungsprojekte Ende 1995 und erneut Ende 1997. Nach den besser





fundierten Daten von 1995 wurde die kirchliche Präsenz von vielen nicht zuletzt in der Versorgung der Armen (59 %), der Flüchtlinge (56 %), der alten Menschen (45 %), im Bildungsbereich (50 %), in der Konfliktberatung (35 %), in der Krankenpflege (26 %) usw. wahrgenommen (*Tomka 1997: 129*). Noch mehr Menschen erklärten und erklären diese Tätigkeiten auch für die Zukunft zu kirchlichen Aufgaben.

Besonders aussagekräftig ist die Vorstellung darüber, in welchen Bereichen die Kirchen gegenwärtig die Hauptlast tragen und vor allem welche Bereiche ihrer Zuständigkeit unterstellt werden sollten. Ein großer Teil der Gesellschaft meint, dass in der Alten-, Armen- und Flüchtlingspflege gegenwärtig die Kirchen die Hauptrolle tragen und sie diese auch weiterhin tragen sollten. Etwas weniger, doch noch immer viele Menschen, wollen auch in der Pflege von Alkohol- und Drogenabhängigen und in der Familienberatung eine stärkere kirchliche Beteiligung sehen. Viele Menschen halten die Kirche gegenwärtig für eine Institution für soziale Dienstleistungen und wollen diese ihre Funktion auch für die Zukunft gewahrt wissen.

Nicht weniger wichtig ist die dritte Erwartung. Die Kirche soll Moral lehren, sie vertreten und Werte hochhalten. Die binnenkirchliche Komponente dieses Wunsches soll uns hier nicht beschäftigen. Umso interessanter ist, wieweit die Gesellschaft der Kirche in Fragen der Moral im Privatleben und in öffentlichen Belangen Kompetenzen zugesteht und in welchen Fragen sie das Wort der Kirche hören will. Eine erste Antwort hat eine Studie bereits kurz nach der Wende bekannt gegeben. Demnach wurde die öffentliche Teilnahme der Kirche in Fragen der Moral, in der Minderung sozialer Probleme sowie in der Behandlung kultureller Fragen von einer beachtlichen Mehrheit (jeweils von 71, 70 bzw. 60 %) erwünscht. Ihre Teilnahme an der Behandlung und Lösung politischer Probleme befürwortete aber nur weniger als jeder vierte Ungar (23 %) (*Argejő 1996*).

Die Beziehung zwischen Religion und Politik ist ein allgemein umstrittener Bereich. Viele Daten belegen, dass die Mehrheit der Bevölkerung eine direkte politische Beteiligung der Kirchen, die Beeinflussung der Wahlen oder der Regierungsentscheidungen ablehnt. So war es unmittelbar nach der Wende und noch mehr ist es heute so (Tab. 28). Diese Verteilung der Meinungen passt in ein einheitliches internationales Bild. Die Erwartung lautet: kein politischer Einfluss der großen Kirchen. Die Menschen haben in Ungarn eine wenig klare Vorstellung davon, welchen politischen Einfluss





die großen Kirchen in Wirklichkeit haben. Die Antworten kommen eher zufällig, die möglichen Positionen sind fast gleichmäßig gestreut vertreten. Eine relativ schwache Mehrheit (45 %) neigt zu der Position, dass die großen Kirchen keinen politischen Einfluss hätten. Im Gegensatz dazu vertritt ein Drittel (32 %) der Gesellschaft eine gegenteilige Meinung.²⁹ Erwartung und Wirklichkeitsperzeption weisen in die gleiche Richtung. Sie sind trotzdem nicht spannungsfrei. Selbst der geringe politische Einfluss, der bei den Kirchen angenommen wird, wird als mehr als erwünscht empfunden.

TABELLE 28: Zustimmungen zu bzw. Ablehnungen einer direkten politischen Rolle religiöser Führer – 1991 und 1998 (in %).

		stimmt völlig zu	stimmt größ- tenteils zu	stimmt teils zu, teils aber nicht	stimmt größ- tenteils nicht zu	Stimmt gar nicht zu	insge- samt
Religiöse Führer sollten die Menschen nicht darin beeinflussen, wie sie bei den Wahlen abstimmen sollen	1991	17%	51%	16%	7%	9%	100%
	1998	51%	32%	10%	6%	2%	100%
Religiöse Führer sollten die Regierungsentscheidungen nicht beeinflussen	1991	41%	20%	25%	7%	7%	100%
	1998	42%	32%	15%	9%	2%	100%

Quelle: Ungarische Daten des International Social Survey Programme (ISSP) 1991 und 1998

Die in den Zahlen sprechende Unzufriedenheit ergibt sich aus den eigenen Maßstäben und Erwartungen, weniger aus der Beurteilung der tatsächlichen Situation. Die Unzufriedenheit ist in verschiedenen Gruppen unterschiedlich stark. Sie ist aber gemäßigter selbst bei religiösen Menschen vorhanden. Bei nicht religiösen Menschen ist sie wesentlich größer. Menschen mit einer niedrigeren Bildung opponieren gegen die politische Rolle der Kirche etwas weniger als die höher Gebildeten. Auf der anderen Seite unterstellen sie stärker die Existenz einer solchen Rolle als die mehr Gebildeten. Aus der Gegenüberstellung der Erwartungen und der Wirklichkeitsbeurteilung ergibt sich bei den höher Gebildeten eine größere Differenz, also ein stärkeres Gefühl, dass die Kirchen einen politischen Einfluss hätten, der ihnen nicht zustünde (Abb. 24).

29 | Daten der Studie »Religious and Moral Pluralism« (RAMP).



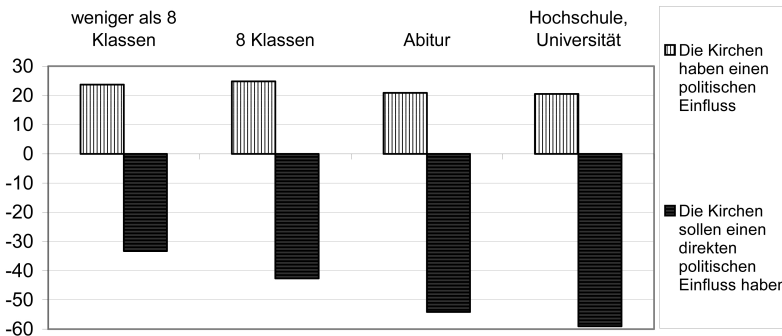


Eine Unklarheit besteht darin, was Politik sei. Im Parteistaat war alles Politik und alles der alleinigen Zuständigkeit des Staates unterstellt. Über diese grundsätzliche Regelung hinaus sind Religion und Kirchen als angeblich nicht zuständige Größen nochmals ausdrücklich aus der öffentlichen Sphäre verwiesen worden. Der autoritäre Zentralismus berief sich nur allzu gern auf die Maxime, dass Religion Privatsache sei.

Sofern es um jene Fähigkeiten geht, die von der Öffentlichkeit der Kirche unterstellt werden, scheint die Kirche in der Tat eher im Privatleben für kompetent angesehen zu werden. Wenn es aber darum geht, wo man das Wort der Kirche erwartet, so sind die Erwartungen in manchen Fragen des Privatlebens zurückhaltender, der Wunsch nach öffentlicher Präsenz und nach Stellungnahmen in öffentlichen Anliegen stärker.

189

Abbildung 24: Das Übergewicht der Befürworter (Negativwerte: Ablehner) eines politischen Einflusses der (großen) Kirchen und die Mehrheit jener, die so einen Einfluss für existent halten (in %).



Quelle: Religious and Moral Pluralism (RAMP) (N = 1000)

(d) Die Zufriedenheit/Unzufriedenheit mit der katholischen Kirche

Unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Kommunismus war es nahezu unmöglich, gegen Hauptleidtragende wie die Kirchen zu argumentieren. Heute können dagegen bei einer offenen gesellschaftlichen und auch weltanschaulichen Auseinandersetzung kritische Worte gegen sie laut werden. Vielleicht sind sie selbst daran schuld. Sicherlich gibt es aber auch Menschen, die die Kirchen als ihren eigenen Interessen nicht dienlich





empfinden. Der Zuwachs der konfessionellen Institutionen provoziert gleichfalls Neid und Kritik in bestimmten Teilen der Gesellschaft. Die Übernahme einer öffentlichen Rolle zieht unweigerlich Konkurrenzängste und Gegnerschaften nach sich. Vehemente Kirchenkritik einiger prominenter Politiker und auch Angriffe auf die Kirchen und den Vatikan wecken alte Vorurteile und vermögen es, einen Teil der Anhänger der sozialistischen und liberalen Parteien zu mobilisieren. Die Medien greifen solche Themen gerne auf, wobei sie mehrheitlich gegen die Großkirchen eingestellt sind.

TABELLE 29: Die Beurteilung der Macht der Kirchen und der religiösen Organisationen in den Jahren 1991 und 1998 (in %).

Die Kirchen und religiösen Organisationen haben:	1991	1998	Differenz zwischen 1991 und 1998
viel zu viel Macht	3,8%	3,9%	+ 0,1
zu viel Macht	10,0%	20,9%	+ 10,9
gerade das richtige Ausmaß an Macht	52,3%	52,5%	+ 0,2
zu wenig Macht	31,2%	21,8%	- 9,6
viel zu wenig Macht	2,7%	0,9%	- 1,8
insgesamt	100,0%	100,0%	

Quelle: International Social Survey Programme (ISSP) 1991 (N = 1000) und ISSP 1998 (N = 984)

Die Hälfte aller Befragten meinte 1991 wie auch 1998, dass die Kirchen – und die religiösen Organisationen – gerade das richtige Ausmaß an Macht hätten. 1991 hielten aber mehr Menschen die Macht der Kirchen für zu gering als für zu groß. Gegenwärtig sind die Kräfteverhältnisse ausgewogener, wobei ein deutlicher Anstieg der Anzahl derer erfolgte, die die Macht der Kirchen für zu groß halten (Tab. 29).

Hinter der Fassade der Ausgewogenheit verbirgt sich jedoch viel Widersprüchliches. Dies kann an der Beurteilung der in Ungarn zahlenmäßig stärksten Kirche, der katholischen, beobachtet werden. Die Mehrheit der Gesellschaft ist mit ihr weder zufrieden noch unzufrieden, oder in dieser Hinsicht ganz und gar uninteressiert. Unter jenen aber, die eine Position beziehen, sind die mit der katholischen Kirche Zufriedenen mehr als doppelt so zahlreich wie die Unzufriedenen. Aufgrund einer ersten Bilanz könnte man hinsichtlich der Stimmung gegenüber der katholischen Kirche von einer desinteressierten, doch überwiegend zufriedenen Haltung sprechen (Tab. 30).



TABELLE 30: »Wenn Sie das Verhalten der katholischen Kirche in den vergangenen sieben bis acht Jahren bedenken, sind Sie damit ...?« (in %)

äußerst unzufrieden	3 %
unzufrieden	7 %
weder unzufrieden noch zufrieden	52 %
zufrieden	23 %
vollkommen zufrieden	2 %
bin uninteressiert, »weiß nicht«	13 %
insgesamt	100 %

Quelle: AUFBRUCH 1998

Durch den Blick auf die Medienlandschaft erhält man gelegentlich einen anderen Eindruck. Dass es dabei nicht nur um Manipulation der »bösen Journalisten« geht, kann am besten durch eine genauere Analyse der Zufriedenheit und Unzufriedenheit beleuchtet werden. Sieht man einmal von den Meinungslosen ab, sind die Zufriedenen in allen Siedlungskategorien und in allen Altersgruppen in der Mehrheit. Diese Mehrheiten sind allerdings unterschiedlich groß. In Provinzstädten sind die Zufriedenen andert-halbmal, in Budapest zweimal und in den Dörfern dreimal so zahlreich vertreten wie die mit der katholischen Kirche Unzufriedenen. In den ver-schiedenen Altersgruppen fallen die 18- bis 30-Jährigen sowohl mit ihrem Desinteresse (70 %), als auch mit einer relativ hohen Unzufriedenheit (10 %) auf. Die Überzahl der Zufriedenen ist in dieser Altersgruppe nur halb so groß wie bei den über 30-Jährigen. Die Kerngruppe der Unzufriedenen liegt jedoch anderswo: In den Gruppen jener, die ein Universitätsdiplom haben, führende und akademische Positionen besitzen oder selbständige Unter-nehmer sind, sind die mit der katholischen Kirche Unzufriedenen zahlrei-cher als die Zufriedenen (bei einer hohen Rate der Meinungslosen). Verein-facht gesagt: Die gegenwärtige Oberschicht der Gesellschaft Ungarns ist mit der katholischen Kirche eher unzufrieden. Die altersbezogenen Daten lassen gleichfalls keine für die Kirche günstige Entwicklung prognostizie-ren.

4.4.2. Konfessionelle Einrichtungen

Der Anteil konfessioneller Schulen betrug im Jahr 2004 5,7 % aller Schulen. Dieser Anteil wird in absehbarer Zeit, wenn jene Schulen, die jetzt mit

einigen Klassen begonnen haben, alle Schulstufen führen werden, bei 7 bis 8 % liegen. Der gegenwärtigen Nachfrage nach geurteilt könnte der Anteil konfessioneller Bildungseinrichtungen auf 12 bis 14 % ansteigen. Nimmt man die unverbindliche gesellschaftliche Befürwortung als Grundlage (Tab. 31), so könnte diese Zahl noch höher werden. Ein größerer Anteil der älteren als der jüngeren Menschen wünscht konfessionelle Einrichtungen. Die Befürwortung kirchlicher Kindergärten, Schulen, Altersheime und vermutlich noch anderer Institutionen ist aber selbst in den jüngeren Jahrgängen mehr als doppelt so hoch, als die Kirchen Kapazität aufweisen können.

TABELLE 31: Der Anteil jener, die die gegenwärtige Zahl konfessioneller Einrichtungen für zu niedrig halten (in %).

Alter (Jahr)	18–30	31–40	41–50	51–60	61–65	alle
Kindergärten	44 %	53 %	58 %	60 %	65 %	53 %
Schulen	33 %	42 %	45 %	47 %	62 %	45 %
Altersheime	67 %	68 %	75 %	78 %	74 %	72 %

Quelle: AUFBRUCH 1998 – in verschiedenen Altersgruppen

Die Wiedererrichtung eines Netzwerkes konfessioneller Einrichtungen entspricht dem gesellschaftlichen Bedarf und den Vorstellungen der Christen wie auch der Amtskirche. Sie trägt aber auch die Gefahr einer kirchlichen Absonderung und Gettoisierung in sich, deren negative Konsequenzen aus westeuropäischer Erfahrung nur allzu gut bekannt sind (*Gabriel, Kaufmann 1980*). Darüber hinaus ist es mehr als fraglich, ob die beabsichtigte soziale Absonderung in der modernen, mobilen Gesellschaft und in der Medienkultur überhaupt denkbar ist.

4.4.3. Bereitschaft zur Mitfinanzierung der Kirche

Wenn es um die Finanzierung der Kirche geht, lässt sich die Frage eines Kirchenbeitrags nicht umgehen. Er ist auch jetzt ein unverzichtbarer Teil des Kirchenbudgets. Nach allgemeiner Ansicht soll er später zu einer der tragenden Säulen werden, die den wirtschaftlichen Haushalt der Kirchen tragen. Wer zahlt aber freiwillig einen Kirchenbeitrag, und wer ist bereit, ihn auch in Zukunft zu zahlen? Eine Antwort ist aus vielen Gründen schwierig, unter anderem deshalb, weil in dieser Frage nicht so sehr Individuen, sondern eher Familien die handelnden Subjekte sind. Der Kirchen-



beitrag ist eine Familienangelegenheit. Damit ist nicht gesagt, dass alle Familienmitglieder darüber informiert sind, ob jemand aus der Familie den Kirchenbeitrag bezahlt. Die gegenwärtige Zahlpraxis der Familie ist jedenfalls nicht deckungsgleich mit der zukünftigen Zahlungsbereitschaft eines Familienmitglieds (Tab. 32).

TABELLE 32: Die Anteile jener Familien, die gegenwärtig einen Kirchenbeitrag zahlen, und jener Individuen, die, falls es zum Erhalt der Kirche notwendig wäre, in der Zukunft bereit wären, einen regelmäßigen Kirchenbeitrag zu zahlen (in %).

Jemand aus der Familie hat im vergangenen Jahr den freiwilligen Kirchenbeitrag gezahlt	befragte Person würde zahlen	39%
	befragte Person würde nicht zahlen (+ Antwortverweigerung)	6%
Niemand aus der Familie hat im vergangenen Jahr einen freiwilligen Kirchenbeitrag gezahlt	befragte Person würde zahlen	12%
	befragte Person würde nicht zahlen (+ Antwortverweigerung)	41%
Weiß nicht, ob jemand aus der Familie einen Kirchenbeitrag gezahlt hat (+ keine Antwort)	befragte Person würde zahlen	0%
	befragte Person würde nicht zahlen (+ Antwortverweigerung)	2%

Quelle: AUFBRUCH 1998

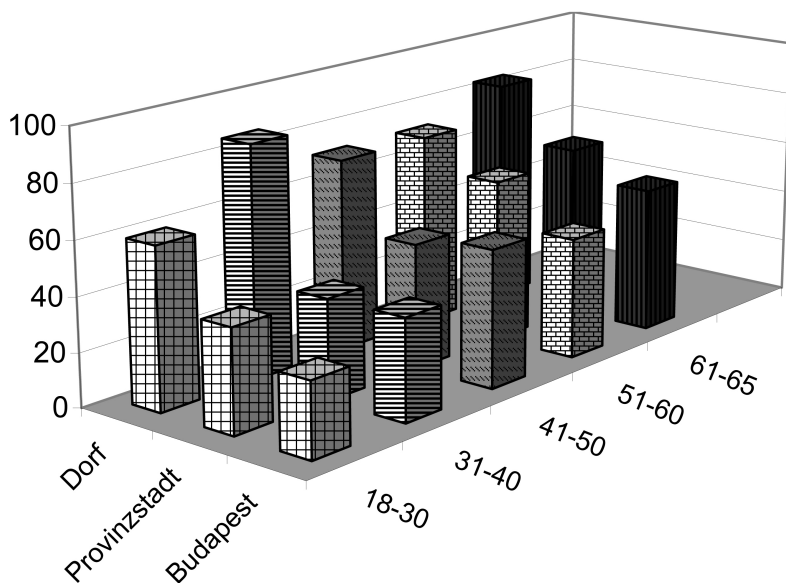
Erklärungen in Umfragen dürfen in bestimmter Hinsicht nie für bare Münze genommen werden. Erst recht nicht, wenn es um Geld geht. Bei aller methodologischen Skepsis ist es dennoch überraschend, dass die Zahl jener Menschen, die nach eigener Erklärung bereit wären, einen regelmäßigen Kirchenbeitrag zu zahlen, wenn es für den Erhalt der Kirche notwendig wäre, vier Mal höher liegt als die Zahl der gegenwärtig zahlenden Familien. Das Gefühl, einer allgemeinen Erwartung entsprechen zu müssen, oder gar eine innere Verpflichtung dazu scheint bei vielen vorhanden zu sein. Demnach können die Kirchen theoretisch mit dem Beitrag von etwa 44 bis 45 % der Familien rechnen. Für die Zukunft ließe sich dieser Anteil, vorsichtig gerechnet, auf 51 bis 52 % aufstocken. Diese Werte sind freilich nicht mehr als unverbindliche Erklärungen in einer Umfragesituation. Sie signalisieren nichtsdestoweniger eine grundsätzliche Bereitschaft. Ob die Kirchen dieses Potenzial nutzen können, kann hier nicht beurteilt werden.

Die Bereitschaft, einen Kirchenbeitrag zu zahlen, ist auf dem Dorf größer als in den Städten, unter älteren Menschen größer als bei jüngeren (Abb. 25). Dorfbewohner und die Älteren haben aber niedrigere Einkommen, womit auch bei einer Beitragszahlung kleinere Summen verbunden sind.





ABBILDUNG 25: Die Bereitschaft, einen regelmäßigen Kirchenbeitrag zu zahlen, »wenn es für den Erhalt der Kirche notwendig wäre« – in nach Alter und Wohnort unterschiedenen Gruppen (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

4.5. Die Religiosität der Ungarn innerhalb und außerhalb Ungarns

Eine interessante Frage ist nun, inwiefern der gegenwärtige Zustand historisch aus der Eigenart der ungarischen Kultur, eventuell sogar aus ethnischen Gegebenheiten oder aus der sozialen und politischen Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte erklärbar ist. Der Mangel an Langzeitstudien erschwert eine Antwort. Dafür gibt es ein Hilfsmittel. Seit 1920 lebt ein Drittel der Ungarn in benachbarten Staaten, etwa 600 000 in der Slowakei, 200 000 in der Karpatoukraine, 1,6 Millionen in Siebenbürgen/Rumänien, 500 000 in Serbien-Montenegro und kleinere Gruppen in Kroatien, Slowenien und Österreich. Durch Veränderungen der Grenzen zwischen 1938 und 1940 sind zwei Drittel dieser ethnisch-kulturell





differenten Ungarn vorübergehend wieder ungarische Staatsbürger geworden. In ihrer großen Mehrheit identifizieren sie sich stärker mit dem Ungarnland als mit jenem Staat, in welchem sie leben. Sie sehen ungarisches Fernsehen, lesen ungarischsprachige Zeitungen und Bücher, schicken, wenn sie die Möglichkeit haben, ihre Kinder in ungarische Schulen, beten ungarisch in der Kirche und in ihren Familien. (In den ethnisch ungarischen Gemeinden der Karpatoukraine zeigen sogar die Uhren für die dort Lebenden die mitteleuropäische – die »ungarische« – und nicht die sich davon mit zwei Stunden unterscheidende offizielle ukrainische Zeit an.) Mit Stichproben, welche für die in diesen Gebieten lebenden ungarischen Minderheiten repräsentativ sind, sind zwischen 1999 und 2004 eine Reihe (religions-)soziologischer Erhebungen durchgeführt worden (*Gereben, Tomka 2000, Gereben 2002*). Die Ergebnisse sind bemerkenswert und lassen Vergleiche zu.

Ungarn hat sich in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen relativ langsam entwickelt. Die Anpassung Siebenbürgens und der Karpatoukraine an rumänische bzw. tschechoslowakische Verhältnisse nach dem Ersten Weltkrieg und später an die Sowjetunion war aber für diese Gebiete ein sozioökonomischer und auch kultureller Rückfall. Die Tschechoslowakei und Jugoslawien haben in der Zwischenkriegszeit eine beachtliche Entwicklung erlebt. Die ungarische Minderheit hat aber wenig Zugang zur bürgerlichen und industriellen Entwicklung bekommen. In ihrem Lebensraum sind während des ganzen 20. Jahrhunderts quasi vormoderne Verhältnisse erhalten geblieben, mit allen Vor- und Nachteilen. Diese Differenz hat sich nach 1945 weiter verschärft. Im Gegensatz zum raschen und zum Teil verheerenden ökonomischen und sozialen Wandel in Ungarn wurden die von ethnischen Ungarn bewohnten Regionen der Nachbarländer systematisch vernachlässigt und ihrer wirtschaftlichen Kapazitäten beraubt. Die ländliche Lebensweise und die lokalen Sozialstrukturen – und mit ihnen die Kontinuität der Tradition – haben sich jedenfalls bis in unsere Tage erhalten. Das kann auch für das hohe Niveau der Religiosität ausschlaggebend sein.

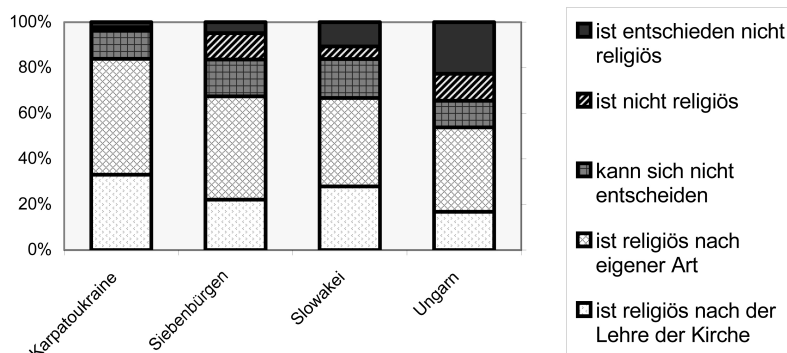
Nach 1948 sind alle hier genannten Gebiete sozialistische Staaten und Teile des Sowjetsystems geworden. Die Religion und die Kirchen wurden überall verfolgt. Offensichtlich konnten aber die Ungarn in den Nachbarländern ihren Glauben besser bewahren als jene innerhalb Ungarns. Diese Schlussfolgerung, welche sich zunächst auf die subjektive Identifikation





und Selbsteinstufung stützt (Abb. 26), kann mithilfe anderer Indikatoren weiter ausgeführt und bestätigt werden. Zwei Bereiche sollen vorrangig herangezogen werden: die Gottesfrage und die religiöse Praxis.

ABBILDUNG 26: Weltanschauliche Typen in der Erwachsenenbevölkerung Ungarns und in der erwachsenen ethnisch ungarischen Bevölkerung der Slowakei, Siebenbürgens in Rumänien und der Karpatoukraine (in %).

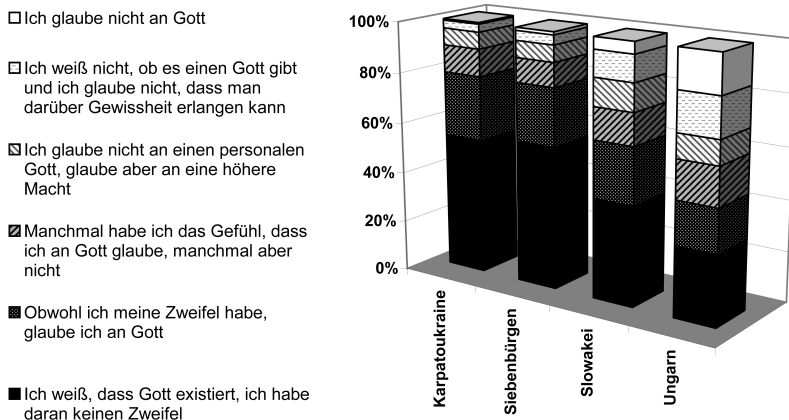


Quelle: AUFBRUCH 1998

In der Karpatoukraine sind atheistische Weltdeutungen praktisch nicht vorhanden. Auch in Siebenbürgen sind sie eine Rarität, wobei in Ungarn ein Fünftel der Menschen nicht an Gott glaubt (Abb. 27). Ein anderer Aspekt ist noch einleuchtender. Einen unbekümmert zweifelsfreien, wegen der kulturellen Selbstverständlichkeit nicht hinterfragbaren Gottesglauben besitzt jeder vierte Erwachsene im Ungarnland, aber mehr als jeder zweite Ungar in der Karpatoukraine oder in Siebenbürgen. Offensichtlich hat in Ungarn ein Kultur- und Religionswandel stattgefunden, welcher in diesem Ausmaß die anderen beiden Länder und die dort lebenden Ungarn nicht traf. Insgesamt ist der religiöse Glaube bei den Ungarn der Nachbarländer ein Mehrheitsphänomen, wogegen der religiöse Zweifel und der Unglaube eher nur Randerscheinungen sind. In Ungarn dagegen halten sich Glaube und Nichglaube die Waage. Die beiden kulturellen Atmosphären sind entsprechend grundverschieden.



ABBILDUNG 27: Die Verteilung der Erwachsenenbevölkerung Ungarns und der ethnisch ungarischen Erwachsenenbevölkerung der Slowakei, Siebenbürgens in Rumänien und der Karpatoukraine nach ihren Vorstellungen über Gott (in %).

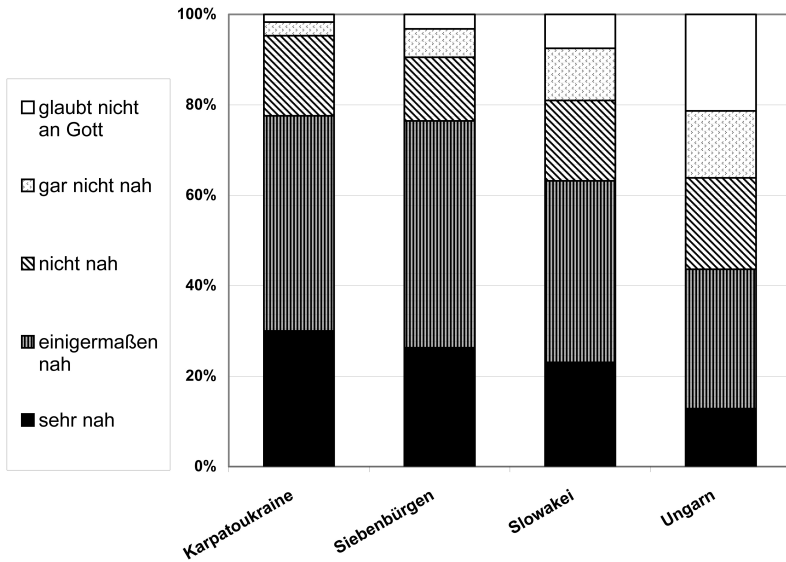


Quelle: AUFBRUCH 1998

Die Frage nach der Erfahrung Gottes, die Empfindung der »Gottesnähe« oder der »Gottesferne« ist in doppelter Hinsicht interessant. Einerseits existiert ein Gottesempfinden auch unter weniger gottesbewussten Menschen. Es ist häufig präsent unter Skeptikern der Moderne. Andererseits scheint in mehr traditionell religiösen Kulturen auch das Gottesempfinden – oder dessen Wahrnehmung – allgemeiner verbreitet zu sein als in eher modernen und mehr säkularisierten Kulturen. Ein Vergleich der ethnisch ungarischen Bevölkerungen in vier benachbarten Ländern bezüglich der Gottesnähe bestätigt die engere Gottesbeziehungen außerhalb, die relativ schwache Gottesnähe innerhalb der Landesgrenzen Ungarns. Mehr als drei Viertel der Ungarn in der Karpatoukraine und Siebenbürgen und zwei Drittel der Ungarn in der Slowakei, doch weniger als die Hälfte der Ungarn im Mutterland selbst fühlen sich Gott sehr oder einigermaßen nahe (Abb. 28). Dieser Befund ist kongruent mit der unterschiedlichen Verbreitung des Gottesglaubens (Abb. 27).



ABBILDUNG 28: Die Verteilung der Erwachsenenbevölkerung Ungarns und der ethnisch ungarischen Erwachsenenbevölkerung der Slowakei, Siebenbürgens in Rumänien und der Karpatoukraine nach den Stufen der Gottesnähe (in %).

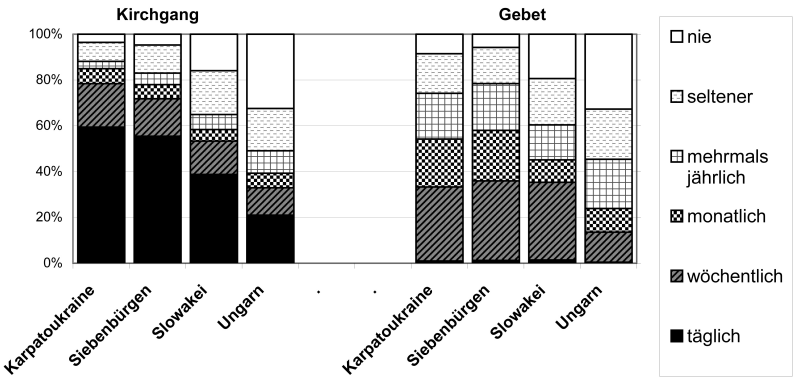


Quelle: AUFBRUCH 1998

In der Frage der religiösen Praxis haben konfessionelle Differenzen mehr Gewicht, zumal die protestantischen Kirchen weniger den sonntäglichen Gottesdiensbesuch forcieren und bei den Griechisch-Katholiken der Ukraine wiederum die nachsichtigere orthodoxe Praxis ihre Auswirkungen hat. Trotzdem zeigt ein Vergleich der vier ungarischen Volksgruppen im Mutterland, in der Slowakei, in Siebenbürgen und in der Karpatoukraine erneut eine wesentlich stärkere Beständigkeit der religiösen Tradition (mehr der Gebetspraxis als des Kirchganges) außerhalb der Landesgrenzen, als in Ungarn selbst. Der Anteil der regelmäßig Praktizierenden ist außerhalb der Landesgrenzen zwei bis drei Mal so hoch wie innerhalb dieser (Abb. 29). Damit hat das religiöse Leben einen ganz anderen Stellenwert in der Zeiteinteilung und in der Routine des Alltags.



ABBILDUNG 29: Die Verteilung der Erwachsenenbevölkerung Ungarns und der ethnisch ungarischen Erwachsenenbevölkerung der Slowakei, Siebenbürgens in Rumänien und der Karpatoukraine nach der Häufigkeit der religiösen Praxis (in %).



Quelle: AUFBRUCH 1998

Insgesamt hat Ungarn in den vergangenen Jahrzehnten einen Religionsverlust erlitten, welcher die ethnisch ungarische Minderheiten in den Nachbarländern, trotz der Gemeinsamkeiten im sozialistischen Lager, nicht oder nur viel weniger geprägt hat. Die härtere Kirchenverfolgung und die kompromisslose Haltung der katholischen Hierarchie in den Nachbarländern Ungarns dürften ihre eigene Rolle gespielt haben. Darüber hinaus aber dürfte die Hauptursache der gezeigten Differenz in dem in Ungarn stärkeren sozioökonomischen Wandel zu suchen sein. Die in Ungarn vorangeschrittene, in den Nachbarländern aber erst beginnende Modernisierung kann zukünftig auch bei diesen noch einschneidende Veränderungen bewirken.



5. Freikirchen, Sekten, Fernöstliche und esoterische Gruppen

200

Soziale Krisensituationen und einschneidende Veränderungen führen häufig zu Umbrüchen im religiösen Bereich. Diese Faustregel hat sich in Ungarn wiederholt bewährt: Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, zu der Zeit der Weltwirtschaftskrise in den 30er Jahren, während der wirtschaftlichen und politischen Liberalisierung der späten 60er und frühen 70er Jahre und schließlich nach der Wende 1989.

Lange Jahrhunderte hindurch haben die »historischen« Großkirchen in Ungarn eine hegemoniale Position innegehabt. Sonstige Religionen – vor allem der Islam – waren höchstens unter Ausländern anzutreffen. Erst die Auswanderung und die gelegentliche Rückkehr von ehemaligen Auswanderern haben Ende des 19. Jahrhunderts dieses Bild geändert. Baptisten und Nazarener haben Fuß gefasst. Im 20. Jahrhundert kamen weitere Religionsgemeinschaften dazu. Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges waren »religiöse Sondergruppen« wenig bekannt, hatten allenfalls ein geringe Bedeutung und höchstens das Innenministerium hat sie als Konfliktpotenzial und Sicherheitsrisiko wahrgenommen und kontrolliert. Dementsprechend empfanden sich die Mitglieder solcher Gruppen in marginaler Position und fühlten sich nicht selten diskriminiert und verfolgt. Das hat sich 1945 geändert, als die Rechtsgleichheit aller bestehenden Religionsgemeinschaften ausgerufen wurde. Ein »Rat der Freikirchen« wurde ins Leben gerufen, eine koordinierende Organisation und eine gemeinsame Hochschule wurden errichtet. Die kleine Zahl der Dazugehörigen einerseits, die allgemeine Religionsverfolgung und sonstige Probleme des Parteistaates andererseits haben aber die Anliegen, ja sogar die Sichtbarkeit der kleinen religiösen Gemeinschaften in den Hintergrund gestellt. Denn der Kampf wurde zwischen dem Parteistaat und den »historischen« Kirchen ausgetragen, ganz besonders der katholischen. Die Öffentlichkeit hat daher die Existenz der kleinen Gemeinschaften kaum wahrgenommen.

Auf den totalitären Druck reagierten die Bürger mit einer Flucht in das Privatleben, wobei sie sich krampfhaft an ihren Traditionen festhielten.





Der Totalitarismus führte zunächst, solange keine neue Generation heranwuchs, zu einer soziokulturellen Erstarrung. Die Traditionen und die politischen und ideologischen Visionen, welche für verschiedene Teile der Gesellschaft identitätsstiftende Merkmale waren, haben sich aber zunehmend verflüchtigt. Hinter der Fassade des staatlichen Zentralismus verdünnte sich das kulturelle Geflecht der Gesellschaft. Viele bewahrende und tradierende gemeinschaftliche Bindungen und Netzwerke schwanden oder haben ihre Kraft verloren. Der Parteistaat versuchte alles Mögliche, um altergebrachte Werte, Glauben und Weltsichten zu zerstören und zu desavouieren, ohne aber die Fähigkeit zu besitzen, neue an ihre Stelle zu implantieren. Die Wende brachte schließlich den Ruf, dass der Kaiser »nackt« sei. Das Sichtbarwerden der Wertekrise (*Hankiss 1990*) hatte eine zweifache Konsequenz. Sie entfaltete eine kulturell-ideologische Sogwirkung, welche von vielen ausländischen, wie amerikanischen oder westeuropäischen Religionsgemeinschaften als göttlicher Ruf zur Mission gedeutet wurde. Große Teile der ungarischen Gesellschaft empfanden sich allerdings zur selben Zeit und derselben Entwicklung zufolge in ihrer sozialen Existenz verunsichert, geschwächt, verwundet, ihren Bindungen beraubt und genesungsbedürftig. Diese Teile lechzten nach einer Ruhepause, nach Rekonvaleszenz, nach der Chance, selbst die kulturelle Regeneration bestimmen zu können. Sie wurden aber mit dem Einströmen provokativer Ideen, mit neuen Vorstellungen über Religion und Kirche und mit der Entstehung von gut finanzierten neuen Religionsgemeinschaften konfrontiert. Was von den neuen Religionsgemeinschaften als missionarischer Dienst verstanden wurde, haben Menschen, die nicht missioniert werden wollten, oft als kulturelle Aggression empfunden. Freiheitsideen und der Wunsch nach Wahrung kultureller Identität stießen aufeinander. Man muss also Luxmoore wohl zustimmen, wenn er in der ost-mitteuropäischen Abneigung gegen neue Religionsgemeinschaften und deren Missionstätigkeit drei Kräfte ortet, welche die eigentlichen Ursachen der Ängste sind, nämlich (1) eine religiöse und kulturelle Herausforderung, welche die herkömmliche Muster von Glaube und Ritus trifft; (2) eine postindustrielle und ökonomistische Vorstellung über die Demokratie, welche wenig Verständnis für Traditionen und nationale Identität aufbringt; und (3) Empfindungen der Schwäche und des Unvorbereitenseins auf den Einbruch eines aggressiven Kapitalismus, auf die westliche wirtschaftliche Dominanz und ganz allgemein auf die Globalisierung (*Luxmoore 1999*).





Die Jahre nach der Wende wurden auch in Ungarn als schockierende soziale und kulturelle Krise erfahren, welche dadurch verstärkt wurde, dass miteinander kaum vereinbare Interessen und Sinngebungen aufeinander prallten. Das traf auch auf die Kirchen und auf religiöse Positionen zu. Erst allmählich ist man so weit, die Geschichte in Augenschein zu nehmen, die Hauptakteure des sozialen und religiösen Wandels des 20. Jahrhunderts ausfindig zu machen und Kirchen, Freikirchen, Sekten, sonstige Religionsgemeinschaften und pseudo- und quasireligiöse kulturelle Ansätze und Körperschaften begrifflich und in ihrer sozialen Wirklichkeit zu erkennen. Die öffentliche Meinung stützt sich zum Teil noch auf die vorkommunistische Begriffswelt, ist aber etwas ratlos angesichts der Vielfalt neuer religiöser Gemeinschaften und Gruppen und der kulturellen Vielfaltigkeit dieser Gruppe. Viele kleinere religiöse Gruppen entdecken plötzlich eine vorkommunistische Geschichte der Verfolgung, deuten diese aus eigener Perspektive und wollen unter Berufung darauf ihre gegenwärtige Position stärken. Auf der Ebene der theoretischen und juristischen Reflexion ist man schließlich bemüht, die bestehende Vielfalt in ein System zu ordnen, welches auch im politischen und administrativen Umgang mit den Religionsgemeinschaften verwendet werden kann. Dieser Besinnungsprozess ist noch nicht abgeschlossen. Die verschiedenen Zugänge sind nicht im Einklang miteinander, prägen aber gemeinsam das Denken über die Formen und Typen der religiösen Organisation in Ungarn. Umso wichtiger ist es, die erfolgten Schritte nachzuvollziehen und, soweit möglich, zur Klärung beizutragen.

5.1. Systematische Reflexionen zu Sozialformen der Religion

Die ungarische Gesellschaft der Vorkriegszeit war wenig säkularisiert. Die Religion und die Kirchen haben viele profane Funktionen erfüllt, sie waren undifferenzierte Teile der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Ordnung. Genauer genommen waren die »historischen« (nach juridischer Bezeichnung »rezipierten«) Kirchen auf diese Weise Bewahrerinnen der überlieferten Kultur, des historischen Gedächtnisses und der





nationalen Identität und Trägerinnen und Säulen des Systems der Gesellschaft. Gerade deshalb genossen sie einen anderen Status als die »nicht rezipierten« oder gar nicht als genuin religiös bewährten und anerkannten Religionsgemeinschaften jener Zeit. (Wie bereits dargestellt, gab es in der damaligen Rechtsordnung, der unterschiedlichen Integriertheit und der gesellschaftlichen Funktionalität entsprechend, drei Kategorien der Religionsgemeinschaften.)

Der Parteistaat versuchte, die Organisation und die Systemhaftigkeit der Kirchen zu zerschlagen, jede Funktion der Kirchen in der formalen Organisation von Staat und Gesellschaft zu blockieren und auch die informelle Beteiligung der Kirchen am profanen Leben nach Möglichkeit zu begrenzen. Er wollte die Kirchen höchstens als rein religiös-spirituelle Institutionen verstanden wissen und meinte, das Religiöse aus dem Alltag ausgrenzen zu können. Weil aber in dem vom kommunistischen Totalitarismus immer mehr vereinnahmten nicht religiösen Bereich des öffentlichen Lebens den Religionsgemeinschaften keine Aufgaben und Tätigkeiten zugestanden wurden, gab es auch wenig Anlass, sie nach profanen funktionalen oder sonstigen soziokulturellen Kriterien zu differenzieren. Sofern der sozialistische Staat überhaupt Religionsgemeinschaften anerkannte, versuchte er, sie alle als Gleiche zu behandeln.

Mit der Wende ist in Sachen Pluralismus die Büchse der Pandora des Pluralismus geöffnet worden. Die Zahl und die Mannigfaltigkeit der Religionsgemeinschaften nahmen zu. Bei der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen, Aktivitäten und sozialer Funktionen fordert ihre Einordnung in das Ganze des sozialen Systems und des Staates ein differenziertes Verständnis. Es gibt mehrere Denkwege, wie eine Ordnung in diese Vielfalt zu bringen wäre. Eine Möglichkeit besteht darin, historische Schemata wieder aufleben zu lassen. Es fragt sich nur, ob diese Vorgehensweise den inzwischen veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen gerecht werden kann. Eine andere Option beruft sich auf internationale Vergleiche der Kategorisierung aller oder auch nur bestimmter Religionsgemeinschaften. Die erste Frage hier ist, wie weit ein Ableger mit dem Mutterstamm für identisch gehalten werden kann und soll. Eine zweite Frage bezieht sich auf die unmittelbare Vergleichbarkeit der soziokulturellen Milieus und der gesellschaftlichen und politischen Ordnungen im Herkunftsland einer Religionsgemeinschaft und in Ungarn. Ein dritter Vorschlag als weitere Option will das Problem lösen, indem jede Kategorisierung abgelehnt und eine einheitliche





Einordnung und Behandlung der Religionsgemeinschaften befürwortet wird. Diese Vorstellung mag sich auf die Gleichheit der Menschen und ihrer Rechte berufen. Sie ist aber nicht behilflich im Umgang mit den faktischen Größen und funktionalen Differenzen der Religionsgemeinschaften. Die politische Ordnung in Ungarn hat auf diese Fragen zwar eine Regelung, nicht aber eine Lösung gefunden. Eine Antwort der empirischen Sozialwissenschaften steht zudem noch aus. So soll hier dieser Frage und ganz besonders der konzeptuellen Einordnung neuer und kleiner Religionssprengel etwas ausführlicher nachgegangen werden.

5.1.1. »Nomen est omen« – Kontroversen zu der Bezeichnung »Sekte«

Es ist eine eigene Überlegung wert, mit welchem Sammelnamen die neueren kleinen Religionsgemeinschaften im Folgenden bezeichnet werden sollen. In der Umgangssprache werden sie in Ungarn generell »Sekten« genannt. Dieser Name trägt eine klare negative Konnotation, welche gegebenenfalls diskriminierendes Sozialverhalten generieren kann. Daher wollen sich die kleinen Glaubensgemeinschaften davon distanzieren. Mehr noch, wegen deren pejorativen Wertung wollen sie aus dem öffentlich zulässigen Vokabular das Wort »Sekte« überhaupt streichen. In dieser Bemühung können sie auf die Schützenhilfe von zwei ideologischen und politischen Richtungen rechnen. Die Sozialisten verurteilen die Vorkriegsregelung mit deren drei Kategorien der religiösen Gemeinschaften. Darin wurden die (damals) ganz neuen und in ihrer Sozialform noch unausgegrenzten Gemeinschaften als »geduldete« oder als »nicht anerkannte« Religionsgemeinschaften eingestuft. Die Idee, eine Gemeinschaft, welche nach ihrem Selbstverständnis eine religiöse ist, nicht als vollwertige Kirche anzuerkennen, halten die Sozialisten für einen diskriminierenden Nonsens und unzulässig – selbst wenn es sich dabei um den Hexenverband oder um einen Naturheilkundeverein handelt. Diese Position wird, wenn auch mit einer anderen Motivation, von jenen Liberalen unterstützt, die die Kirchen als gewichtige Sozialgebilde nicht wahrnehmen und sie aus der formalen Organisation von Gesellschaft und Staat hinausgesperrt sehen wollen. Falls die Religionsgemeinschaften lediglich als Verkörperungen von irgendwelchen Ideologien verstanden werden – deren Wahrheitsgehalt und Relevanz das öffentliche Leben und insbesondere den Staat nicht angeht – oder nur





als Sammelbecken für die Verwirklichung der individuellen Religionsfreiheit gesehen werden – welche einem jeden ohne Unterschied zusteht –, ist es nicht einzusehen, wieso begriffliche oder gar rechtliche und administrative Unterschiede zwischen den Religionsgemeinschaften gemacht werden dürfen. Zusätzlich ist es kein Geheimnis, dass sowohl die Sozialisten als auch die Liberalen das gesellschaftliche Gewicht der historischen Großkirchen für zu hoch und für einen Anachronismus halten und bekämpfen. Auch aus praktischen politischen Gründen können sie einer Differenzierung, welche die großen Kirchen in irgendeinem Sinn höher als andere einstuft, nicht zustimmen, selbst, wenn durch so eine Kategorisierung die faktisch existierenden Verhältnisse widerspiegelt und kodifiziert wären.

Ein wertender Sekten-Begriff kann auch die Sachlichkeit der Wissenschaft unterminieren (*Gaspar 1996*). Als Lösungsversuch wurde in der kommunistischen Zeit das Wort »Freikirche« eingeführt, aber nie umgangssprachlich, sondern nur im offiziellen Sprachgebrauch verwendet. Nach 1989 haben sich die Mitgliedsgemeinschaften des ehemaligen »Rates der Freikirchen« von dieser Bezeichnung distanziert, weil sie an eine parteistaatliche Dachorganisation erinnerte und damit kollaborationsanrühlich erschien.

Manche in Ungarn relativ neu erschienenen religiösen Gruppen berufen sich darauf, dass sie – oder genauer jene Kirche, welche sie als ihr Ursprung bezeichnen – in irgendeinem Land als ehrwürdige Kirchen (oder Freikirchen) geschätzt werden. Die Krishna-Anhänger wollen sogar als anerkannte Repräsentanten des Hinduismus, einer der Weltreligionen, akzeptiert werden. Auch die jüngsten und kleinsten Religionsgemeinschaften bestehen jedenfalls auf ihr in Ungarn verbürgtes Recht, als »Kirchen« bezeichnet und damit im gleichen Status mit allen anderen alten und neuen Religionsgemeinschaften und Kirchen behandelt zu werden. Selbst wenn sie die rechtliche Regelung nicht infrage stellen, spricht für die historischen Mehrheitskirchen vieles dafür, dass dadurch ihre historischen und sozialen Verdienste und Werte geschmälert und ihr gegenwärtiges Ansehen geschädigt wird.

Dem Sozialwissenschaftler geht es freilich nicht um die Interessen einzelner Körperschaften, sondern um soziale Tatbestände und um die inhärente Logik und Strukturierung der Gesellschaft. Selbstverständlich muss er sich davor hüten, sich durch die gewählte Bezeichnung im Voraus festzulegen. Es ist dabei wenig geraten, bei den Bezeichnungen oder in der





Kategorisierung der Religionsgemeinschaften jene Position für maßgeblich zu halten, welche diese in einem anderen Land erreicht haben. (Sollte man doch diesen Weg wählen, dann müsste man vor allem darüber eine Entscheidung treffen und diese auch sachlich zu begründen versuchen, welches Land oder Region als Maßstab genommen wird.) Geeigneter scheint es, die kulturelle und organisatorische Entwicklung und Festigung sowie die kulturelle Einbettung einer Gemeinschaft in das ungarische Milieu als Unterscheidungskriterien zu nehmen. Letzteres beinhaltet auch die Nachfrage nach Transparenz und sozialer Berechenbarkeit. Folgt man diesem Vorschlag, so könnten die jüngst entstandenen Gemeinschaften – unter Umständen ungeachtet ihrer Anerkennung in irgendeinem anderen Land – als »Sekten« bezeichnet werden. Im Land bereits fest verwurzelte, in ihrer Organisation stabile (also den Tod ihres Gründers bzw. das Ableben der ersten Generation der Mitglieder bereits überwundene) Glaubensgemeinschaften könnten »Freikirchen« genannt werden; und nur die großen, jahrhundertalten, historischen und ihre gesellschaftliche Rolle tausendfach demonstrierten, eigengesetzlichen religiösen Körperschaften und Gemeinschaften könnten »Kirchen« genannt werden.

In dieser Kategorisierung will die Bezeichnung »Sekte« keine moralische Wertung, sondern die Aussage vertreten, dass, mangels einer hinreichenden sozialen und historischen Erfahrung, eine endgültige Einordnung in das System der Gesellschaft noch nicht erfolgt ist. Diese Unsicherheit und ein dadurch möglich gewordenes Misstrauen ist ein sozialer Tatbestand, nicht aber schlicht die Folge der Bezeichnung »Sekte«. Nach der gleichen Logik wird mit dem »Freikirche«-Status nicht mehr oder weniger Sympathie zugestanden und ausgedrückt, sondern eine bestimmte Entwicklungsstufe und das Niveau des für dieses Land geleisteten sozialen und kulturellen Beitrags signalisiert, der anders ist, als er einerseits für die Sekten oder andererseits für die Großkirchen charakteristisch ist.

Die Tatsache, dass die Gesetzgebung eine einzige, nämlich die Kategorie »Kirche« kennt und dass die neuen kleinen Religionsgemeinschaften jede weitere Unterteilung umgehend als ihre Diffamierung oder gar als Gesetzesbruch anprangern, erleichtert gewiss nicht die öffentliche Durchsetzung irgendeiner sachlich begründeten Typologie. Die öffentliche Meinung lässt sich von diesem Problem nicht stören und nennt alle Religionsgemeinschaften, außer den fünf großen, Sekten.



5.1.2. Kirche und Sekte in der Soziologie

Aus gesellschaftswissenschaftlicher Sicht können die Sozialformen der Religion nach ihren kulturell-inhaltlichen Charakteristiken, nach ihren Integrationsmodi und ihrer Struktur, nach ihren Funktionen und nach ihrem Verhältnis zur sozialen Umwelt beschrieben werden. Der vielleicht wichtigste Hintergrundfaktor ist dabei das Verhältnis zwischen Religion und Welt oder, anders gesagt, die Art und Weise, wie die das Diesseits betreffenden Visionen einer Religion in praktische Normen und Verhaltensregeln, Beziehungsgeflechte und gesellschaftliche Vorstellungen übersetzt werden. Diese Übersetzung ist von der religiösen Botschaft genauso abhängig wie von den sozialen und kulturellen Verhältnissen, in deren Bezugssystem – aber gleichzeitig auch in kritischem Abstand zu diesem – die Botschaft als realisierbares Modell angeboten wird.

Je konkreter die Zukunftsverheißung einer Religion auf die Vielfalt und auf die Realität einer Gesellschaft bezogen wird, desto mehr muss sie statt der ideellen Endziele die Möglichkeiten der kleinen Schritte zu deren Verwirklichung im Auge behalten. Je mehr soziale Verantwortung den Vertretern einer Religion zufällt, umso weniger können sie prinzipielle Positionen vertreten, sondern müssen sich den Aufgaben der konkreten Verwirklichung stellen. Und schließlich gilt: Je mehr sich die Sozialgestalt einer Religion im Koordinatensystem einer Gesellschaft institutionalisiert und damit stabilisiert, umso mehr ist diese Sozialform in der Gesellschaft wirkfähig, aber auch von den Gegebenheiten dieser Gesellschaft abhängig. So gesehen ist die Sozialgestalt der Religion von ihrer Entwicklung in der Geschichte abhängig. Nach dieser Logik bezeichnen Troeltsch (1923), Weber (1922), Niebuhr (1929), Stark (1969), Yinger (1957) und andere die beiden Endpunkte in der Dimension der gesellschaftlichen Entwicklung und Institutionalisierung als Sekte und Kirche. Deren Eigenschaften lassen sich vereinfacht und schematisch kurz zusammenfassen (Tab. 33).

TABELLE 33: Soziale und strukturelle Eigenschaften der Sekte und der Kirche.

Sekte	Kirche
Klein, überschaubare Zahl der Mitglieder	Groß
Persönliche Beteiligung am Gemeinschaftsleben und Organisation der Sekte unentbehrlich	Eine Sozialorganisation, deren Funktionsfähigkeit nicht vom persönlichen Engagement und Interesse abhängt

Sekte	Kirche
Unmittelbare menschliche Beziehungen und starke innere soziale Kontrolle	Persönliche Bindungen von zweitrangiger Bedeutung; Verhaltensregelung primär über Gesetzgebung; die kirchliche soziale Kontrolle überlappt mit der allgemeinen gesellschaftlichen
Gleichheit der Mitglieder	Nach der Art und Stärke der Beteiligung abgestufte Formen der Zugehörigkeit
Wenig differenzierte Organisation	Funktionsteilung; spezialisierte Zuständigkeiten; hierarchisierte Struktur
Keine oder wenige hauptamtliche, dafür aber charismatische Leitungspersonen	Viele berufsmäßige und hauptamtliche Funktionäre und Leitungspersonen, Amtsscharisma statt persönliches Charisma
Mitgliedschaft aufgrund individueller Wahl und Entscheidung	Mitgliedschaft aufgrund Geburt und Tradition
Teilnahme als aktive persönliche Einbindung	Teilnahme kann sich auf passives Dabeisein beschränken
Legitimation der Sekte durch die persönliche Entscheidung und Zustimmung der Mitglieder	Legitimation der Kirche durch Tradition und Institution
Zeitliche/historische Ausdehnung auf eine Generation	Umfasst eine längere Geschichte; zeitlich unbegrenzt
Vergänglichkeit und Veränderbarkeit wegen der Abhängigkeit von konkreter Leitung und vom persönlichen Erlebnis	Ausbalancierung der Vergänglichkeit durch Institutionalisierung der Lehre, der Gemeinschaftsform und der Leitung
Wenig berechenbar und verlässlich	Hochgradig berechenbar und verlässlich
Auf Schlüsselemente konzentrierte, einfache Theologie; Dominanz des Erlebnisses und des Emotionalen	Rationales System einer komplexen Theologie; untergeordnete Bedeutung des Erlebnisses und des Emotionalen
Prinzipienethik; Ablehnung jedes Kompromisses	Verantwortungsethik; Kompromisse in der Verwirklichung der Werte unter konkreten Bedingungen sowie bei der Kollision unterschiedlicher Werte
Betonung des Auserwähltheits; Exklusivität; Abneigung gegen Ökumene	Betonung einer speziellen Sendung; Offenheit Andersdenkenden gegenüber, Ökumene
Kulturelle Absonderung; kritische Distanz zu der Welt und der Gesellschaft	Anlehnung an die gegebene Sozialordnung; Einheit einer gewissen Kritik der Verhältnisse und der Identifizierung mit der Welt
Innere Gemeinschaftliche Integration als Gegenpol zur Gesellschaft	Bemühung um Durchdringung und Integration der Gesellschaft
Soziale Basis in Unterschichten oder in höher strebenden Mittelschichten	Umfasst alle Schichten; im Falle lang bestehender stabiler Gesellschaften besonders die sozial und politisch tonangebenden

Es ist anzumerken, dass die Glaubensinhalte aus gesellschaftswissenschaftlicher Sicht genauso von sekundärer Bedeutung sind wie die Vorgeschichte einer Gemeinschaft und darunter die Frage, von welcher anderen Gemeinschaft sie sich womöglich abgespalten haben. Genauso wenig entscheidend ist die inhaltliche Zuordnung zu einer anderen Kategorie oder zu einem anderen Typ der Kirchen, sofern diese Zugehörigkeit sich nicht besonders



in der Praxis der Religionsgemeinschaft zeigt. So kann die soziale Verkörperung einer Glaubensrichtung in einer Situation die Form einer Kirche annehmen, anderswo aber als Sekte präsent sein. Diese definitorische Festlegung ist von besonderer Bedeutung in Ost-Mittel- und Osteuropa der Gegenwart, wo verschiedene, früher hier nicht tätige Kirchen Mission betreiben und sektenhafte Sprengel gründen.

Falls sich die aus Missionsbemühungen entstandenen Religionsgemeinschaften auf die institutionelle und kulturelle Stabilität ihrer Ursprungskirche stützten, könnten sie sich, obwohl sie Neuankömmlinge sind, in Kirchengestalt realisieren.³⁰ Eine Voraussetzung dafür ist die offene Identifikation mit der Ursprungskirche, ein Sich-Verstehen als Teil der Mutterkirche, eine Position, welche aber im gegenwärtigen Land Schwierigkeiten verursachen kann.³¹ Andererseits, wenn sich die neue Gemeinde trotz aller eventuellen kulturellen und finanziellen Rückendeckung als eigenständiger Ansatz verwirklichen will, kann sie in der Religionsentwicklung schwerlich die Stufe der Sekte überspringen. So entsteht die paradoxe Situation, dass manche Religionsgemeinschaften, welche Abkömmlinge von bedeutenden Kirchen oder gar Weltreligionen sind, ihrer gegenwärtigen Sozialgestalt nach als Sekten eingestuft werden müssen.

Weil in Ungarn die meisten kleinen Religionsgemeinschaften sehr jung sind, könnte man meinen, dass die genannte bipolare Unterscheidung für die Deutung der Situation ausreichte (*Földesi* 1999). Das ist jedoch nicht der Fall. Einige Religionsgemeinschaften (vor allem die Baptisten und Methodisten) haben in Ungarn eine Geschichte von vielen Generationen der Mitgliedschaft hinter sich, auf deren Grundlage sie sich in der Gesellschaft klar positioniert und zugleich innerlich eine feste institutionelle Ordnung und Struktur stabilisiert haben. Sie stehen der Kirchenform näher als der Sekte und können in der verbreiteten Typologie von Yinger (*Bizeul* 1995, *Yinger* 1957) als »Denomination« eingestuft werden. Eine andere Religionsgemeinschaft, namentlich die Hit-Gemeinde, hat zwar die kritische Distanz zur

30| Ansätze dafür sind in Ungarn bei den Mormonen vorhanden. Etwas Ähnliches geschieht im Islam, unabhängig davon, dass dort das Wort Kirche vom Selbstverständnis der muslimischen Gemeinschaft her gesehen wenig adäquat ist.

31| Eine andere Frage ist der Nachweis der Authentizität. Manche neue Religionsgemeinschaften wollen als wahre Moslems, Buddhisten, Hindus, Taoisten usw. anerkannt und kraft der Tradition und dem organisatorischen Hintergrund dieser Religionen als Kirchen akzeptiert werden. Oft fehlt aber überhaupt eine Autorität, welche die Echtheit und Traditionszugehörigkeit einer Religionsgemeinschaft bezeugen kann. Vielleicht kommen auch verschiedene Instanzen zu unterschiedlichen Ergebnissen.





Welt und zu anderen Konfessionen nicht aufgegeben, hat aber eine große und effektive Organisation aufgebaut. Damit ist sie – nach der genannten Terminologie – (fast) zu einer »Etablierten Sekte« geworden.³² Eine dritte Religionsgemeinschaft, das Krishna-Bewusstsein, wird – nach weltweit geführten Diskussionen – kulturell allmählich als legitimer Zweig des Hinduismus akzeptiert. In welcher Sozialform sie sich in einem bestimmten Land institutionalisieren kann, ist eine weitere Frage.

Ergänzend zu der Kirche-Sekte-Dichotomie spricht Yinger von der »Kult-Form«. Hier geht es um solche kleine Religionsgemeinschaften, welche durch die Anstrengung oder Ausstrahlung einer Gründerfigur kurzlebig existieren. Man könnte geneigt sein, viele in Ungarn existierende »Kirchen« in diese Kategorie einzuordnen. Die Kürze der Zeit, seitdem es überhaupt möglich ist, religiöse Gemeinschaften formal anerkennen zu lassen, verbietet es aber, Aussagen über die Beständigkeit einer Gruppe zu treffen.

Es gibt schließlich zwei Typen, die nicht in die beschriebene Struktur hineinpassen: Scientology, manche New Age und esoterischen Bewegungen, darunter auch Versuche zur Revitalisierung der schamanistischen urungarischen Religion. Die Scientology wird von vielen schlichtweg nicht für eine Religion und Kirche gehalten (*Fincke 2005*). Der ungarische Rechtspositivismus verlässt sich aber auf die Erklärung der Angehörigen einer Gemeinschaft, die ihren Glauben als religiös und ihre Gemeinschaft als Kirche bezeichnen und als solche registrieren (und damit rechtlich und administrativ anerkennen) lassen. Somit stellt sich die Frage nach der Einordnung der nutzen-, der umweltschutz- und der gesundheitsorientierten Gruppen und Bewegungen.

Das Deutungsproblem bei New Age und den esoterischen und urungarischen Religionen besteht darin, dass Menschen mit ähnlichen kulturellen Einstellungen sich hier gelegentlich treffen, ohne aber einen eindeutigen Konsens anzustreben und weder zu einer Gruppe noch zu einer Gemeinschaft zu werden. Die losen Bindungen ermöglichen kaum die Herausbildung eines gemeinsamen Glaubens. Die entsprechenden Glaubensinhalte entwickeln sich nicht innerhalb einer bestimmten Gruppe, sondern in ei-

32 | Aufgrund ihrer Größe will aber diese Gemeinschaft bestimmt nicht als Sekte und – mit der Unterstützung von ranghohen liberalen Politikern – nicht einmal nur als Kirche, sondern, vor dem Verband Jüdischer Kultusgemeinden, als »die viertgrößte Kirche Ungarns« anerkannt werden (*Rovó 2006*).



nem breiteren kulturellen Milieu. Mangels einer besseren Bezeichnung muss man wohl auch hier über Kulte sprechen. Es soll aber angemerkt werden, dass diese Sozialform sich gerade erst zu etablieren beginnt.

Diese eher allgemeinen und kursorischen Überlegungen sollten ausreichen, bevor wir unsere Aufmerksamkeit auf die konkrete ungarische Szenerie konzentrieren.

5.1.3. Die Klassifizierung der Religionsgemeinschaften in Ungarn

Die undifferenzierte Kategorie »Kirche« sorgt in Ungarn wiederholt für politische und wissenschaftliche Debatten. Weil die Religionsgemeinschaften im gesellschaftlichen Kontext offensichtlich nicht alle gleich sind, versucht man, Kriterien für ihre Unterscheidung zu finden, Kriterien, die vielleicht auch von Recht und Staat übernommen werden können. In der politischen Arena hat man versucht, die zur staatlichen Registrierung vorgeschriebene Zahl der Mitglieder von 100 auf 10 000 zu erhöhen, damit nur eine im gesellschaftlichen Miteinander ernst zu nehmende Gruppe als Kirche auftreten könne. Ein anderer Vorschlag sollte die zeitliche Länge der Präsenz in Ungarn zum Kriterium machen (und damit faktisch die Vorkriegsregelung wiederherstellen). Diese Vorschläge haben im Parlament die erforderliche Mehrheit nicht bekommen, zumal die Religionsgesetzgebung in Ungarn Verfassungsrang hat und nur durch Zwei-Drittel-Beschlüsse geändert werden kann, die Sozialisten und Liberale aber das reale Gewicht und die soziale Bedeutung der Kirchen nicht anerkennen und nicht als Unterscheidungsmerkmal akzeptieren wollen.

Die nach der Wende erste umfassende, im Auftrag des Parlaments und des Ministeriums für Bildung und Erziehung erstellte Studie über die Religionsgemeinschaften (*Kozma, Nagy, Szigeti, Tomka 1994*) arbeitete mit einer vierstufigen Typologie und mit mehreren Untertypen. Hier wurde erstens die Verwurzelung im Land und in zweiter Instanz die Glaubensrichtung zum Kriterium genommen.

In eine erste Gruppe kamen die »historischen« Religionen und Kirchen, also diejenige, die in der Geschichte des Landes Gesellschaft und Staat bildend wirkten. Das sind zunächst die römisch-, griechisch- und armenisch-katholische, die calvinistisch-reformierte, die evangelisch-lutherische und die jüdische Religion. Gewöhnlich wird aufgrund ihrer historischen



Bedeutung auch die Orthodoxie zu den »historischen« gezählt. Sie existiert aber gegenwärtig lediglich in mehreren ganz kleinen Gruppen und hat keine besondere Rolle mehr in der Gesellschaft. Gleichfalls bedeutungslos ist die unitarische Religion, die einst (im 16. Jahrhundert) eine bedeutende Größe in Siebenbürgen war, doch inzwischen in Ungarn zu einer kleinen und konturlosen Konfession und Splittergruppe wurde. Sie zu den »historischen« Religionen zu zählen, fiel erst Staatspräsident Göncz ein, der selbst in diese Konfession getauft wurde.

Die zweite Gruppe bilden die »klassischen« Freikirchen, die eine genau definierte Lehre, ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl, sehr genaue Kriterien der Mitgliedschaft und klare und strenge moralische Vorschriften haben. In diese Gruppe gehören insgesamt zwölf Religionsgemeinschaften: die *Élő Isten Gyülekezete* (= Gemeinde des Lebendigen Gottes)³³; *Evangeliumi Pünkösdi Közösség* (Evangelical Pentecostal Fellowship Pentecostal Church Assemblies of God); *Heted Napi Adventista Egyház* (7th Day Adventist Church); *Isten Egyháza* (Church of God); *Krisztusban Hívő Nazarénus Gyülekezet* (= An Christus Glaubende Gemeinde der Nazarener); *Magyarországi Baptista Egyház* (Baptist Union of Hungary); *Magyarországi Keresztény Testvér Gyülekezetek Képviselete* (Brethren Church); *Magyarországi Metodista Egyház* (United Methodist Church); *Magyarországi Szabadkeresztény Gyülekezet* (Free Christian Fellowship); *Magyarországi Új Apostoli Egyház* (New Apostolic Church); *Óskeresztény Apostoli Egyház* (= Urchristliche Apostolische Kirche); *Üdvhadseg Szabad Egyház – Magyarország* (The Salvation Army). Einige Gemeinschaften dieser Kategorie, wie die Baptisten, die Methodisten und vielleicht die Adventisten, sind aufgrund ihrer über ein Jahrhundert alte Geschichte und einer beträchtlichen Zahl von Mitglieder in ihrer Sozialgestalt in die Nähe der »historischen« Kirchen gerückt.

Die dritte Gruppe besteht nach der Studie aus neu gegründeten christlichen Religionsgemeinschaften. Eine Schwäche der genannten Studie bestand allerdings darin, dass unter den neuen christlichen Religionsgemeinschaften kommentarlos auch manche von den Grundaussagen des Christentums abgekommene und deshalb vom Ökumenischen Rat der Kirchen nicht akzeptierte Gemeinschaften aufgenommen wurden, wie die *Familie* (früher: Children of God), die *Mormonen*, die *Vereinigungskirche* und

33 | Sofern eine Religionsgemeinschaft in ihrem offiziellen Namen, neben dem ungarischen, eine internationale Bezeichnung führt, wird auch diese angegeben, sonst wird eine deutsche Übersetzung gegeben.





die Zeugen Jehovas sowie gnostische Gruppen wie die *Magyarországi Lectorium Rosicrucianum* (*Arany Rózsakereszt*) *Vallásközösség* (= Goldenes Rosenkreuz Religionsgemeinschaft in Ungarn).

Eine vierte Gruppe bildeten in der genannten Studie die nicht-christlichen Religionsgemeinschaften.

Die Mitgliederzahl der ersten Kategorie, der historischen Kirchen, wurde zwischen 1993 und 1994 mit mindestens 8,7 Millionen; die der zweiten Kategorie (Freikirchen) mit insgesamt 30 000 bis 82 000; die der dritten Kategorie mit 35 000 bis 130 000 und die Mitglieder der vierten Kategorie mit 1 400 und 7 600 beziffert. Esoterische und New Age-Gruppen waren damals noch nicht existent oder nicht sichtbar.

Der Wert dieser Typologie bestand darin, dass sie sachlich sauber war, in großen Zügen die Struktur der Konfessionen zu ordnen vermochte und das allgemeine und das wissenschaftliche Denken über Religionen und Kirchen integrierte. Ihre Schwäche bestand in der Großzügigkeit, womit sie die ganz kleinen Religionsgemeinschaften in zwei oder drei Typen einordnete und somit der Problematik der Neuen Religiösen Bewegungen aus dem Weg ging.

Die ungarische Statistik will eventuellen ideologischen und politischen Fehden nicht in die Quere kommen. Die offizielle statistische Berichterstattung spricht deshalb nicht von »historischen« und sonstigen Religionen und Kirchen. Doch auch mit der Hilfe dieser Statistik lassen sich die Größenordnungen nachzeichnen und mit umgangssprachlichen Kategorien in Einklang bringen. Mitglieder der »historischen« Kirchen sind demnach (ohne die Unitarier) etwa 75,6 % aller Ungarn (bzw. 98,8 % aller Kirchenmitglieder). Den anderen christlichen Kirchen – theologische Argumente ungeachtet Unitarier inbegriffen – gehören 1 % der Ungarn (1,1 % der Kirchenmitglieder) an. Anhänger der Jüdischen Religion und der nichtchristlichen Religionen sind jeweils 0,1 % der Ungarn (0,2 % der Kirchenmitglieder).³⁴ Nicht beachtet ist dabei ein Rechnungsproblem, welches sich aus Besonderheiten der Gesetzgebung und der Glaubensauffassung mancher Konfessionen ergibt, wonach dieselbe Person zur selben Zeit auch mehreren Konfessionen anhängen kann. Die Doppelmitgliedschaft sowie die kontinuierliche Mobilität zwischen den kleinen Religionsgemeinschaften können leicht zu einer optischen Täuschung, zu einer die wirkliche

213

34 | Nach den Volkszählungsdaten von 2001.





übersteigenden Gesamtzahl der Mitglieder aller neuen Religionsgemeinschaften führen. Die Statistik zählt jedenfalls die von den befragten Personen als erste genannte Kirche/Konfession als Ort der Zugehörigkeit.

Nicht uninteressant ist die von den einzelnen Religionsgemeinschaften beanspruchte und ihre tatsächliche soziale Rolle. Einen Hinweis darauf kann man in der Anzahl der Mitglieder finden. Allerdings wird die so bestimmte Größe gelegentlich verschieden (a) von den Gemeinschaften selbst angegeben, (b) in der Volkszählung ausgewiesen oder (c) durch die Zuweisung des Steueranteils dokumentiert. Zweifelsfrei dominieren drei Kirchen die religiöse Szene: die katholische, die reformiert-calvinistische und die lutherisch-evangelische Kirche. An der vierten Stelle steht aber weder die orthodoxe Religion, die zu früheren Zeiten bis zu einem Drittel der Bevölkerung stellte, noch die jüdische, welche in Ungarn als die vierte »historische Konfession« gerechnet wird, sondern die *Hit-Gemeinschaft*, eine pentekostale Erweckungsreligion (auch »Glaubens-Gemeinde« und »Community of Faith« bezeichnet) (Tab. 34). Von dort an zu den kleineren Gemeinschaften hin wird das Bild widersprüchlich.

Eigenaussagen über die Mitgliederzahl weichen wesentlich von den Zahlen der Volkszählung ab. Eine dritte Einordnung ergibt sich aus der Zahl der Menschen, die 1 % ihres Einkommenssteuers bestimmten Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen gewidmet haben. Die Unitarier und die orthodoxen Kirchen geben weit höhere Mitgliederzahlen an als aus den Erklärungen der Menschen ersichtlich. Umgekehrt werden bei Baptisten, Adventisten und Nazarener weniger Menschen als Mitglieder gerechnet, wozu nach kirchenoffizieller Lesart in diesen Kirchen die an harte Bedingungen gebundene Taufe gehört.



TABELLE 34: Die größten Religionsgemeinschaften – nach der Zahl ihrer Anhänger und nach der Zahl der ihnen Steuergeld zuweisenden Personen.

Name der Religionsgemeinschaft	Mitgliederzahl nach Angaben der jeweiligen Gemeinschaft (Török 2000)	Mitgliederzahl nach Volkszählungs-Daten	Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer dieser Gemeinschaft gewidmet haben (im Durchschnitt der Jahre 2002 bis 2004)	
Magyar Katolikus Egyház (= Ungarische Katholische Kirche)	k. A.	1 5558961	1	398818
Magyarországi Református Egyház (= Reformierte Kirche in Ungarn)	k. A.	2 1622796	2	118145
Magyarországi Evangélikus Egyház (= Evangelische Kirche in Ungarn)	k. A.	3 304705	3	34981
Hit Gyülekezete (= Hit-Gemeinde, Glaubensgemeinde, Faith Church)	35000	4 k. A.	(4)	11384
Magyarországi Unitárius Egyház (= Unitarische Kirche in Ungarn)	30000	6 6541	8	1801
Magyarországi Jehova Tanúi Egyház/Jehovah's Witnesses	18217	7 k. A.	(9)	5383
Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége (= Verband Jüdischer Kultusgemeinden in Ungarn)	k. A.	8 12871	6	5807
Magyarországi Baptista Egyház/Baptist Union of Hungary	11000	9 17705	5	5213
Magyarországi Szcientologia Egyház (= Scientology Kirche in Ungarn)	9500	10 k. A.	(10)	998
Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége/International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)	9000	11 k. A.	(11)	7225
Evangélimi Pünkösdi Közösség/Evangelical Pentecostal Fellowship Pentecostal Church Assemblies of God	6000	12 k. A.	(12)	1428
Heted Napi Adventista Egyház/7th Day Adventist Church	4717	13 5840	13	1551
Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza/The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints	3000	14 k. A.	(15)	0
Krisztus Szeretete Egyház (= Die Liebe Christi Kirche)	2600	16 k. A.	(17)	1371
Krisztusban Hívő Nazarénus Gyülekezet (= An Christus Glaubende Gemeinde der Nazarener)	2200	17 3177	14	510
(Orthodox egyházak/Orthodoxe Kirchen)	(33000)	(5) (12487)	(7)	(1406)
(Buddhista közösségek/Buddhistische Gemeinschaften)	(2900)	(15) k. A.	(16)	(7161)



Spektakulär ist der Fall des Krishna-Bewusstseins und der buddhistischen Gemeinschaften. Aufgrund ihrer Mitgliederzahl rangieren sie unter den Religionsgemeinschaften an der elften beziehungsweise an der 15. und 16. Stelle. In der Rangordnung, welche sich nach der Anzahl der Menschen richtet, die ihren Steuerteil dieser Religionsgemeinschaft gewidmet haben, kommen sie aber unter allen Gemeinschaften auf die fünfte respektive auf die sechste Stelle. Offensichtlich haben sie eine bedeutende Zahl von Sympathisanten, die aber (noch?) nicht Mitglieder sind und die durch die massive Werbekampagne dieser Gemeinschaften mit Erfolg angesprochen werden konnten. Angesichts der öffentlichen Rolle der Krishna-Bewegung können in diesem Fall auch politische und ideologische Motive, darunter auch eine den traditionellen Kirchen gegenüber feindliche Haltung, nicht ausgeschlossen werden. Aus den vorliegenden Daten ist es jedenfalls einsichtig, dass unter den Religionsgemeinschaften Ungarns (a) die historischen Großkirchen, (b) die pentekostale *Hit-Gemeinde* und die von ihr abgespaltenen Gemeinschaften, (c) die neo-protestantischen Freikirchen und (d) die Nachkommen asiatischer Weltreligionen die zahlenmäßig wichtigsten Typen darstellen. Zunächst sollen aber auch andere, nicht auf die zahlenmäßige Stärke basierte Typologieveruche gemacht werden. Im Kapitel 5.2.3. sollen in einem ersten Anlauf eine ältere neuprotestantische Gemeinschaft, die Krishna-Bewusstsein-Bewegung und die Hit-Gemeinde einzeln untersucht, dann im Kapitel 5.3.3. die Glaubenswelten der Zeugen Jehovas sowie der Anhänger buddhistischer Gruppen und der Scientology miteinander verglichen werden.

5.1.4. Zu einer Typologie der neuen religiösen Gemeinschaften³⁵

Mehr als ein halbes Dutzend Faktoren erschweren die Typologisierung religiöser Entitäten in Ungarn.³⁶ Die erste Schwierigkeit besteht in der Willkür, welche in der Auswahl der ordnenden Kriterien liegt und welche somit jeder Typologie eigen ist. Andere Kriterien führen zu anderen Ergebnissen.

35 | Dieser Kapitel ist eine leicht überarbeitete Version der für das gegenwärtige Projekt erstellten Studie von Péter Török: A vallási entitások tipologizálása és alkalmazása a magyar helyzetre (= Die Typologisierung religiöser Entitäten und ihre Anwendung auf die ungarische Situation).

36 | Der Ausdruck »Entitäten« wird hier verwendet, um nicht schon im Voraus festzulegen, welche Art religiöser Vergemeinschaftungen hier behandelt werden.





Gefällt jemanden eine Typologie oder innerhalb deren der Stellenwert einer Gemeinschaft nicht, braucht er nur die Relevanz der Beurteilungsmaßstäbe infrage zu stellen.

Ein zweites Problem ist der fehlende wissenschaftliche Konsens über die Neuen Religiösen Bewegungen (im Weiteren dem englischen Ausdruck entsprechend: NRMs). Diese werden manchmal als eigener Typus, als außerhalb der Kirche-Sekte-Typologie stehend behandelt, manchmal aber auf dem Kirche-Sekte-Kontinuum untergebracht. Die getrennte Handhabe hat ihre Gründe, welche am gründlichsten Bryan Wilson zusammengefasst hat (*Wilson 1993*). Dieses Vorgehen führt aber zu neuen Typologien, diesmal speziell für die NRMs.

Eine dritte Schwierigkeit ergibt sich aus der Terminologie des ungarischen Rechtswesens, in welchem alle religiösen Entitäten, ungeachtet deren sozialer oder religiöser Charakteristiken, »Kirche« genannt werden. Die so entstandene Lage wird weiter kompliziert dadurch, dass die Bedingungen der Kirchengründung sehr leicht zu erfüllen sind – wonach nicht nur genuin religiöse, sondern auch wirtschaftlich orientierte Initiativen als »Kirchen« erscheinen können.

Ein viertes Problem ist die in Ungarn übliche Unterscheidung der »historischen« und der anderen Kirchen. Als »historisch« werden die katholische Kirche, die reformierten und die evangelischen Kirchen, der Verband jüdischer Kultusgemeinden und, von manchen neuerdings, die unitarische Kirche genannt, alle mit dem Argument, dass sie in der Geschichte eine aktive, konstruktive, soziale und kulturelle Rolle gehabt haben. Dieser Ausdruck trifft auf eine scharfe Opposition in den Kreisen der kleinen und besonders der neueren Kirchen, er wird aber in der Umgangssprache wie auch in den Fachsprachen verschiedener Wissenschaftszweige als selbstverständlich verwendet.

Letztlich, aber nicht an letzter Stelle, hört die ungarische Gesellschaft über manche tatsächlich neuen religiösen Gruppen (vor allem die Anhänger des Krishna-Bewusstseins) mehr und kennt sie auch besser als die unitarische Kirche, welche in Ungarn seit 1568 präsent ist.

Bei der Typologisierung der NRMs sollen vier Klassifikationssysteme unterschieden werden. Das erste ergibt sich aus der Art der Beziehungen der religiösen Gruppe zu der Welt. Das zweite klassifiziert entsprechend der moralischen Vorstellungen und Verantwortlichkeiten der Mitglieder. Ein drittes nimmt den Grad der Organisation zum Ausgangspunkt.





Das vierte schließlich (*Beckford 1985*) nimmt die Beziehungen der Mitglieder untereinander und zu der Welt als das unterscheidende Kriterium an.

Die Beziehungen der religiösen Gruppe zur Welt werden beispielsweise in der Typologie von Wallis verwendet. Er differenziert drei Typen, die Welt ablehnende (world-rejecting), die Welt bejahende (world-affirming) und die sich an die Welt anpassende (world-accomodating) NRMs (*Wallis 1984, Robbins 1988*). Von den von Wallis genannten Welt ablehnenden Bewegungen, welche die bestehende Ordnung für korrupt und vielleicht diabolisch halten, sind in Ungarn die Vereinigungskirche, die »A Család/The Family«, die Nachfolgeorganisation der »Children of God«, und das Krishna-Bewusstsein präsent. Es ist allerdings zu bedenken, dass diese Gruppen nicht in ihrer ursprünglichen Form in die Länder Ost-Mitteleuropas gekommen sind. Im neuen Milieu haben sie sich anderen sozialen Erfordernissen stellen müssen (*Barker 1997*).

Die die Welt bejahenden Bewegungen behaupten das Wissen und die Mittel zu besitzen, mit denen sich das Individuum verwirklichen und seine physische, spirituelle und moralische Fähigkeiten entwickeln kann, ohne sich von der Welt lossagen zu müssen. Unter den Bewegungen, die in diese Kategorie gehören, hat in Ungarn zweifelsohne die Scientology die größte Klientel.

Die ersten beiden Typen, so Robbins (1988: 147), verkörpern die von Malinowski (1973) dargestellten Pole von Religion und Magie. Zwischen diese beiden hat Robbins einen dritten Typus, nämlich die sich an die Welt anpassende Bewegungen gesetzt, zu welchen er die neupfingstlich-charismatischen Erneuerungsbewegungen zählt. Diese Entitäten legen den Schwerpunkt auf das spirituelle Leben des Individuums. Im Gegensatz zu den die Welt bejahenden Entitäten kümmern sich die sich an die Welt anpassenden weniger um die mit der Gnosis verbundenen irdischen Güter, aber mehr um das gemeinschaftlich verrichtete Gebet und den Riten. Sie selbst halten sie aber, im Gegensatz zu den die Welt ablehnenden Bewegungen, nicht für eine reine Gemeinschaft. In Ungarn gibt es zahlreiche charismatische und neupfingstliche Erneuerungsbewegungen. Die wichtigste unter ihnen ist die Hit-Gemeinde. Für diese Gemeinschaft und für die aus dieser abgesplitterten Gruppen hat das gemeinsame Gebet große Bedeutung. Diese Gemeinschaften verwerfen nicht die Güter dieser Welt, sondern predigen ein Evangelium des Wohlstands.





Die beiden wichtigsten unter den Typologien, die die moralische Verantwortlichkeit der Mitglieder zum Ausgangspunkt nehmen, sind – nach Beckford (1985) – jene von Bird sowie von Anthony und Robbins (1988). Die Grundidee von Bird besteht darin, dass in den NRMs verschiedenen Typs die Menschen Zuflucht suchen vor den Zufälligkeiten der modernen Welt und dem moralischen Verantwortungsgefühl der Welt gegenüber. Ein erster Typ zieht die fanatischen Schwärmer an (*devotee*), die sich einer letzten Wirklichkeit oder einem Meister, dem übermenschliche Fähigkeiten, Macht und Bewusstheit zugeschrieben werden, unterwerfen. Menschen, die mir ihrer moralischen Verantwortung ringen, werden in solchen Gruppen damit beruhigt, dass sie die in der Kindheit von den Eltern und Erziehern erlernten moralischen Werte, unter Berufung auf das wahre Ich des Individuums, relativieren. Als Beispiele zählt Bird das Krishna-Bewusstsein, die Neupfingstliche und die Meher Baba Bewegung auf. Die ersten beide sind auch in Ungarn tätig. Eine zweite Gruppe besteht aus den Schülern (*disciples*), die mit den verschiedensten spirituellen, psychischen oder physischen Übungen nach Erleuchtung suchen. Es gilt auch für die vielen Yoga- und Zen-Gruppen in Ungarn, die sich das Leben als ein harmonisches Ganzes vorstellen und im Vergleich dazu die uns vermutlich aufgezwungenen moralische Vorschriften als nebensächlich darstellen. Die dritte Gruppe der Bird-Typologie besteht aus den Lehrlingen (*apprentices*), die bemüht sind, sich psychische, schamanistische oder therapeutische Fähigkeiten anzueignen, um die in ihnen schlummernden heiligen Kräfte zu befreien und zu verwenden. Nach der Lehre der Scientology, der Gehirnkontrolle und der Transzendentalen Meditation ist das Erreichen des Gefühls der persönlichen Autonomie das Allerwichtigste und demzufolge ist niemand außer dem Individuum selbst in der Lage, die eigene Moralität zu beurteilen. Von den erwähnten NRMs sind in Ungarn nur die ersten beiden präsent.

Im Gegensatz zu Bird machen Anthony und Robbins nicht die Variationen der Flucht vor der Verantwortlichkeit zur Grundlage ihres Systems, sondern die unterschiedlichen Antworten, mit welchen auf die in der pluralistischen und pragmatischen Welt herrschenden moralischen Relativität geantwortet wird. Sie unterscheiden dualistische und monistische Bewegungen. Die Ersteren halten sowohl an dem moralischen Absolutismus als auch an einer theozentrischen Ethik fest und protestieren auf allen Gebieten des Lebens gegen die Permissivität. In Ungarn scheinen die dualistisch-fundamentalistischen Gruppen, darunter die Sekte von Dunaföldvár





(Csendes 1998, Horváth o.J., Kamarás 2003, Molnár, Dombrádi 1999), gute Beispiele zu sein. Anders als die dualistischen predigen die monistischen Gruppen die Einheit des Weltalls. Dieser Einheit zufolge kann weder das Individuum vom Ganzen getrennt noch kann behauptet werden, dass es irgendwelche ethischen oder moralischen Normen gäbe. Die Autoren der Typologie merken an, dass für die liberal eingestellten, gebildeten und wohlhabenden Mitglieder des Mittelstandes die monistische Position zwar als anziehender erscheinen könnte, in den westlichen Gesellschaften aber die dualistischen Positionen mit ihren absoluten moralischen Regeln vorherrschend sind. Ungarische Untersuchungen kommen zu demselben Ergebnis. Die kleinen religiösen Entitäten sind in Ungarn in ihrer Morallehre konservativ. Drei Viertel dieser Gruppen halten den vorehelichen und fast 90 % den außer-ehelichen Geschlechtsverkehr für unzulässig. Bei vier von fünf kleinen Religionsgemeinschaften ist die Homosexualität verboten.³⁷

Eine dritte Klassifizierung richtet sich nach der wirtschaftlichen und organisatorischen Funktionsweise und der Körperschaftlichkeit (*corporateness*) der religiösen Entitäten. Lofland und Richardson untersuchen dabei den Erwerb von Einkommen, die Wohnverhältnisse, die Lebensmittelversorgung und die Mahlzeiten, die Familien und sonstige emotionale Gemeinschaften, die Verbreitung kognitiver Einstellungen und schließlich den Glauben an die Perfektion der Organisation (Richardson 1988).

Ihr erster Typ ist die »Klinik«, die auf die systematische Verbreitung einer bestimmten kognitiven Einstellung konzentriert ist. Sie nehmen die Transzendente Meditation zum Beispiel, man könnte aber auch die Scientology nennen, die ebenfalls in Ungarn tätig ist.

Ein zweiter Typ ist die »Kongregation«, wo nicht nur die Vermittlung des Glaubens, sondern auch das Gemeinschaftsleben der Mitglieder eine Bedeutung bekommt – wobei die Kongregation sich auch weiterhin nicht um die materiellen Bedürfnisse der Mitglieder wie Essen und Unterkunft kümmert. Die Mehrheit der in Ungarn tätigen religiösen Entitäten gehört in diese Kategorie. Es soll aber angemerkt werden, dass es Gemeinschaften gibt, die für die Mehrheit der Mitglieder als Kongregation funktionieren, für einen kleinen Kern aber auch für die materiellen Bedürfnisse Sorge tragen.

37 | Nicht publizierte Forschungsergebnisse von Péter Török.





Die nächste Stufe ist die »Gemeinschaft«. Hier gibt es zwei Untertypen: die Arbeitenden oder Einkommen Erarbeitenden und jene, welche ein Zuhause bieten. Die Differenz zwischen den beiden besteht darin, dass der erste Untertyp von den materiellen Bedürfnissen nur die finanziellen anvisiert, der zweite dagegen diese gerade nicht, dafür aber Unterkunft, Beköstigung und die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse sichert. Viele NRMs versuchen zu Anfang ihrer Existenz als gemeinschaftlich wohnende Gruppe zu existieren. Die Mitglieder behalten ihre bürgerlichen Arbeitsplätze, ihre freie Zeit aber verbringen sie mit der Gemeinschaft im gemeinsamen Zuhause.

Die Stufe, die höher steht als die »Gemeinschaft«, bezeichnen Lofland und Richardson als »Gebilde« (corps). Dieses befriedigt sämtliche materielle und emotionale Bedürfnisse und sichert den Mitgliedern nicht nur Arbeitsmöglichkeiten, sondern auch Unterkunft und Beköstigung. Als Beispiel können die Spenden sammelnden Gruppen (mobile fundraising teams) der auch in Ungarn tätigen Vereinigungskirche genannt werden, obwohl diese Methode unseres Wissens nach in Ungarn nicht angewendet wurde. Ähnlich steht es mit den Siedlungen oder Kolonien verschiedener NRMs, bis auf einen Unterschied: Ihre Situation haben die Mitglieder der »Gebilde« nicht, die Mitglieder der Kolonien dagegen sehr wohl für befriedigend und ideal gehalten. Die Bekanntesten unter den ungarischen Kolonien sind die Siedlung des Krishna-Bewusstseins in Somogyvámos, die Familie (in mehreren Wohneinheiten) und die mehrfach erwähnte Sekte von Dunaföldvár.

Das komplexeste System für die Klassifizierung von Religionsgemeinschaften ist von James Beckford erstellt worden (Beckford 1985), speziell um Konflikte zu untersuchen. Sein System basiert nicht nur auf den Beziehungen der religiösen Entitäten zu anderen Gruppen, Organisationen, Institutionen und zu den Werten der gegebenen Gesellschaft, sondern beachtet auch die Beziehungen der Mitglieder der Religionsgemeinschaften untereinander und zu Nichtmitgliedern. Auf den ersten Blick könnte man sagen, dass das System die verschiedenen Formen der internen und der äußeren Beziehungen beschreibt, doch beschränken sich die internen Beziehungen nicht auf die Beziehungen der tatsächlichen Mitglieder. Beckford unterscheidet fünf Typen der Beziehungsgeflechte, aber nur drei davon betreffen tatsächliche Mitglieder. Die Typologie ordnet nach der Art und Stärke der Beziehungen der Mitglieder der Entität. Der erste Typ wird, wie bereits bei





Bird, auch von Beckford als »fanatische Schwärmer« (*»devotee«*) bezeichnet. Die Mitglieder solcher Gruppen beschränken ihre Außenkontakte und führen ein Leben innerhalb der Gruppe und mit deren Mitgliedern. Dadurch wird auch der Kreis jener eingeschränkt, die als Ehepartner und später als Freunde ihrer Kinder potenziell infrage kommen. Die Schwärmer unterwerfen praktisch alle Aspekte ihres Lebens einer Person, welcher sie erhebliche Autorität zuschreiben. Als Beispiele können das auch in Ungarn tätige Krishna-Bewusstsein, die Vereinigungskirche und die Familie genannt werden.

Die zweite – in Beckfords Typologie die dritte, doch für die bessere Verständlichkeit vorgezogene – Kategorie sind die »Klienten«, welche die durch die religiöse Entität angebotenen therapeutischen, Bildungs- und sonstigen Angebote quasi vertragsmäßig nutzen, ohne aber dadurch ihre persönlichen Beziehungen bestimmen zu lassen. In diesem Typ wird das Engagement des Individuums nicht infrage gestellt, sondern schlicht darauf hingewiesen, dass man die Religion auch dann ernst nehmen und praktizieren kann, wenn die persönlichen Beziehungen nicht auf die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft beschränkt werden. In Ungarn gehört die Scientology in diese Kategorie.

Auf der nächsten – bei Beckford zweiten – Stufe der Beziehungen sind die Spezialisten (*adepts*), deren Beziehungen sich größtenteils, aber nicht ausschließlich auf die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft konzentriert. In der Abhängigkeit von seiner »Kirche« steht ein Mitglied so irgendwo zwischen dem Schwärmer und dem Klienten.

Auf der nächsten Stufe der – eigentlich nicht mehr vollwertigen – Beziehungen befinden sich die Unterstützer, die Bürgen oder Patrone, die an den Zeremonien und Treffen der Religionsgemeinschaft für gewöhnlich nicht teilnehmen und nicht berechtigt sind, bestimmte, besonders Führungspositionen einzunehmen. Sie helfen aber der Entität durch moralische oder materielle Unterstützung. Die »Kirche« hat freilich keine Macht über die Unterstützer. Ihre Beziehung ist eher eine gegenseitige Anerkennung und Achtung. In der westlichen Hemisphäre hat insbesondere das Krishna-Bewusstsein einen weiten Kreis der Unterstützer, vor allem aus Hindu-Einwanderern. Hierzu zählen nicht nur die Eltern und Freunde der Mitglieder sowie die ökumenisch engagierten Funktionäre anderer Kirchen, sondern auch solche Forscher, die mit der Religionsgemeinschaft eine vielmehr positivere als neutrale Beziehung pflegen. Ein Beispiel dafür ist





in Ungarn eine Frontorganisation der Vereinigungskirche, die Akademie der Professoren für den Weltfrieden (PWPA).

Die letzte Gruppe gehört erneut nicht zu den wirklichen Mitglieder, sehr wohl ist sie aber aussagekräftig in Bezug auf die internen Beziehungen. Es geht um die Ausgetretenen, deren potenzielle Rolle seit dem tragischen Konflikt in Waco nicht unerwähnt gelassen oder unterschätzt werden soll.

Beckford stützt seine Typologisierung der Außenbeziehungen einer religiösen Entität auf jene Weisen, wie sich die NRMs zu verschiedenen Institutionen und Organisationen der Außenwelt positionieren und was für Beziehungen sie mit jenen unterhalten. So unterscheidet er die Typen der Zuflucht bietenden (*refuge, retreat*), der revitalisierenden (*revitalization*) und der entlastenden (*release*) Gemeinschaften. Charakteristisch für den ersten Typ ist eine Isolierung von Außenstehenden als Erfordernis und Folge der beabsichtigten Flucht vor dem Bösen. Die Gläubigen dieses Typs wollen nicht die Welt besser machen, sie wollen weder Aufmerksamkeit wecken noch Unterstützung erbitten, sondern sich in der Bedienung ihrer Bedürfnisse auf sich selbst stützen. Sie messen ihren Erfolg nicht am zahlenmäßigen Wachstum und nicht in wirtschaftlicher Prosperität. Beckford merkt an (Beckford 1985: 86–87), dass es in der Geschichte des Krishna-Bewusstseins wie auch der Children of God (gegenwärtiger Name: Familie) Zeiten gab, in welchen sie diesem Typ entsprachen. Das gleiche gilt auch für manche anderen ungarische Gemeinschaften.

Die Revitalisierungs-Gruppen sind, im scharfen Kontrast zu dem Zuflucht-Typ, bemüht, die Welt ihrem Glauben und ihrer Wertordnung entsprechend umzugestalten und zu verbessern. Das erfordert ein empfindliches Balancieren, zumal die »Kirche« sehr wohl überlegen muss, wann sie mit der Gesellschaft auf Konfrontationskurs gehen und wann mit ihr Kompromisse schließen soll. Eine Verwirklichungsform der Gemeinschaften dieses Typs ist, nach Beckford (1985: 87), die Errichtung von konfessionellen Institutionen, die parallel zu den Profanen existieren. Gemessen an der für die Realisierung solcher Vorhaben notwendigen Zeit ist die postkommunistische Zeit noch zu kurz, um über diese Kategorie in Ungarn etwas sagen zu können. Tatsache ist, dass einige Religionsgemeinschaften (darunter die Hit-Gemeinde, die Familie, das Krishna-Bewusstsein) bemüht sind, vor allem im Erziehungsbereich eigene Institutionen zu errichten.

Die Gemeinschaften des entlastenden Typs konzentrieren sich darauf beziehungsweise versuchen, ihre Mitglieder dazu zu erziehen, wie sie sich





von Zeit zu Zeit oder ein für alle Mal von den schädlichen Einflüssen der Welt frei machen können, um dann ihre vollen Fähigkeiten zu entfalten. Theoretisch gesehen dürften die »Kirchen« dieses Typs am wenigsten in Konflikt mit der Welt geraten, da sie ihren Mitgliedern nicht gegen die Welt, sondern in der Welt stehend Vervollständigung und Selbsterfüllung versprechen. In Wirklichkeit vermischen sich die Grenzen zwischen den Typen, was dann zur Ursache von Konflikten wird.

5.2. Religiöse Organisationsformen in Ungarn im 20. Jahrhundert

224

Viele Jahrhunderte hindurch ging man von einer einfachen Opposition aus. Die eigene, christliche Religionsgemeinschaft war die Richtige, der gegenüber falsche Abweichungen, Häresien oder Sekten auftreten konnten, die gemeinhin als soziale und kulturelle Krankheiten verstanden und nicht selten verfolgt wurden. Über diese beiden einander polar entgegengesetzten Typen hinaus konnte es noch isolierte Einschlüsse geben wie die Juden und die bosniakischen Moslems, die aber als Außenstehende der Gesellschaft verstanden wurden. Diese einfache Denk- und Sozialstruktur wurde im Kommunismus zerstört, Religion wurde einerseits generell als falsches Bewusstsein bekämpft, andererseits wurde die soziale Definition von Kultur und Identität durch eine konfuse staatliche Reglementierung ersetzt wurde. Das Ausmaß der Zerstörung zeigte sich nach der Wende, als die früheren Konzepte nicht oder nur mit einer begrenzten sozialen Reichweite wieder eingesetzt werden konnten. Die alte-neue Oberschicht hat zwar die Religion prinzipiell rehabilitiert, doch ohne dabei irgendeine Unterscheidung zuzulassen. Die mit großer Vehemenz und politischem Gewicht vorgetragene These der Gleichheit aller religiösen Gebilde kann die wirkliche Vielfalt nicht fassen.

Unterschiede zwischen den Konfessionen gewinnen im profanen Leben wie auch für die Gesellschaftswissenschaften unter anderem dadurch eine Bedeutung, dass sie die Vielfalt der Lebensstile und eine Gliederung der Gesellschaft widerspiegeln und auch bedingen. Die Verhalten prägende und die soziale Ordnung verändernde Rolle der Reformation ist





allen Sozialwissenschaftlern bekannt (*Tawney 1922, Troeltsch 1923*). Diese Rolle entstand nicht zuletzt dadurch, dass der Protestantismus einen besonderen Standpunkt im Hinblick auf die Position des Menschen in der Welt eingenommen hat. Die »protestantische Ethik« wurde zwar nicht die Ursache, wohl aber eine Vorbedingung der Entstehung des Kapitalismus (*Weber 1993*).

Die Gemeinsamkeit des Glaubens und der Ethik ist der Nährboden entsprechender besonderer Kulturen. Sie beeinflusst auch die konkrete Form der Ordnung und der Organisation der Gesellschaft. David Martin etwa meint bleibende Unterschiede zwischen den politischen Kulturen der katholischen und protestantischen Länder Europas entdecken zu können. Letztere sind seiner Ansicht nach mehr differenziert und neigen mehr zum Individualismus, doch auch zur Toleranz und Kompromissfähigkeit. Die Ersteren sind einheitlicher und stärker gemeinschaftlich geprägt, doch – vielleicht wegen dem ihnen innewohnenden universalen Anspruch – weniger fähig, ihre internen Gegensätze zu beherrschen, die sich deshalb häufiger verschärfen. Die Modernisierung führt im »protestantischen« Typ zu einer schleichenden Entchristlichung, im »katholischen« zu Polarisierung und Kirchenkampf (*Martin 2005*). Die religiös-konfessionellen Kulturen können letzten Endes zu grundlegenden Strukturen (*Conferenza 1993*) oder zumindest zu wichtigen Indikatoren der Kultur und der Lebensstile werden, und zwar nicht nur auf nationaler, sondern auch auf globaler Ebene. In diesem Sinn können die Grenzen zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum, oder dem Christentum und dem Islam, als politische Bruchlinien verstanden werden (*Huntington 1996*).

Die Theorien von Troeltsch, Weber und anderen reden nicht nur über makrosoziale Differenzierung, sondern auch über die konfessionell bestimmten Besonderheiten der individuellen Lebensführung. Die Soziologie der Gegenwart ist uneinig in der Frage, ob diese Differenzen auch in der Moderne erhalten bleiben. Wie dem auch sei, die konfessionell geprägten subkulturellen Gegebenheiten haben in der unmittelbaren Vergangenheit auch in der Gliederung mancher Gesellschaften eine bedeutende Rolle gespielt (*Dobbelaere 1988*) und die konfessionell mitbestimmten Lebensstile sind in unseren Tagen keine Seltenheit (*Kecskes, Wolf 1996, Schmidtchen 1973, 1984*).

Die ungarische Situation unterscheidet sich allerdings von der westeuropäischen. Spannungen und Konflikte, die aus konfessionellen





Differenzen entstanden oder sich konfessionellen Trennlinien entlang artikulierten, hat die westeuropäische Politik letzten Endes im Westfälischen Frieden durch die geografische Trennung der Konfessionen gemeistert. Im Gegensatz zu diesem Modell leben in Ungarn die Gläubigen verschiedener Konfessionen, wie bereits erwähnt, seit der Reformation in denselben Gebieten mehr oder weniger friedlich nebeneinander. Die weltanschaulich-konfessionelle Vielfalt ist ein historisches Erbe der ungarischen Gesellschaft und Kultur.

Eine weitere Besonderheit besteht im politischen Wandel, welcher in der gesamten ost- und ost-mitteleuropäischen Region tief reichende Probleme der gesellschaftlichen, der kulturellen und der nationalen Identität zu Tage förderte. In dieser Situation, in der viele über ein – weiter nicht definiertes – ideologisches Vakuum sprechen, sind sowohl die »historischen« Kirchen wie auch jene religiöse Gruppen ins Scheinwerferlicht geraten, welche kulturelle Positionen vertreten, die fernab von der nationalen Tradition liegen. Es ist bekannt, dass etliche, in diesem Raum früher nicht vorhandene Konfessionen den politischen Umbruch als eigene missionarische Chance gedeutet haben. Der Ausgang dieser Bemühungen ist gleichfalls bekannt. In den Ländern des ehemaligen sozialistischen Lagers, darunter in Ungarn, ist eine große Anzahl neuer religiöser Gemeinschaften aufgetreten (*Horváth 1995a, Török 2004*). Diese Tatsache hat in einem Teil der Gesellschaft und in den ortsansässigen Kirchen eine gewisse Unruhe ausgelöst (*Borowik, Babinski 1997*). Die Zunahme der weltanschaulichen Vielfalt hat gelegentlich auch zu Konflikten geführt, welche auch internationale Aufmerksamkeit erregten (*Boyle, Sheen 1991*).

5.2.1. Freikirchen und Sekten in Ungarn vor 1945

Wie bereits erwähnt, kannte die Rechtsordnung Ungarns in der vorkommunistischen Zeit drei Kategorien der Religionsgemeinschaften. Die »Rezipierten« waren die römisch- und griechisch-katholische, die reformierte, die evangelische, die unitarische, die orthodoxe und, seit 1895, die jüdische Religion und Kirche. »Gesetzlich Anerkannte« waren die Baptisten, die Muslime und seit 1947 die Methodisten. Sie könnten in einer in Ungarn seinerzeit nicht verwendeten Terminologie als »Freikirchen« bezeichnet werden. Alle anderen waren vom Gesetz nicht anerkannt, sondern wurden als private Vereinigungen angesehen und als Sekten bezeichnet, wobei die





Baptisten, trotz des ihnen vom Gesetz gesicherten Status', häufig gleichfalls als Sekte angesehen und behandelt wurden.³⁸

Nach übereinstimmender Meinung von Historikern und Sozialwissenschaftlern stammten die ersten Generationen der Freikirchen/Sekten aus den untersten Schichten der Gesellschaft. Dieser soziostrukturellen Gegebenheit entspricht die Tatsache, dass die entstehenden Gruppen nicht zur systematischen Deutung ihrer sozialen Situation fähig waren. Die Interpretationen stammen von Beobachtern, die diesen Gruppen nicht angehörten oder, sofern von den Freikirchen/Sekten selbst und damit dann erst viel später geschrieben, aus einer retrospektiven Sicht (*Kiss 1942*). Die entstehende »Sektenfrage« wurde aus drei Perspektiven besprochen.³⁹ Exponenten der großen Kirchen haben die Sekten vor allem als religiöse Abweichungen verstanden und dafür Missstände in der eigenen Organisation und der Pastoralarbeit beschuldigt. Kritische Sozialwissenschaftler beklagten die soziale Verelendung und deuteten das Erscheinen der Sekten als Ausdruck völliger Hoffnungslosigkeit der landlosen Bauern. Neuere, im freikirchlichen Milieu entstandene Beschreibungen betonten die politische Konfliktdimension, die Konfrontation zwischen einem immer autoritärer werdenden Staat und den sie bedienenden Großkirchen einerseits, der verfolgten Freikirchen/Sekten andererseits.

Die Entstehung und Verbreitung der Freikirchen und Sekten wurde, dem Echo nach zu urteilen, Anfang der 20er Jahre als ein ernstes religiös-kirchliches Problem erkannt. Die katholische Bischofskonferenz befasste sich mehrmals mit dieser Frage und meinte, dass es sich dabei um ein sowohl innerkirchliches als auch gesellschaftliches Problem handelt. Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischofskonferenz (1926) gab allgemeine Richtlinien vor. Ähnlich lauteten mehrere Hirtenbriefe aus verschiedenen Diözesen. Der religiöse Aspekt konnte auf individueller Ebene auf Unwissenheit, auf kirchlicher Ebene auf Mängel in der Organisation der Seelsorge zurückgeführt werden. Beide waren allerdings schwer zu beheben, zumal die Pfarrer die reguläre Versorgung der vereinzelt kleinen Siedlungen in der Puszta (über große Entfernungen und auf unwegsamen Wegen) nicht sichern konnten. Die Gläubigen wurden jedenfalls daran erinnert, dass jede Teilnahme an Veranstaltungen der Sekten eine schwere Sünde sei. Zwei

38 | Diese Bezeichnung wird für diesen Zeitraum auch von uns verwendet.

39 | Eine vierte, konsistente Position entstand in der Praxis der staatlichen Handhabung der Sektenfrage.





Aktionen wurden beschlossen: erstens die Intensivierung der Volksmissionen, welche von reisenden Ordensleuten gehalten wurden, und zweitens eine bessere Aufklärung über die Sekten in den katholischen Medien und in gezielten Publikationen. Solche Bücher und Broschüren sind tatsächlich bald erschienen (*Csintalan 1929, Jám bor 1924, Nyisztor 1926, 1927a, 1927b*). Als gesellschaftliches Problem wurde nicht so sehr das Wegbleiben der Gläubigen aus den Kirchgemeinden verstanden, sondern die soziale Atmosphäre, die in manchen Sekten angeheizt wurde. Bereits in den Kriegsjahren hat die Wehrdienstverweigerung Konflikte heraufbeschworen, dazu kam die Zersetzung der Einheit der Gemeinden und die Sozialkritik.

Die *Ungarische Reformierte Kirche*, von wo die meisten Übertritte in die Freikirchen/Sekten kamen (*Karner 1931, Kovács 1926*), hat etwa zur gleichen Zeit reagiert. Das Thema wurde auf einer Seelsorgerkonferenz besprochen und Informationsmaterial wurde publiziert (*Gyülvé sz i 1923, Makkai 1923, Mátyás 1933, Vass 1926*).

Beide Kirchen haben sich an die staatliche Obrigkeit, an Regionalverwaltungen und an Minister gewandt und staatliche Maßnahmen gefordert. Gleichzeitig aber wurde auch darauf hingewiesen, dass die neu gegründeten Freikirchen/Sekten häufig amerikanischen Ursprungs seien, von dort finanziell unterstützt werden und die Einschränkung ihrer Tätigkeit ungünstige Reaktionen der USA hervorrufen könnte (*Fazekas 1996: 55, Szi get i 1987: 210*).

Die Entwicklung überraschte die staatliche Verwaltung. Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts galt das Erscheinen von Freikirchen/Sekten eher als Kuriosum, dem von manchen liberalen Intellektuellen und Politikern viel Sympathie entgegengebracht wurde (*Eötvös 1904*). Die Expansion der Freikirchen/Sekten in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg, noch dazu nicht ganz unabhängig von agrarsozialistischen Bewegungen, machte jedoch die Behörden misstrauisch. Die Polizei wurde aufgefordert, sie im Auge zu behalten.

Die Kirchen und ihre Presse haben die Sektenfrage aus der Perspektive der christlichen Tradition und der kirchlichen Gemeinschaft gesehen, haben also vorwiegend von gefährlichen Verirrungen und von der Gefährdung von Tradition und sozialem Zusammenhalt gesprochen. Ganz anders verhielt es sich bei den Sozialwissenschaftlern. Sie sind eher zufällig auf die Frage gestoßen. Eine bedeutende Richtung der sozialkritischen Wirklichkeitssuche wurde in Ungarn der 30er Jahre »Volkssoziografie« genannt.





Ihre Vertreter, ursprünglich häufig Schriftsteller oder Journalisten, haben gründliche Feldforschungen betrieben, um zuverlässig über Notlagen der Gesellschaft berichten zu können (*András 1974, Elek 1936, Némédi 1985 Sipos, Tóth 1997*). Weil sie ihre Ergebnisse in einer leicht leserlichen Form und spannend darzustellen vermochten, haben sie breite Wirkung erzielt. Einer ihrer aufsehenerregendsten Befunde betraf die Ausbreitung der Sekten (*Darvas 1937, Féja 1938*). Die Sektenfrage ist über diese Berichte zu einem zentralen Thema öffentlicher Debatten geworden. Aufgrund von Beobachtungen in zahlreichen Freikirchen/Sekten gaben sie ein authentisches und dramatisches Bild über das Elend und die Hoffnungslosigkeit von breiten Schichten, vor allem der Agrarproletarier. Die Antwort auf diese Ausweglosigkeit liegt, so ihre These, im Verzicht auf diesseitige Hoffnungen und Anstrengungen und stattdessen in der Flucht in die Sekte (*Kovács 1938*). Die Unfähigkeit, die Realität zu bewältigen, zwingt dazu, eine Lösung im Irrealen zu suchen. Einige Sekten verkündeten messianistische, millenaristische und sonstige Endzeithoffnungen, andere schlicht die Erlösung im Jenseits. Wie dem auch sei, die Sekte lenkt, so steht es in ihren Berichten, von diesseitigen Problemen ab, stärkt die Lethargie und nimmt den Menschen jede Lust und Kraft zum Kampf. Die Sekten wurden für die Vorboten des »Todes der Nation« gehalten (*Szabó 1937*).

229

Die Sektenentwicklung beginnt in der von diesen Religionsgemeinschaften geschriebenen Geschichte etwas früher als nach der offiziellen Geschichtsschreibung. Die Chronisten der Freikirchen/Sekten kümmerten sich weniger um gesellschaftliche Wahrnehmungen, sondern nahmen vielmehr die eigenen Erinnerungen zum Ausgangspunkt. Aus dieser Sicht war die Entstehung der Freikirchen/Sekten eine Antwort auf die Oberflächlichkeit der Großkirchen und auf die soziale Not. Sie war eine unumgängliche Antwort, so die Behauptung der religiös und meist sozial Engagierten. Und die Verbreitung der Freikirchen/Sekten sei demnach ein Siegeszug und gleichzeitig ein Weg des Martyriums gewesen. Die Eigenberichte enthalten Erfolgszahlen von 11 000 Taufen durch einen einzigen Prediger (*Szigeti 1987: 191*) oder die Zahl von 24 000 Familien von Baptisten zum Ende des Ersten Weltkrieges (*Szigeti 1987: 196*), was jedoch anderen Quellen widerspricht. Gleichzeitig wurde von unaufhörlichen Bedrängnissen und Verfolgungen berichtet. Als Verfolger wurden die Großkirchen und die Behörden angeklagt. Selbst wo Sektenmitglieder Teilnehmer oder Objekte von lokalen Konflikten wurden, wurde unterstellt, dass die unsichtbaren Drahtzieher





hinter den sektenfeindlichen Maßnahmen vermutlich der katholische Pfarrer oder, in einem anderen Fall, der Religionslehrer gewesen sein soll (*Fazekas* 1996: 128, 130). Die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts lebt in den Erinnerungen der Sekten und kleinen Religionsgemeinschaften anscheinend als die Zeit fortlaufender behördlicher Schikanen und Konflikte mit der den Großkirchen angehörenden Bevölkerung und von Diskriminierungen, welche sie aber großmütig und ohne Groll gegen andere ertragen haben.

Die Staatsorgane hatten keine leichte Position den Freikirchen/Sekten gegenüber. Letztere hatten eigentlich keinen speziellen organisatorischen oder rechtlichen Status, hielten aber regelmäßig Versammlungen ab und besprachen ihre soziale Situation und das Verhalten des Staates und der Großkirchen ihnen gegenüber. Manche Aktivisten der Sekten waren früher Sozialisten oder gar Funktionäre der kommunistischen Räterepublik von 1919. In einer wegen der wirtschaftlichen Schwierigkeiten spannungsbelasteten gesellschaftlichen Situation waren die Behörden keineswegs froh, dass die Freikirchen/Sekten eine sehr schwer kontrollierbare Dynamik entwickelten. Konsequenterweise ist die Polizei wiederholt aufgefordert worden, die Tätigkeit der Freikirchen/Sekten im Blick zu behalten und nicht genehmigte Versammlungen zu unterbinden.

Die Spannung wuchs, als sich Ende der 30er Jahre auch noch die politische Stimmung verhärtete. Die zu Amerikanern und vermeintlich zu Kommunisten bestehenden Kontakte von mehreren kleinen Religionsgemeinschaften gerieten unmittelbar vor und nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in ein anderes Licht.

Die generelle Einschränkung der Versammlungsfreiheit traf die Freikirchen/Sekten hart das Verbot des Antimilitarismus und der Wehrdienstverweigerung noch stärker. Am 2. Dezember 1939 (bzw. bei einigen kleinen Religionsgemeinschaften etwas später) hat der Innenminister die Tätigkeit aller Sekten verboten, nicht aber die der Gemeinschaften der Methodisten und insbesondere der Baptisten, die nicht als Sekte, sondern als »Gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft« eingestuft waren. Die Begründung berief sich auf die politische Tätigkeit der Sekten sowie auf die Gefährdung der öffentlichen Ordnung und des Heimatschutzes. Manche nonkonformistische Gemeinden konnten unter dem Schutz der Baptisten und Methodisten oder in der Illegalität weiterexistieren. Viele Gruppen sind aber



zerfallen. Im Falle solcher Gemeinschaften, welche den Wehrdienst verweigerten (vor allem die Nazarener) oder jede zivile Obrigkeit ablehnten (wie die Zeugen Jehovas), sind viele, aus anderen Religionsgemeinschaften dagegen nur vereinzelt und nur wenige Mitglieder verhaftet und eingesperrt worden. Allgemein gilt, dass sich aus der früheren, nicht spannungsfreien, aber ertragbaren Beziehung mit dem Staat in den Kriegsjahren eine scharfe Opposition zwischen den kleinen Religionsgemeinschaften und dem Staat aufgebaut hat. Es war also kein Zufall, dass diese Gemeinschaften mit großen Hoffnungen auf eine Veränderung der politischen Verhältnisse warteten.

5.2.2. Untergrundkirche, Freikirchen und Sekten im Kommunismus und danach

Seit 1945 hat die Geschichte der religiösen Klein- und Sondergruppen, Freikirchen und Sekten eine grundsätzliche Wende erfahren. Vor 1945 führten sie eine marginale, oft sozial verachtete Existenz, welche zu Zeiten der Wirtschaftskrise und der autoritären Periode der Politik von offener Diskriminierung oder sogar Verfolgung geprägt wurde. 1945 wurden sie mit den »historischen« Kirchen gleichgestellt, eine Veränderung, welche 1947 auch im Gesetz verankert wurde. Die zu Kriegszeiten verbotenen Gemeinschaften wurden wieder erlaubt und die Unterschiede in der rechtlichen Behandlung verschiedener Religionsgemeinschaften aufgehoben. Eine volle Rechtsgleichheit aller staatlich anerkannten Kirchen und – nunmehr – Freikirchen wurde eingeführt (GA 33/1947). Faktisch waren die kleinen Gemeinschaften von der kommunistischen Kirchenverfolgung weniger betroffen, zumal deren Stoßrichtung sich vor allem gegen die sozial und politisch relevante große Organisation der Kirchen (sinngemäß der großen Kirchen) richtete. Relativ gesehen sind die Freikirchen und Sekten während des Kommunismus, trotz dessen Religionsfeindlichkeit, aufgewertet worden. Im gesellschaftlichen Miteinander und in der konkreten pastoralen Tätigkeit ist wiederum eine Ähnlichkeit zwischen den Freikirchen und Sekten und den zum Kleingruppendasein gezwungenen großen Konfessionen entstanden. Die rechtliche und für vier Jahrzehnte geltende faktische Gleichstellung ist für die Mitglieder der Freikirchen und Sekten und für die nichtglaubende liberale Oberschicht zur Normalität geworden, welche sie auch nach 1989 unter ganz anderen soziopolitischen Bedingungen



reklamieren. Das Verständnis der Vorgeschichte ist notwendig zur Deutung der Gegenwart.

Die Anerkennung als (Frei-)Kirche wurde allerdings äußerst restriktiv gehandhabt. Sie wurde zuerst den Methodisten (1947), dann den Baptisten (1950) und den Adventisten (1957), erst Jahrzehnte später schließlich den Nazarenern (1977) und der Evangeliums-Bruder/Schwestergemeinde⁴⁰ (1981) zugestanden.

Die Freikirchen/Sekten der Vorkriegszeit haben sich noch im Winter 1944/45 zu einem Dachverband, in den »Bund der Freikirchen« (bestehend aus den Gemeinden der Baptisten, der Methodisten, der Adventisten, der Altkatholiken, der Evangeliums-Bruder/Schwestergemeinden, der Heilsarmee und der Christusgläubigen Juden) zusammengeschlossen, welcher am 30. Juni 1945 die staatliche Genehmigung erhielt. Nach der kommunistischen Machtübernahme und nachdem die protestantischen Großkirchen und der Verband Jüdischer Kultusgemeinden bereits mit dem Parteistaat ihre Verträge unterzeichnet haben, hat der Verband den Beitritt von Pfingstlergemeinden beschlossen und sich in den »Rat der Freikirchen in Ungarn« umgewandelt, welcher dann, allerdings in einer sich wandelnden Zusammensetzung, bis zur Wende bestand. Dem Bund und später dem Rat der Freikirchen ist zusätzlich auch noch dadurch eine in einem totalitären Staat außerordentlich wichtige Rolle in der Interessenvertretung zugefallen, da nicht alle ihrer Mitglieder staatlich formal anerkannt und somit juristische Personen waren. Andererseits boten die eng gezogenen Grenzen des Rates keine Chance für ganz junge Gemeinschaften, denn zum Beitritt war für nichtchristliche Religionen und Gemeinschaften und für Neue Religiöse Bewegungen eine mehrere Jahrzehnte lange Vorgeschichte gefordert, welche, sofern überhaupt, dann nur verborgen und illegal existieren konnten.

Bei der niedrigen Mitgliederzahl der Freikirchen hielt der totalitäre Staat es für ausreichend, lediglich die Wahl der leitenden Personen nach eigenen Wünschen zu dirigieren und diese Personen dann zu manipulieren. Das Gemeindeleben war dem allgemeinen Druck des Staatsatheismus ausgesetzt. In anderer Weise traf die Kirchenverfolgung die Großkirchen. Die Verträge zwischen Staat und Kirche haben zwar einerseits ein Scheindasein der obersten repräsentativen Gremien und andererseits die Religionsaus-

40 | Die ungarische Sprache verwendet dasselbe Wort für Bruder und Schwester, also für Geschwister im Singular.





übung der Individuen in den Gemeinden zugestanden, allerdings nicht die Existenz und das Funktionieren des Mittelbaus der Kirchenstruktur. Religiöse Orden und Organisationen wurden aufgelöst und verboten, konfessionelle Institutionen und Einrichtungen verstaatlicht und Laienverbände und -initiativen als illegale Zusammenschlüsse behandelt und verfolgt. Eine wirksame Zusammenarbeit zwischen der ursprünglich zur Leitung bestellten hierarchischen Spitze und des kirchlichen Alltags in den Gemeinden gab es keine. Die Erfüllung der pastoralen und sonstigen Aufgaben der Kirche lag in den Händen der Gläubigen und ihrer Priester (*Kamarás 1992b*).

Der Parteistaat konnte erreichen, dass die Großkirchen – in der nunmehr entstandenen Sozialform nicht unähnlich zu den Freikirchen – zu wenig integrierten losen Ansammlungen von Gemeinden geworden sind. Selbst die verbindende Tradition und das Kirchenbewusstsein fingen an zu bröckeln, als aus politischen Gründen die Distanz zwischen den vom Staat dirigierte Bischöfen und manchen Gemeinden zu wachsen begann und auch zwischen Gruppen der Großkirchen Misstrauen entstand. Als eine wichtige Form des Kirchenlebens und sogar der religiösen Erneuerung entstanden – aus staatlich-politischer Sicht geurteilt, im Untergrund – Gebetsgruppen, das Selbststudium anvisierende Gruppen, religiöse Orden und Basisgemeinden (*Dobszay 1991, 1996., Emödi 1989, Kamarás 1989, 1992, 1994, Tomka 1983, Horváth 1988*). Sie dienten zuerst dazu, die geerbte christliche Überzeugung und Kultur zu wahren. Mit der Zeit sind sie die Orte geworden, an denen man über neue Herausforderungen und über das Vergewärtigen des Christseins reflektieren und wo man die neu gewonnenen Einsichten in einer Gemeinschaft verankern und eventuell gemeinschaftlich vertreten konnte. Die christlichen Spontangruppen sind Keimzellen von Kirche, sogenannte »Ecclesiolen« geworden, haben aber gelegentlich eine so hohe Autonomie entwickelt, dass sie auch formal mit der hierarchischen Ordnung kollidierten und zu innerkirchlichen Sekten wurden, wie die Busch-Bewegung des Piaristenpaters György Bulányi (*Máté-Tóth 1996, Szokolczay 1989, Tomka 1997, 2002*), oder gar gänzlich aus der Kirche ausscheren und zu einer eigenen Religionsgemeinschaft wurden. So entstand die erfolgreichste Pfingstlergemeinschaft, die *Hit-Gemeinde* (*Bartus 1999, Horváth 1995b*).

Die Basis- und zum Teil Untergrundexistenz lebendiger religiöser Gemeinschaften hat diese, ob innerhalb oder außerhalb der Großkirchen, einander häufig nahe gebracht und eine informelle Ökumene bewirkt, auch





mit freikirchlichen Gemeinden. Die Kehrseite der Medaille ist aber, dass nicht-gläubige Schichten in Ungarn und sogar Religionswissenschaftler (Horváth 1995) zu der Überzeugung kamen, dass es eigentlich keinen essenziellen Unterschied zwischen Kirchen, Freikirchen und Sekten gäbe. Dieses Missverständnis hat dann die Gesetzgebung nach der Wende und die Kirchenpolitik der sozialistisch-liberalen Koalitionen im vergangenen Jahrzehnt folgenscher beeinflusst. Einerseits wird von ihnen, wie auch von den Mitgliedern der Freikirchen und Sekten, die Größe und die Organisation der großen Kirchen als artfremder Auswuchs verstanden, andererseits wird die kleine Gemeinschaft als die adäquate Form der religiösen Vergemeinschaftung angesehen. So werden die Freikirchen und Sekten stärker als genuin religiös angesehen als die größeren und älteren Kirchen. Die Eingliederung großkirchlicher Basisgruppen in das Netzwerk ihrer Mutterkirche nach der Wende und die Revitalisierung der organischen Einheit der Kirchenorganisation wird dann aus dem besagten Blickwinkel als Aufkündigung der Zusammenarbeit mit nicht großkirchlichen Gemeinschaften und als Verlagerung auf die Macht über Größe gedeutet.

Ein weiterer Charakterzug der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftsordnung bestand darin, dass eine unmittelbare, von einer Gemeinschaft mitgetragene Erfahrung des Religiösen vielen verbaut war. Eine wachsende Zahl von Menschen wuchs heran, ohne in die vielschichtige, komplexe und jahrtausendealte christliche oder jüdische Kultur eingeführt worden zu sein. Viele wurden zur Resistenz jeder Religion oder zumindest zu einem ertiefen Misstrauen den traditionellen Kirchen gegenüber erzogen oder trainiert. Anderen hat es ihre Sozialisation offen gelassen, ihre religiösen Bedürfnisse auf eine Weise zu bedienen, wie sie es am einfachsten erreichen konnten.

Ein großer Teil der in Ungarn vorhandenen Religion und Religiosität hat sich von der institutionellen Kontrolle der Tradition und der Kirchen losgelöst. Das Auftauchen ganz neuer religiöser Ansätze in den letzten Dekaden des Parteistaates deutet darauf hin, dass es bereits in den 70er und 80er Jahren eine religiöse Suche gab, welche von den historischen Konfessionen und deren Kirchen nicht aufgefangen werden konnte. Die Kommunikationsbarriere zwischen den Großkirchen und Teilen der Bevölkerung entstand zum Teil aus der religionsfeindlichen oder religionslosen Erziehung. Demzufolge waren viele Menschen nicht empfänglich für die Art und Weise der kirchlichen Verkündigung. Andererseits hatte die Verkün-





digung selbst nur eine begrenzte Reichweite wegen der bereits erwähnten Zerrüttung der Organisation der Kirche und wegen deren Ausschluss aus der profanen Öffentlichkeit. Eine noch wichtigere Ursache kann darin bestanden haben, dass viele Suchende nicht nach einer gut bewahrten Tradition, sondern nach aktuellen Antworten auf gegenwärtige Fragen suchten, welche die traditionellen Kirchen in ihrer Bedrängnis nicht parat hatten. Für viele Suchende blieben zwei Wege offen: entweder selbst eine Religion zusammenzubasteln oder sich irgendeiner, in ihren Augen nicht desavouierten religiösen Gruppe anzuschließen.⁴¹ Das Ergebnis besteht in der hohen Zahl neuer religiöser Gruppen und in dem häufigen Wechsel von einer in eine andere Gemeinschaft. Diese Konsequenzen sind jedoch erst mit und nach der Wende sichtbar geworden, nachdem die frisch gewonnene Freiheit den Weg für ungehinderte Gruppenbildung auch im religiösen Bereich eröffnete.

235

5.2.3. Einige Typen kleiner religiösen Gemeinschaften

Es ist bereits genannt worden, dass der religiöse Nonkonformismus in Ungarn drei Hauptrichtungen einschlägt. Seit über 100 Jahren sind neoprotestantische Religionsgemeinschaften wie die Baptisten, die Adventisten, die Nazarener, die Pfingstler usw. im Land präsent. Ihre Zahl hat sich in den vergangenen Jahrzehnten nur leicht, die Zahl ihrer Anhänger kaum erhöht. Sie übersteigt aber die Zahl der Orthodoxen. Bei einer so langen Geschichte kann man sie schon als etabliert ansehen. Sie haben eine feste Organisationsstruktur. Ihr Bestand wird nicht aus Neubekehrungen, sondern über familiäre Sozialisation erhalten. Die Gesellschaft hat sich an sie gewöhnt. Über die Nazarener verfügen wir über eine ausführliche Dokumentation, welche es ermöglicht, diese Gemeinschaft hier vorzustellen (*Kardos 1969, Kardos, Szigeti 1988, Szigeti 1978*).

Die auffälligsten unter den in jeder Hinsicht »Neuen« sind die Krishna-Anhänger. In wenigen Jahren haben sie eine ansehnliche Anhängerschaft angeworben und eine prominente politische Position erobert. Sie führen eine Kommune mit einer eigenen Schule, haben eine Hochschule und betreiben – bei einer sonst rigorosen Abschottung von der Welt – eine rege

41 | Melton vereinfacht diesen Zusammenhang. Für seine Logik bringt die Entchristlichung automatisch und notwendigerweise die Entstehung neuer Religionsgemeinschaften nach sich (*Melton 1997: 25–26*).





Öffentlichkeitsarbeit. Neuerdings sperrt sich die Krishna-Gemeinschaft zwar gegen jede wissenschaftliche Untersuchung, trotzdem können anhand einiger größerer Studien und aktuellen Fallstudien wesentliche Züge dieser Gemeinschaft nachgezeichnet werden.

Die größte Karriere unter den neuen Religionsgemeinschaften gelang der Hit-Gemeinde. In knappen 30 Jahren ist aus einer Gebetsgruppe eine Religionsgemeinschaft mit etwa 50 000 Mitgliedern, mit einem Fernsehprogramm, einer Monats- und Wochenschrift, mit großen Gebets- und Versammlungshallen, mit einer Hochschule, mit niedrigeren Schulen und mit einer beachtlichen politischen Rolle geworden. Diese Gemeinschaft hat bereits die ersten Spaltungen und internen Konflikte hinter sich, welche aber ihre Existenz nicht gefährdet haben. Andererseits hat sie Tochtergemeinden in ethnisch-ungarischen Regionen der Nachbarländer und auch in Wien gründen können. Von Anfang an hat sie eine politische Rolle übernommen und sich auch kirchenpolitisch profiliert, indem sie die katholische Kirche schärfstens bekämpft. Die Hit-Gemeinde tritt heute als viertgrößte Religionsgemeinschaft des Landes auf. Zweifellos ist sie die dynamischste. Die explosionsartige Entwicklung tritt jedoch mit nicht wenig Geheimhaltung gekoppelt auf. Die Gemeinde versucht, jede sie betreffende wissenschaftliche Untersuchung zu blockieren. Bei so viel gesellschaftlicher Präsenz bleibt dennoch vieles sichtbar. So ist es nicht schwierig, ein zumindest skizzenhaftes Bild über die Hit-Gemeinde zu zeichnen.

236

(a) Die Nazarener

Die Gemeinschaft der Nazarener ist in der Schweiz vom ehemals calvinistischen, später von Londoner Baptisten finanzierten Pastor Samuel Heinrich Fröhlich begründet worden. Als Anfangsjahr kann 1831, der Zeitpunkt der ersten Erwachsenentaufen und der in Häusern gehaltenen Gottesdienste angesetzt werden. Den neuen Glauben hatten zwei Zimmerleute von ihrer Wanderschaft 1839 bis 1840 nach Ungarn mitgebracht und bald in Pest (im späteren Budapest) eine Gemeinde gegründet. Von hier aus verbreitete sich dieser Glaube landesweit, wovon nach dem Ersten Weltkrieg und nach Veränderung der Grenzen zahlreiche Nazarener Gemeinschaften auch in Jugoslawien und in Siebenbürgen erhalten geblieben sind. In der ungarischen Gesellschaft sind sie bald auf ein breites, allerdings geteiltes Interesse gestoßen (*Barsi* 1901, *Nyisztor* 1927, *Eötvös* 1894, *Szeberényi* 1888, *Szöllösi*





1871). Nach den Daten der Historiker dieser Gemeinschaft waren die ersten ungarischen Nazarener in ihrer Mehrheit Handwerkergelesen, die ursprünglich teils in der katholischen, teils in protestantischen Kirchen getauft waren.⁴²

In Ungarn brodelte es zu dieser Zeit in vielerlei Hinsicht. Als Antwort auf österreichische Germanisierungs- und Zentralisierungsversuche flammte der ungarische Nationalismus auf, welcher wenige Jahre später zur Revolution und zu einem einjährigen Freiheitskampf (so die in Ungarn eingebürgerte Bezeichnung) führte. Gleichzeitig beschleunigte sich die bürgerliche Entwicklung. Der Adel verzichtete auf Standesprivilegien (1848). Die Städte wurden Zentren der wirtschaftlichen Entwicklung und der Industrialisierung. Die Handwerker mit ihren internationalen Erfahrungen und Verbindungen sind dabei wichtige Vermittler geworden. Die Nazarener haben bald Kontakte in vielen Städten des Habsburgerreiches, aber auch nach Frankreich, Deutschland und Amerika geknüpft. Ihr bis heute gebräuchliches Gesangbuch ist die im Jahr 1866 fertiggestellte Übersetzung der deutschen *Neuen Zionsharfe* (Szigeti 1981: 41ff).

Die Niederschlagung des Freiheitskampfes und die Einführung des Ausnahmezustandes hat die kleine Gemeinschaft und ihre Vertreter in eine gefährliche Situation gebracht, zumal einerseits Versammlungsverbot herrschte, andererseits die habsburgische Polizei mit einem weiten Netz von Spionen arbeitete und die Gerichtsbarkeit dem österreichischen Militärgericht aufgetragen wurde. Schikanen gegenüber Gottesdiensten sowie Verhöre und Verhaftungen einzelner Nazarener sind zahlreich geworden. Den Verhörprotokollen und den gerichtlichen Beschlüssen zufolge hat man aber in der Tätigkeit der Nazarener nichts absichtlich Gesetzwidriges gefunden. So sind die Angeklagten bald auf freien Fuß gesetzt oder, wegen Leugnung ihrer ehemaligen Konfession, zu einigen Monaten Haft verurteilt worden. 1854 haben schließlich die Militärbehörden die Frage in die Zuständigkeit der Kirchen übergeben. Nur wenig später löste die sichtbare Ausbreitung der Gemeinschaft eine echte und lang andauernde Verfolgung aus. Die härtesten Strafen bekamen die Wehrdienstverweigerer. In mehreren Fällen sind sie zu Tode verurteilt und auch hingerichtet worden. Solche Fälle sind später, während beider Weltkriege, noch häufiger geworden

42 | Ein Jahrhundert später, im Jahr 1968 kamen 34,4 Prozent der Nazarener aus der calvinistisch-reformierten, 22,8 Prozent aus der katholischen, 11,5 Prozent aus der evangelisch-lutherischen Kirche und 29 Prozent aus Nazarener Familien (Kardos, Szigeti 1988: 45–56, 374).





(Kardos, Szigeti 1988: 117, 245, 272, 290ff.). Die Wehrdienstverweigerung ist nach 1945 einer der Gründe geworden, warum die Nazarener in den gerade konstituierten Rat der Freikirchen keine Aufnahme fanden. Der Rat hat auch dann keine Hilfe geleistet, als im nunmehr sozialistisch-kommunistischen Staat die Verweigerung des Soldateneides und des Waffendienstes auch weiterhin mit mehrjähriger Haft bestraft wurde. Von den insgesamt 1046 Männern der Gemeinschaft der Nazarener, deren Schicksale in der Nazarener-Untersuchung von 1968 bis 1969 bekannt wurden, haben 212 Personen wegen Wehrdienstverweigerung insgesamt 579,5 Jahre im Gefängnis verbracht (Kardos, Szigeti 1988). Dieses Kapitel wurde erst abgeschlossen, als der ungarische Staat 1977 eine Sonderregelung einführte, wonach die gemusterten Nazarener statt eines Eides ein Versprechen abgeben und waffenlosen Dienst verrichten dürfen.

Die Situation der Nazarener hat sich 1945 grundlegend verändert. Die für sie nachteiligen Gesetze und Regelungen sind außer Kraft gesetzt worden. 1947 wurde die bis dahin rechtskräftige Kategorisierung religiöser Gemeinschaften gesetzlich aufgehoben. Die neue Verfassung von 1949 deklarierte die Rechte der Gewissens- und Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat. Damit war auch für die Gemeinschaft der Nazarener grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, anderen Religionsgemeinschaften gleich zu werden. Eingeschränkt wurde diese Entwicklung durch die Tatsache, dass die Gemeinschaft der Nazarener formal auf keine Weise anerkannt war, als juristische Person nicht existierte und für sie nicht einmal der Rat der Freikirchen als Fürsprecher auftreten wollte. Somit blieb die Gemeinschaft trotz allem in einem widersprüchlichen, rechtlosen Zustand. Nach den Maximen, welche der Parteistaat gegenüber den historischen Großkirchen, u. a. der katholischen, durchsetzte, waren die Nazarener eine »illegale« Gemeinschaft. (Wären sie Katholiken gewesen, hätte der Staat vermutlich über eine »antistaatliche Verschwörung« gesprochen.) Und doch durften sie nicht nur ein reges Gemeindeleben führen und Landesversammlungen abhalten, sondern auch Jugendarbeit mit Chor, Musikkapelle, Jugendlagern, Klubs, Religionsunterricht usw. verwirklichen – lauter Tätigkeiten und institutionellen Formen also, welche bei der Beurteilung der Großkirchen und ihrer Gläubigen zu Kapitaldelikten zählten. Vom Konflikt um die Wehrdienstverweigerung abgesehen, genossen die Nazarener eine anderen Freikirchen ähnliche, mit den Großkirchen verglichen privilegierte Behandlung. Mangels einer offiziellen Anerkennung konnten





sie aber wenig für die Regelung des Militärdienstes tun. Die Kontakte mit staatlichen Behörden lagen in den Händen von Einzelpersonen, was mit der Zeit zu einer Gefahrenquelle wurde.

Die Nazarener sind, in krassem Gegensatz zu den Zeugen Jehovas, keine missionsverpflichtete Gemeinschaft. Neubekehrte folgen einfach dem Lebensbeispiel und dem persönlichen Zeugnis ehrwürdiger und vielleicht charismatisch begabter Nazarener, besonders in sozialen und politischen Krisenzeiten und Nachkriegsperioden. Ruhigere gesellschaftliche und wirtschaftliche Perioden scheinen sich für die Gemeinschaft eher nachteilig ausgewirkt haben. Die Zahl der (getauften) erwachsenen Gemeindeglieder ist bis Mitte der Vierzigerjahre auf 4 000 gestiegen. Diese Zahl wurde bis nach der Revolution von 1956 beibehalten. Zwischen 1957 und 1968 ist aber die Zahl auf 3 312 (*Kardos, Szigeti 1988*) und bis in unsere Tage auf 2 200 gesunken. Ein möglicher Grund dafür ist die Endogamie, die vorgeschriebene totale Passivität der Frauen bei der Wahl des Ehepartners und das Erfordernis, eine Ehe nur mit einem Glaubensgenossen zu schließen. Zumal aber nur ein Drittel der Mitglieder Männer sind, bleiben viele Frauen, doch auch manche Männer, ohne Ehepartner und nicht wenige heiraten im Ausland. Dieser Verlust und eine nicht geringe Anzahl von Ausschlüssen wurden durch die hohe Kinderzahl in den bestehenden Familien nicht ausgeglichen. Ein anderer Grund war wohl jene sozioökonomische Entwicklung, welche die frühere Einheit der Gesellschaft zerrüttete, die Traditionsverbundenheit minderte und ganz allgemein einen Rückfall der Religiosität bewirkte.

Die Nazarener gehören zu jenen neuprotestantischen Freikirchen, welche die Erwachsenentaufe praktizieren. Ihre Besonderheit ist ein stark ausgeprägtes Sünden- und Schuldbewusstsein. Die Neugeburt aus dem Heiligen Geist und dem Wasser bewirkt aber bei einem Gläubigen einen Zustand der Sündlosigkeit, welcher so lange besteht, bis der Bekehrte in seinem Herz sündigt. Unter die Todsünden werden nicht nur die Tötung, sondern auch das Ablegen eines Eides eingereiht. (Hier beginnen die Konflikte mit staatlichen und sonstigen Obrigkeiten. Andererseits verpflichten sich die Nazarener in ihren Glaubensstatuten für eine Loyalität dem Staat gegenüber.) Auch der Verzehr des Blutes geschlachteter Tiere ist verboten. Unnütze Unterhaltungen aller Art, darunter Kino, Theater und häusliche Tanzveranstaltungen, das Rauchen und der Konsum von Genussmitteln werden verurteilt. Zu den dominanten Werten der Nazarener gehört die





konservativ-patriarchal konzipierte Familie. Der Familienvater besitzt absolute Autorität. Die Frauen sind mehrheitlich nicht berufstätig, wobei die hohe Kinderzahl auch einer der Gründe sein kann. Jede Art der Familienplanung wird verworfen. Eine Eheschließung mit einem Andersgläubigen gehört zu den Hauptsünden. Ehebruch und ein außereheliches Verhältnis ziehen den endgültigen Ausschluss aus der Gemeinschaft nach sich.

Die Beschreibung der Nazarener wäre unvollständig, wenn zwei innere Spaltungen unerwähnt blieben. Zu einem ersten Konflikt kam es Ende der 60er Jahre. Einige »Kirchendiener« bzw. Kirchenältesten (die Nazarener lehnen das Priestertum ab) und Gemeindeglieder haben den Landesvorsitzenden als zu modernistisch und lax angegriffen. Es ist aber nicht auszuschließen, dass der Zusammenstoß auch politisch bedingt war, zumal der Landesvorsitzende mit viel Geschick die Verhandlungen mit dem Rat der Freikirchen und auch mit staatlichen Behörden geführt hat, und dabei zweifelsohne auch in zwiespältige Situationen geraten ist. Ein mehrjähriger Zwist wurde 1974 mit dem Ausschluss der Kritiker aus der Gemeinschaft der Nazarener beendet. Die Kritiker versuchten daraufhin, eine eigene Religionsgemeinschaft zu etablieren. Dieser Versuch ist aber gescheitert.

Ein zweiter Eklat ergab sich aus der Spannung zwischen den Religiositätsstilen der Jüngeren und der Älteren. Nach ausländischem Beispiel hat man, vor allem unter jüngeren Mitgliedern, mit dem Nach-der-Reihe-Beten angefangen, es werden also von den Gemeindegliedern während des Gottesdienstes vorgebrachte Lobpreisungen und Fürbitten gebetet. Ein Teil der Jugend gelangte, den Berichten nach, spontan zu enthusiastischen religiösen Erlebnissen der Geistestaupe. Diese aus der Pfingstbewegung bekannten Phänomene wie das Zungenreden, unkontrollierte Bewegungen, Schwächezustände, Ohnmacht usw. haben die betroffenen jüngeren – und später auch andere – Mitglieder mit großer Freude erfüllt. Es kam auch zu Heilungen. Diese Formen und noch mehr die persönlichen Folgen haben die konservativen Kirchendiener erschreckt. Sie wurden dem Wirken des Teufels zugeschrieben. Nach einer mehrstufigen Beratung wurden jene Mitglieder, die nicht Reue zeigten und nicht mit diesem Stil gänzlich brechen wollten, insgesamt genau 100 Personen, aus der Gemeinschaft exkommuniziert. Im selben Prozess ist aber dafür auch jener Landesvorsitzende all seiner Funktionen enthoben worden, der aus dem erstgenannten Konflikt noch als Sieger hervorgegangen ist. Jetzt hat die innerkirchliche Orthodoxie den Sieg davongetragen. Die sowieso überalterte Gemeinschaft





der Nazarener hat aber einen Teil der aktivsten Jugend verloren. Die Jugend wurde nicht mehr von diesem Typ der Religionen und Kirchen fasziniert. Neuere, attraktivere Bewegungen locken von ihr die agilsten Mitglieder weg.

(b) *Das Krishna-Bewusstsein*

Verschiedene hinduistische Missionen haben in den vergangenen zwei Jahrzehnten Ungarn erreicht. Sechs verschiedene neu-hinduistische Organisationen haben sich im Land etabliert und registrieren lassen⁴³. Zwei von ihnen versuchen, die Inkulturation des Hinduismus durch die Übernahme möglichst vieler ungarischer Sitten und christlicher Begriffe zu erreichen. Die *Magyar Vaisnava Hindú Misszió* nennt zum Beispiel ihren Gottesdienst »Messe«, ihre Gläubigen rezitieren die Veden auf ungarisch (*Monostori 2006*) und singen ihre heiligen Texte auf die Melodien ungarischer Volkslieder (*Kamarás 2002*). Die kleine *Magyar Brahmana Misszió* geht noch einen Schritt weiter. Sie pflegt einen nationalistischen Mythos. Einem ihrer Gläubigen zufolge sollen die Hunnen – nach seiner Vorstellung Urväter der Ungarn – auch Indien bereist und selbst Krieg mit Krishna geführt haben. Nach einem anderen Anhänger dieser Gruppe war Krishna ein Hunnenherrscher. Nach einem dritten »entscheiden sich die Seelen, die den Weg der Vervollkommenung wählen, mehrmals hintereinander dafür, in Ungarn wiedergeboren zu werden.« Auf alle Fälle seien die Ungarn eine geistige Elite (*Kocsis 2004, 2005*).

Am weit erfolgreichsten unter den fünf ist das ISKCON-Mitglied *Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége*, die Gemeinschaft der Krishna-Bewusstsein-Gläubigen in Ungarn (*Kamarás 2003c*). Nach ersten Annäherungsversuchen ab 1976 ist das Krishna-Bewusstsein seit 1989 eine registrierte Religionsgemeinschaft in Ungarn, mit vier wichtigeren und weiteren kleineren Niederlassungen in verschiedenen Städten des Landes und mit einer hohen Publizität. Ihrem eigenen Anspruch entgegen werden sie in

43 | 1. Ananda Marga Tantra Yoga; 2. Magyar Vaisnava Hindú Misszió (= Ungarische Vaisnava Hinduistische Mission); 3. Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége/International Society for Krishna Consciousness (ISKCON); 4. OM Wishwa Guru Deep Hindu Mandir Mahaprabhuji A Világmindenség Guruja Hindu Vallási Közösség és Szellemi Iskola (= OM Wishwa Guru Deep Hindu Mandir Mahaprabhuji Guru des Weltalls Hindu Religionsgemeinschaft und Geistige Schule); 5. Vishwa Nirmala Dharma Magyarországi Közössége (= Vishwa Nirmala Dharma Gemeinschaft in Ungarn) 6. Magyar Brahmana Misszió (= Ungarische Brahmana Mission).





der ungarischen Öffentlichkeit aber kaum als Repräsentanten einer Weltreligion angesehen (*Szunyogh 1997*).

Einmalig und von touristischer Anziehungskraft ist ihre Landkommune (Kloster und Bio-Farm) im südwestungarischen Somogyvámos, wo die Gemeinschaft auf 140 Hektar bemüht ist, landwirtschaftliche Produktion ohne Maschinen und, so weit es geht, auf indische Art zu betreiben. In dem Tal, welches von dem von Ungarn und Romas bewohnten Dorf auch räumlich abgesondert ist, versuchen die Gläubigen, die indische Lebensweise nach bestem Können nachzuahmen. Statt den ursprünglich beabsichtigten indischen Zebus werden allerdings lang gehörnte, graue ungarische Rinder als Zucht- und Zugtiere verwendet (*Barabás 1997*).

242

Der Glaube der Krishna-Bewegung folgt der Vaisnava-Richtung des Hinduismus mit einem einzigen Gott, aber mit einem detailliert und diesseitsähnlich beschriebenen Himmel. Ziel des menschlichen Lebens ist das Erreichen einer höheren Lebensform. Der Weg dorthin führt über mehrere Leben, wobei die Seele nach dem Tod des Körpers einen anderen Körper annimmt. Die Seinsformen, die materiellen Erscheinungen der Seele bilden eine Rangreihe, an deren Spitze die Menschen, aber nicht viel tiefer die Tiere stehen. Das erklärt die sehr eng gefassten vegetarischen Speisevorschriften. Der Konsum jeder Art von Fleisch, aber auch von Eiern und – weil auf Mist gediehen – von Pilzen ist streng verboten. Die übermäßig scharfen, salzigen oder sauren Speisen, darunter auch die Zwiebel, sind als »Speisen der Leidenschaft« genauso wie der Alkohol und das Rauchen verboten. Es bleiben Obst, Gemüsesorten, Honig, Milch, Milchprodukte und ungesäuerte Fladen übrig. In Indien nicht beheimatete Pflanzen werden am Altar nicht geopfert. Gottesdienst, Gebet und »Kontemplation« bestehen mehrheitlich aus dem Wiederholen heiliger Kurzformeln der Lobpreisung Krishnas.

Lebensweise und Denken der Krishna-Anhänger werden von dem Grundkonzept beherrscht, dass alles, was nicht sichtbar und unmittelbar auf Krishna bezogen ist, schlecht und dem Menschen schädlich ist. Partnerschaftliche Liebe, persönliche Intimität und Geschlechtlichkeit werden misstrauisch betrachtet und grundsätzlich der Zeugung untergeordnet. Dementsprechend sind viele Mitglieder zölibatär, andere leben ein sexuell überwiegend enthaltsames Leben (*Kamarás 1998*).

Weltliche Wissenschaften werden genauso abgelehnt wie Sport, Bildung oder sonstige Unterhaltungen. Kritik trifft auch die staatliche Schule. Die Entwicklungslehre der Biologie (*Darwin 1999*) wird kategorisch abgelehnt.





Manche wissenschaftliche Fakten, so zum Beispiel die Mondlandung, werden schlicht als unwahr verneint (*Lugosi, Lugosi 1998b*). Als Konsequenz versucht die Krishna-Gemeinschaft, ihre Kinder in eigenen Schulen zu erziehen, klagt aber wegen der staatlichen Kriterien der Bildungsvermittlung. Lediglich die Künste bekommen eine etwas günstigere Bewertung, allerdings nur als mögliche Medien der Annäherung an Krishna. In der Praxis beansprucht das gemeinsame und das individuelle Gebet im Leben eines Krishna-Anhängers so viel Zeit, dass daneben kaum noch Raum für Lesen, Musik- und Rundfunkhören oder Fernsehen bleibt.

Von der Politik und dem öffentlichen Leben halten sich die Krishna-Gläubigen fern. (Die Gemeinschaft ist aber sehr aktiv in der Kirchenpolitik beteiligt.) Die kulturelle Selbstplatzierung dieses Mehrheitszweiges der Krishna-Bewusstsein-Gläubigen gibt grundsätzlich ein anderes Bild ab, als die der erst genannten beiden kleineren neo-hinduistischen Religionsgemeinschaften. Die Krishna-Bewusstsein-Gläubigen sind Kosmopoliten, sie betonen dabei aber national-kulturelle Bindungen entgegen der Internationalität und Originalität. Die gegenwärtige Identifizierbarkeit einer ungarischen Kultur lehnen sie schlicht ab. Sie verstehen die nationale Zugehörigkeit als Ortsbestimmung für spezielle Aufgaben, wobei nach dem Verständnis von manchen Krishna-Anhängern »das Ungar-Sein ein spezielles Hindernis [...] auf dem Weg des hingabevollen Dienstes« (*Kamard's 1998: 132–140, 183–233, 263–264*) bedeutet.

In einem Land, welches jahrzehntelang kulturell und ganz konkret durch den Eisernen Vorhang von anderen Teilen der Welt isoliert war, übt die Faszination Asiens und der außereuropäischen Kulturen eine starke Anziehungskraft aus. Öffentliche Prozessionen, eine eigentümliche Kleidung und charakteristische Speisevorschriften und Essgewohnheiten können auch als wirksame Public Relation-Instrumente verstanden werden (*Kocsis 2004*).

Die ersten Mitglieder der Krishna-Gemeinschaft kamen mit den Besuchern von Yoga-Klubs (*Balogh 2003: 297*). Die gegenwärtige Mitgliederzahl wird widersprüchlich angegeben, davon abhängig, was mit Mitgliedschaft gemeint ist. 1991 sprach die Gemeinschaft von 25 Mitgliedern und 150 Interessenten (*Weininger 1991*). Seither haben sich diese Zahlen vervielfacht. Gegenwärtig wohnen 280 bis 300 Personen in den Tempeln als voll verpflichtete »Ordensmitglieder«, als Novizen und Sonstige. In enger Beziehung zur Gemeinschaft stehen etwa weitere 550 bis 700 Personen, die





aber nicht in den Tempeln wohnen. Weitere 1 000 Personen unterstützen die Gemeinschaft finanziell. (Die finanzielle Unterstützung kann freilich außer einer religiösen mit einer politischen Sympathie bzw. mit der Absicht der Schwächung der Großkirchen motiviert sein, zumal die Zahl der Sponsoren von der sozial-liberalen Regierung als Maßeinheit für staatliche Zuwendungen genommen wird.) Der Kreis der Sympathisanten wird von der Gemeinschaft mit etwa 10 000 bis 12 000 angegeben, wobei all jene zu den Sympathisanten gezählt werden, die einmal an einem Mahl der Gemeinschaft teilgenommen oder auf einer Veranstaltung der Gemeinschaft ihre Adresse zwecks Benachrichtigung über zukünftige Veranstaltungen hinterlassen haben (*Kamarás 1998: 68*). Die Gemeinschaft verbringt viel Zeit mit dem Verkauf von Büchern, die sie als Geschenk von reicheren Krishna-Gemeinden westlicher Länder erhalten haben, und mit dem »Betteln« (so ihre eigene Bezeichnung), also mit der Suche nach Sponsoren (*Horváth o.J.-c, Kamarás 1998*). Dazu werden Unternehmer und Unternehmungen aus dem Telefonbuch herausgesucht und anschließend in dem Bemühen besucht, sie zu Spenden zu überreden. Diese Vorgehensweise ist nicht erfolglos.

Die Gemeinschaft ist jung, ebenso die Mehrheit der Mitglieder. Nach der bisher umfassendsten und auch statistisch auswertbaren Untersuchung lag das Durchschnittsalter 1998 bei 25 Jahren. Unter den Mitgliedern dominieren jene mit Abitur oder weniger Bildung. Es kann nur vermutet werden, dass das durchschnittliche Bildungsniveau der Gemeinschaft unter dem Landesdurchschnitt liegt. Trotz einer eigenen konfessionellen Hochschule (über Theologie kann dabei kaum gesprochen werden) fördert das Krishna-Bewusstsein die höheren Studien nicht. Vor ihrem Eintritt hatten zwei Drittel der Krishna-Anhänger zu keiner Religion irgendeine Beziehung, schreibt Kamarás (*Kamarás 1998, Kamarás o.J.*).

In ihrer Anfangsphase versuchte auch diese Gemeinschaft eine Annäherung oder zumindest den Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften. Es wurde versucht, im Monotheismus, im Dreifaltigkeitsglauben und in anderen Bereichen des Glaubenssystems Parallelen zwischen dem Christentum und der Vaisnava-Richtung des Hinduismus nachzuweisen (*Tasi o.J.*). Besuche bei Bischöfen und anderen Würdenträgern der Großkirchen wollten konfessionelle Geschwisterlichkeit und vermutlich auch die restlose Gleichheit der Religionen und Religionsgemeinschaften demonstrieren. Die Vertreter der Gemeinschaft wurden, nach ihren Berichten, überall freundlich empfangen. Es konnte damit aber nicht verhindert werden, dass





in der Gesellschaft – und auch in den Kirchen – auch Kritik an den Krishna-Anhängern wuchs. Einfache Menschen haben die togaähnliche Kleidung mit Antipathie beobachtet und die Weltabgewandtheit und das Nicht-Arbeiten der Krishna-Anhänger mit offener Kritik beanstandet (*Barabás 1997: 14, 26*). Eltern, deren Kinder durch ihren Eintritt in neue religiöse Bewegungen einen totalen Lebenswandel vollzogen haben, haben eine Selbstschutz-Organisation gegründet und bei den Behörden und in der Öffentlichkeit um Hilfe gebeten. Ein calvinistischer Pastor begann auf Konferenzen und in der Presse, auf die Gefährlichkeit der neuen religiösen Bewegungen, darunter der Krishna-Bewegung, hinzuweisen. Zusammen mit einem baptistischen Pastor hat er die »Helfender Freund Arbeitsgemeinschaft« zur Unterstützung jener Eltern gegründet, deren Kinder plötzlich Mitglieder von Neuen Religiösen Bewegungen geworden sind. In diesem Kontext wurde die Gemeinschaft in der Presse – und, wie vielfach behauptet, aber dokumentarisch nicht nachweisbar, vielleicht auch von jemandem in einer parlamentarischen Kommission – (zusammen mit drei anderen Neuen Religiösen Bewegungen) eine »destruktive Sekte« genannt. Politiker haben die staatliche Unterstützung der Gemeinschaft hinterfragt und das Parlament hat diese 1993 sogar für ein Jahr entzogen. (Manche Beobachter und auch die Gemeinschaft selbst haben diesen Beschluss als »ungerechtfertigte Diskriminierung« bezeichnet (*Kamarás 1998: 63*). Nicht so das Verfassungsgericht, welches darauf bestand, dass die staatliche Unterstützung nicht eine Zuwendung ist, welche einer jeden Religionsgemeinschaft automatisch zusteht, sondern eine zugunsten bestimmter Werte und Leistungen zugesprochene Förderung, deren Erteilung oder Nicht-Erteilung im freien Ermessen des Staates steht.)

Die Kritik wurde von der Krishna-Gemeinschaft sehr empfindlich aufgenommen und führte zu interessanten Reaktionen. Zuerst wurde das internationale Netz der Krishna-Gemeinden mobilisiert. Aus aller Welt kamen Proteste an die ungarischen Behörden. Gleichzeitig wurde versucht, in den Medien den Staat Ungarn in den Ruf religiöser Diskriminierung zu bringen. Daneben begann die Krishna-Gemeinschaft zum zweiten mit einer Gegenkampagne in der ungarischen Presse und in liberalen politischen Kreisen. Diese hat zu zwiespältigen Ergebnissen geführt. In den Medien und in einem Teil der politischen Elite konnte die Krishna-Bewegung als »verfolgte Minderheit« und noch dazu – angeblich – als eine von den Großkirchen gefährdete Gemeinschaft an Sympathie gewinnen, und sich zu





einer Vorreiterin einer antikatholischen Position unter den Neuen Religiösen Gemeinschaften mausern. Allerdings haben diese Kampagne und deren Erfolge vermutlich nicht wenig dazu beigetragen, dass die Existenz und die Tätigkeit der neuen religiösen Gemeinschaften nunmehr von großen Teilen der Gesellschaft als ein Problem verstanden werden (*Kamarás 1998*).

Die dritte bemerkenswerte Tatsache ist die scharfe antikatholische Position. Die sichtbaren Gegner der Krishna-Gemeinschaft waren zwar Protestanten, die Bewegung greift aber mit einem vehementen antiklerikalen Eifer die größte Kirche des Landes, die katholische Kirche an. »Das Bild eines starken Konkurrenten, gegen dessen ›schlechte Eigenschaften‹ mit der eigenen Ideologie ins Feld gezogen werden kann, hat in der Herausbildung der neuen Identität der jungen und frischgebackenen Gläubigen offensichtlich eine große Rolle« (*Barabás 1997*) gespielt. Darüber hinaus kann die Praxis, worin die katholische Kirche als öffentliche Gefährdung dargestellt wird – nach dem Motto »der Feind meines Feindes ist mein Freund« –, auch bei Nichtglaubenden Sympathien für die Krishna-Gemeinschaft wecken.

246

(c) *Die Hit-Gemeinde*

Der englische Religionssoziologe David Martin hält die Entstehung der neopentekostalen Bewegung der Hit-Gemeinde im 20. Jahrhundert für eine neue Reformation und für das wichtigste kirchengeschichtliche Ereignis der Neuzeit. Er rechnet damit, dass dadurch die Hegemonie des Katholizismus endgültig gebrochen wird (*Martin 1990*). Wie immer dies zu beurteilen ist, die Bedeutung charismatisch protestantischer Erweckungsbewegungen in Lateinamerika und in Afrika kann nicht bestritten werden. Und in Ungarn gehört die erfolgreichste neue Religionsgemeinschaft in dieselbe Kategorie. Drei weitere Gründungen im selben Geist⁴⁴ konnten in Ungarn keine Bedeutung erlangen. Die Hit-Gemeinde (oder: Glaubens-Gemeinde, Community of Faith, Faith Church) ist aber zu einem Gegenpol sowohl zu den historischen Großkirchen als auch zu vielen neuen religiösen Bewe-

44 | 1. Budapesti Teljes Evangéliumi Gyülekezet (= Budapester Gemeinde des Vollen Evangeliums); 2. Jim Kaseman Ministries/FCM Hungary; 3. Krisztus Szeretete Egyház (= Die Liebe Christi Kirche).





gungen asiatischen Ursprungs oder des New Age-Typs geworden. Besonders spektakulär ist das anfängliche Wachstum dieser Gemeinschaft.

Die Entstehung der Hit-Gemeinde geht in die 70er Jahre zurück. Einer Version zufolge soll sie »auf göttliche Inspiration entstanden« sein (*Tihanyi, Szula 2002*). Der in der Gemeinschaft oft erzählten, aber kaum glaubhaften Sage nach ist damals ein mit sich und der Welt zerworfener katholischer Theologiestudent bei dem Versuch, über Jugoslawien in den Westen zu gelangen, bereits an der Grenze erwischt worden. Im serbischen Gefängnis hat er einen ihn bedrohenden Mithäftling niedergeschlagen, der sich daraufhin das Leben nahm. Der Student soll aber von den jugoslawischen Behörden auf freien Fuß gesetzt und insgeheim über die Grenze zurück nach Ungarn gebracht worden sein. Die Dokumente des verbotenen Grenzüberttritts sollen von den zuvorkommenden Beamten vernichtet worden sein. Im Gefängnis hat der Student, nach dieser Erzählung, eine Bekehrung erlebt. Er sei mit dem Heiligen Geist erfüllt zurück nach Budapest gekommen, wo er eine Gebetsgruppe gründete, die Keimzelle der späteren Hit-Gemeinde (*Horváth o.J.-b*).

Tatsache ist, dass eine konfessionell gemischte Gebetsgruppe in den 70er Jahren bereits ein eigenes Haus erwarb und dann für Jahrzehnte mit den Behörden Konflikte austrug. In jener Zeit wurden nicht explizit genehmigten Gruppierungen aller Art als Gefährdung der Staatsordnung und als »antistaatliche Verschwörung« bezeichnet und verfolgt. Zusätzlich dazu behauptet der Gründer, gegen sie gerichtete, an die Behörden adressierte Anzeigen gesehen zu haben, die von reformierten Pastoren stammten und auch von mehreren protestantischen Bischöfen unterstützt wurden. Reformierte Studenten sind wegen ihrer Teilnahme am Kreis aus der Theologie relegiert worden (*Topolánszky 1991b*). Eine Spannung ergab sich jedenfalls daraus, dass die calvinistische Kirche die charismatisch-pfingstlerische Religiosität kategorisch ablehnte und Versuche in diese Richtung auch in der eigenen Kirche nicht tolerierte (*Topolánszky 1991a*). Mit der Zeit war der Konflikt mit der Reformierten Kirche beigelegt. Seit der Wende wurde die katholische Kirche zum Feind Nummer Eins erkoren und, wann immer möglich, als die »Hure Babylon« bezeichnet (*Földesi 1999*). Der leitende Pastor sieht sich und die Gemeinschaft »vom vatikanischen Geheimdienst« observiert (*Németh 1999*). Die katholische Kirche kann erreichen, heißt es, dass die Mitglieder der Gemeinde aus ihren Arbeitsstellen entlassen werden (*Topolánszky 1991b*). Nach Ansicht der Gemeinde, aber auch mancher





ungarischer sozialistischer Politiker, will sich der Vatikan Europa einverleiben »und noch dazu mit verblüffender Geschwindigkeit und Aggressivität« (*Bohács 2002, Tihanyi 2004*). Für Enthüllungen über die katholische Kirche und für direkte Angriffe auf sie wird in den beiden Publikationen der Gemeinde viel Raum gewidmet. Die Hit-Gemeinde wirbt nicht wenige Menschen von anderen Konfessionen ab (*Török 2000, Ifjúsági 2004*), will aber formal mit anderen Religionsgemeinschaften nichts zu tun haben. Weder die verbissene antikatholische Haltung noch die Selbstzuordnung zum Protestantismus motivieren zur ökumenischen oder zumindest zur innerprotestantisch-ökumenischen Zusammenarbeit. Nicht zuletzt wegen dieser Abschottung ist die Hit-Gemeinde von den traditionellen Kirchen bald als »Sekte« bezeichnet worden (*Benkő 1995*).

1979 oder 1980 wurde die Hit-Gemeinde mit 60 Mitgliedern gegründet. 1985 soll sie – noch in der Illegalität – 500 Personen, 1991 10 000, 1994 15 000 (*Kozma, Nagy, Szigeti, Tomka 1994*), 1997 30 000, 2000 etwa 44 000 Mitglieder gezählt haben (*Balogh 2003: 293, Kamarás 2002:207, Szemelvények 1999*). Hochgegriffene Zahlenangaben gingen bis auf 100 000. Nüchterner – auch nach dem Ausscheiden mehrerer Gruppen – gibt die Gemeinschaft ihre Mitgliederzahl gegenwärtig mit 35 000 bis 50 000 Personen an. Einem Religionshistoriker und gleichzeitig ehemaligen Mitglied (*Fazekas 1999*) zufolge, »hat die Hit-Gemeinde in der Wendeperiode eine wichtige Funktion in Ungarn gehabt. Sie hat Schichten mit dem Evangelium angesprochen, welche sonst nicht erreicht worden wären. [...] Damals haben sich breite Schichten der Akademiker in die Gemeinschaft bekehrt, von ihnen sind aber bis heute kaum welche geblieben. Neben der Gruppe der Arbeitslosen und der Kleinexistenzen ist die Schicht der Kleinunternehmer bestimmend geworden.« Die gegenwärtige Mitgliedschaft kleidet sich auffallend elegant, gehört dem Mittelstand an und besteht mehrheitlich aus jungen Erwachsenen, fast zur Hälfte aus Männern (*Horváth 1995b*), mit einem relativ hohen Anteil von Unternehmern. Alles in allem bindet die Mitgliedschaft der Hit-Gemeinde vier Fünftel oder mehr der Mitglieder der in den letzten zwei Jahrzehnten in Ungarn entstandenen Religionsgemeinschaften insgesamt.

Die Hit-Gemeinde erhielt 1989, unmittelbar vor der Wende, die staatliche Anerkennung. Damit begann die rasante Expansion ihrer Organisation. 1990 wurde eine bald auch staatlich als Hochschule anerkannte theologische Akademie und eine theologisch-kirchliche Zeitschrift (*Új Exodus = Neuer Exodus*) gegründet. 1994 wurde ein Netzwerk der Sponsoren der





Hit-Gemeinde für die Unterstützung der Notleidenden organisiert. Das 3000-Jahre-Jubiläum der Gründung Jerusalems wurde 1996 mit einer gewaltigen Pilgerfahrt und einer Konferenz begangen. Vom selben Jahr an beteiligt sich die Gemeinschaft an der Militärseelsorge. 1997 eröffnete die Hit-Gemeinde eine eigene Grund- und Oberschule und begann mit einer Monatsschrift (»Hit Info«), aus welcher später eine Wochenzeitung wurde (Hetek = Wochen). Ende 1998 wurde in Budapest ein Park und eine mit hohen Summen aufgebaute große Versammlungshalle bezogen. Zusätzlich zu den zentralen Webseiten der Gemeinschaft (www.hit.hu), der Hochschule (www.szpa.hu) und der Zeitungen (www.hetek.hu, www.ujexodus.hu) haben viele Lokalgemeinden eigene Internetauftritte gestartet. Es wird ein 24-stündiges Internet-Radio betrieben (www.hit.hu/hitradio.html). 2005 schließlich kaufte die Gemeinschaft zusammen mit amerikanischen Partnern eine kommerzielle TV-Station auf, welche seither auch die Gottesdienste der Gemeinschaft live in das ganze Land überträgt.

249

Die Gemeinschaft konnte sich also behaupten und junge Akademiker, aber auch höher gestellte Funktionäre des Parteistaates und später auch der Nach-Wende-Zeit faszinieren. Mehr noch, sie wurde ein Sammelbecken für regimiekritische Liberale und spielte damit eine Rolle im Prozess der Wende und in der anschließenden politischen Polarisierung. Die Hit-Gemeinde ist von Anfang an aktiv an der Politik beteiligt. Nach Aussagen des leitenden Pastors der Gemeinde wurde die Gründungsversammlung der liberalen Partei »Szabad Demokraták Szövetsége« (SzDSz = Bund Freier Demokraten), welche gegenwärtig die dritt wichtigste politische Formation des Landes und bereits das dritte Mal nach der Wende als Koalitionspartner in der Regierung ist, von Hit-Mitgliedern dominiert. Diese haben auch bei den Wahlen von 1994 und 1998 die Rolle übernommen, die Nominierungszettel für die Abgeordneten-Kandidaten des SzDSz zusammenzusammeln und Reklameblätter für diese Partei zu verteilen. Nach manchen von der liberalen Partei nur halbherzig dementierten Berichten konnte der leitende Pastor der Hit-Gemeinde die Strategie und die Entscheidungen des SzDSz ein Jahrzehnt hindurch direkt lenken (Bartus 1999: 196–202, Dobszay 2004). Zwei tonangebende Mitglieder der Gemeinde sind Parlamentsabgeordnete dieser Partei geworden.

Da die Zeitungen der Gemeinschaft unter der direkten Kontrolle des leitenden Pastors stehen (Bartus 1999), ist es nicht uninteressant zu erfahren, welches Bild sie von der Welt vermitteln. Zur Klärung wurde eine Inhalts-





analyse der Nummern neun bis 14 der Wochenzeitung »Hetek« (»Wochen«) aus dem achten Jahrgang im Jahr 2004 durchgeführt (Keller 2005), mit folgenden Resultaten:

- Unverhältnismäßig viele Artikel berichten über Amerika, über die Juden und den Antisemitismus, über den Terrorismus und über die Konsumgesellschaft.
- Die Zeitung nährt eine Stimmung der Unsicherheit und der Angst, wobei das Ausland eine positivere Beurteilung bekommt als Ungarn.
- Komplexe Fragen der Zeit und der Welt werden mit kurzgefassten, sicheren Antworten erwidert.
- Die nationale Identität und der Patriotismus sind keine Themen oder Bezugspunkte für die *Hetek*. Die ungarische Kultur wird in ihr eher abschätzig beurteilt.
- Zum Vergleich Ausland/Ungarn werden mit Vorliebe Daten und Statistiken hervorgeholt – selbst von sekundärer Bedeutung –, nach welchen Ungarn schlecht abschneidet.
- Die Berichte setzen alle Mittel der »Angstmache« ein und halten auch solche Aussagen für sicher, welche von anderen Zeitungen angezweifelt werden.
- Die Antinomie der beängstigenden Widersprüchlichkeit der Welt und eines diesseitigen Vorankommens wird mit dem Hinweis auf den Wert der Gemeinschaftsverbundenheit gelöst.
- Der Widerspruch zwischen der Verurteilung der Globalisierung und der positiven Beurteilung Amerikas (und etwas weniger West-Europas) bleibt in der Zeitung ungelöst.

Soweit die Inhaltanalyse des im Straßenverkauf erhältlichen Wochenblattes der Hit-Gemeinde. Viele der resümierenden Feststellungen können auch im Alltag der Hit-Gemeinde beobachtet werden. Ein kämpferischer Pro-Judaismus bringt eine wahllose Parteinahme für den Staat Israel und eine genauso pauschale Verurteilung des Islam und der Bewohner der arabischen Welt mit sich. Diese ideologisch-politische Festlegung ist sicherlich eine der vielen Schwachstellen der Gemeinschaft.

Die Ethik der Gemeinde ist konservativ. Ehescheidung, Abtreibung und Homosexualität werden kompromisslos abgelehnt. Eine festgefügte Morallehre hat aber die Gemeinde genauso wenig, wie ein Credo oder einen Katechismus (Geréby 2000). Die Gemeinschaft ist im Werden noch zähflüssig. Es gibt Fachleute, die darin die Erklärung für ihren Erfolg finden, zumin-





dest im Fall von jüngeren Menschen und Männern (*Horváth 1995*). Es ist etwas Herausforderndes dabei, bei der Schaffung einer Religion und einer Religionsgemeinschaft mitzuwirken.

Die Glaubenswelt der Hit-Gemeinde entspricht – auf den Spuren der Mode-Prediger Kenneth und Gloria Copeland, Kenneth Hagin, Derek Prince, Pat Robertson, David Yongi Cho – der neoprotestantisch-pfingstlerischen Strömung der Theologie der Prosperität (*Kocsis 1998*). Ihrer Ansicht nach entgelt Gott seine Nachfolge umgehend mit diesseitigem Wohl, auch finanziell. Die Gemeinschaft dirigiert großformatige wirtschaftliche Projekte. Die Höhe der Zuwendung der Mitglieder aus ihrer Einkommenssteuer an die Gemeinde wird nur von den drei historischen Großkirchen überflügelt, welche 30, 50 oder 180 Mal so viele Mitglieder wie die Hit-Gemeinde haben. Wirtschaftliches Streben und die Gewissheit, dass Gott die Menschen auch in materieller Hinsicht segnen will, gehören zu oft wiederholten Aussagen der Gemeinschaft (*Topolánszky 1991c*). Armut ist etwas, wofür man sich schämen muss. Die Gemeinschaft übt einen mächtigen Leistungs- und Erfolgsdruck aus, welcher angeblich notfalls sogar zur Kriminalität verleiten kann (*Bartus 1999*).

Eine der umstrittenen Eigenschaften der Gemeinschaften ist ihr emotional und gruppendynamisch hochgeladener Stil. In den Augen von Christen in herkömmlichen Kirchen – und auch für viele Nichtchristen – ist dieser auf eine künstlich induzierte Stimmung ausgerichtet, nicht aber auf eine verinnerlichte Überzeugung und Lebensanleitung. Die Gemeinschaft selbst gibt sich jedenfalls mit einem eher emotionalen denn intellektuellen Christentum zufrieden. Die persönliche Hingabe wird in der Erwachsenentaufe besiegelt. Eine periodisch sich wiederholende Stärkung der Zugehörigkeit wird mit allen Mitteln der modernen Technik und mit höchster Lautstärke durch die charismatischen Gottesdienste im Geiste der »Toronto-Blessing« gewährleistet (also neben öffentlichen Zeugnissen, Fürbitten und Zungenreden Phänomene der Massenpsychose wie unstillbares Lachen und Weinen, Schreien, Bellen, Knurren, Zuckungen, Tanzen, Verkrampfungen, Umfallen, Ohnmachtfälle, Herunterreißen der Kleidung usw.). Die Selbstsicherheit dieser Praxis und die demonstrative Teilnahme der ansonsten ungläubigen liberalen Prominenz an manchen Gottesdiensten werden in Fernsehübertragungen zur Schau gestellt. Ein wichtiger Teil der Gottesdienste und des Glaubens der Gemeinschaft sind die Teufelsaustreibungen, die Gebete für Heilungen und die Heilungen durch Hand-





auflegung. Angesichts Letzterer sind viele, auch katholisch-charismatische und protestantisch-pfingstlerische Gemeinschaften überzeugt, dass die Hit-Gemeinde, bei allen Widersprüchlichkeiten, doch die Gaben des Heiligen Geistes besitze.

Die Marien- und Heiligenverehrung lehnt die Gemeinschaft als Idolatrie kategorisch ab. Umso stärker wird die Dämonologie gepflegt. Jede Unstimmigkeit, Zwist oder Pech werden auf die direkte Einwirkung von bösen Geistern zurückgeführt. Das unliebsame Verhalten von Bekannten kann gleichfalls nur vom Teufel bewirkt worden sein, weshalb dieser auszutreiben ist. Eine Psychose der Angst vor Dämonen und einer hysterischen Entschlossenheit für deren Austreibung beherrscht die Frömmigkeit und die Religionspraxis der Hit-Gemeinde. Schmuck und Gegenstände, welche auf andere Religionen, auf Okkultismus oder auf Sternbilder hinweisen, sind verboten, weil sie »mit der unreinen Welt der Dämonen in Verbindung stehen« und weil »sie die Kraft haben können, Verwünschungen zu übermitteln« – behauptet der leitende Pastor der Gemeinde (*Topolánszky 1991c*). Selbst New Age-Nähe wird verschmäht – und mit diesem Argument werden die Harry Potter Bücher verboten (*Kamarás 2002*). In diesem Kontext sind die »Gebets-Kommandos« und die im Chor durchgeführten »Fluch-Aktionen« zu verstehen, womit vor allem die katholische Kirche, aber auch Abtrünnige der Gemeinschaft und allgemeiner all jene, die als für die Gemeinschaft schädlich angesehen werden, getroffen werden sollen (*Bartus 1999, Horváth o. J.-b, Görbicz 2002*). Diese Praktiken schaffen eine hysterische Atmosphäre des Hasses, welche ehemalige Mitglieder auch sonst in jeder Hinsicht zu spüren bekommen.⁴⁵

Die gemeinschaftlich durchgeführte Einschüchterung konnte Abtrünnige lange Zeit still und unsichtbar halten. Zu einem Eklat kam es 1999, als ein führendes Mitglied einen Dokumentationsband über den Psychoterror, die innere Diktatur und dunkle Finanzgeschäfte der Gemeinschaft und deren Leiter veröffentlichte (*Bartus 1999*). Ein kleinerer Teil der ehemaligen Mitglieder hat sich von der Hit-Gemeinde losgesagt und hat, mehr oder weniger im selben Geist, neue unabhängige Sprengel gegründet. Der entfesselte Sturm hat der Gemeinschaft enorm geschadet, sie aber im Endergebnis nicht vernichtet. Das Charisma und die Autorität des leitenden

45 | Der böse Geist, der verflucht werden soll, wird mit dem Namen der entsprechenden lebenden Person personifiziert, also konkret wird nicht Herr Müller, aber »Müller-Teufel« verflucht.





Pastors – und vielleicht auch die bereits bestehende Organisation der Gemeinde – haben sich als stärker erwiesen.

Im Herbst 2005 hat der Minister für Kultur die Gemeinschaft besucht und ihre Hochschule und die Versammlungshalle besichtigt. Der Besuch sollte ausdrücklich die Nähe der sozialistisch-liberalen Koalition zu den kleinen religiösen Gemeinschaften dokumentieren. Zur selben Zeit haben die historischen Großkirchen, binnen einer Legislaturperiode bereits das dritte Mal, Klage beim Verfassungsgericht gegen die Regierung eingereicht. In den früheren Fällen haben sie Recht bekommen, welches die Regierung jedoch immer wieder zu umgehen versucht. Der leitende Pastor der Gemeinschaft konnte sich anschließend selbstbewusst auf den Minister berufen, dessen Besuch auch dafür sprach, dass die Hit-Gemeinde nicht mehr für eine Sekte gehalten werden kann (Rovó 2006).

253

5.2.4. Die Wahrnehmung der Vielfalt der Konfessionen

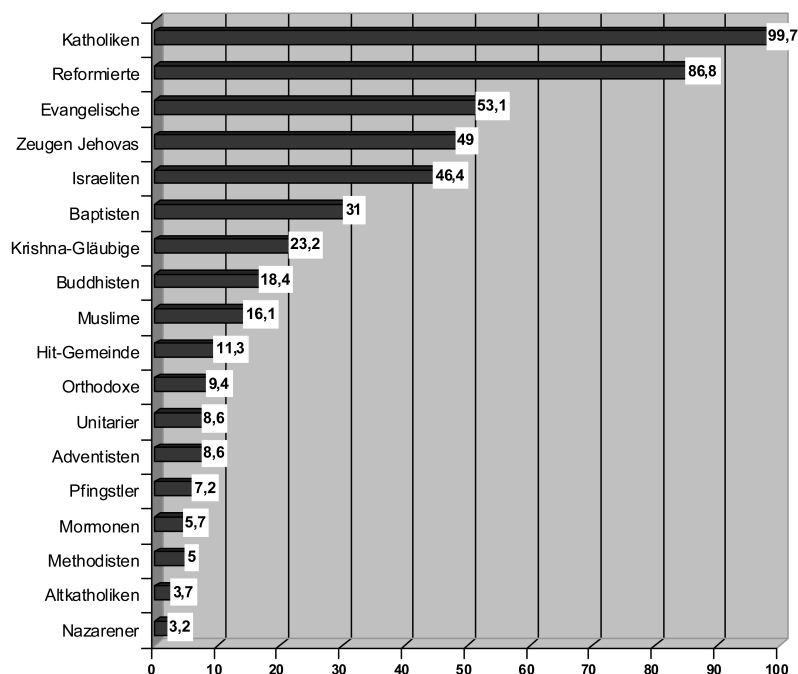
Welche Religionsgemeinschaften kennt man überhaupt in Ungarn? Die Datenlage vermittelt ein zweischichtiges Bild. Einige Forschungen haben die Menschen ohne weitere Hilfe gefragt, welche Religionen, Kirchen, Konfessionen oder religiöse Gruppen ihren Kenntnissen nach in Ungarn präsent sind. Unvorbereitete Fragen nach dem Informationsstand haben den Vorteil, die Befragten nicht zu beeinflussen. Ihr Nachteil ist, dass viele Menschen nur mit Mühe die für sie wenig bedeutenden Wissensbestände vergegenwärtigen können. Bei einer anderen angewendeten Methode ist eine vorbereitete Liste abgefragt worden, ob die Menschen die darin angegebenen »nicht-historischen« Konfessionen oder Religionsgemeinschaften kennen. Bei dieser Technik ist das Beantworten kein Problem. Gerade da liegt auch ihr Nachteil. Die Menschen geben allgemein lieber Ja- als Nein-Antworten. Hier besteht die Gefahr von Überschätzungen (nicht wenige meinen auch Posten zu kennen, die gar nicht existieren, sondern nur zur Kontrolle von den Forschern auf die Liste gesetzt wurden.) Doch ist die Untersuchung nicht ganz unnütz. In dieser wurde nämlich zusätzlich nach Bekannten und Familienmitgliedern gefragt, die Mitglieder jener Religionsgemeinschaften sind.

Die beiden Erhebungen, welche die erste Technik zeitgleich angewandt haben, zeigen bemerkenswerte Ähnlichkeiten und Abweichungen. Die Verteilungen der genannten Konfessionen sind in den beiden Forschungen



fast völlig gleich. Allerdings weicht die durchschnittliche Häufigkeit der Nennungen in den beiden Untersuchungen stark voneinander ab.⁴⁶ Offensichtlich waren die Interviewer unterschiedlich motiviert, viele Antworten auf ihre Fragen zu bekommen. Demzufolge sollen bei den summierten Daten der beiden Datensammlungen weniger die einzelnen Häufigkeiten, mehr die aneinander gemessene relativ Häufigkeiten ernst genommen werden.

ABBILDUNG 30: Bekanntheit von Religionsgemeinschaften (in %).



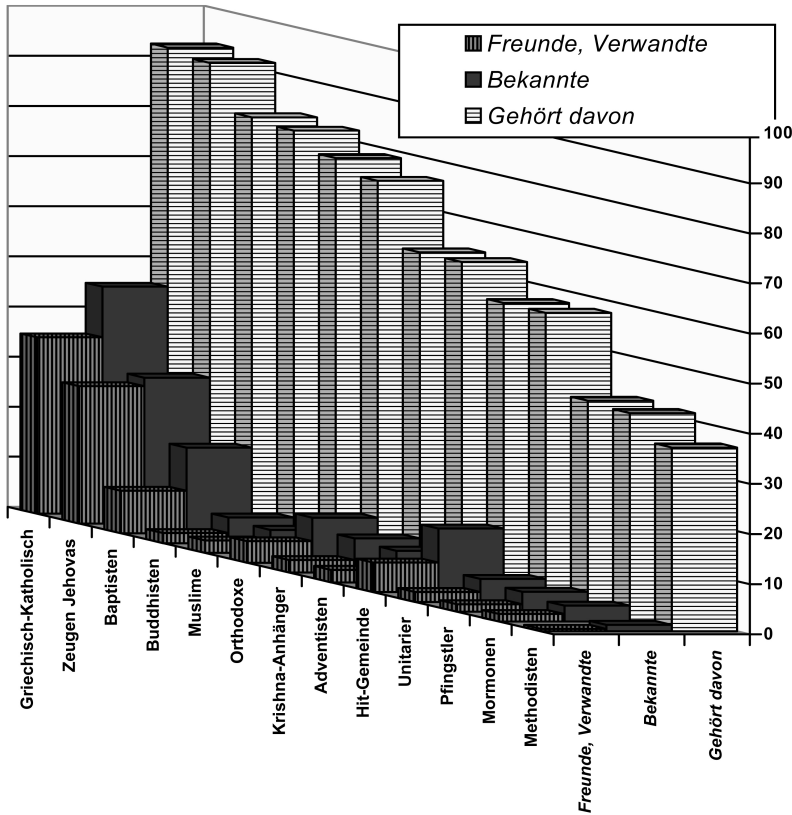
Quelle: AUFBRUCH 1998 und Gallup Omnibus 1998

Die Liste der Nennungen führen selbstverständlich die »historischen« Religionen an, also die katholische, die reformierte und die (lutherisch-)evangelische. Bemerkenswert ist, dass an vierter Stelle, vor den Juden (wenn es um die Religion geht, spricht man in Ungarn über Israeliten), die Zeugen Jehovas rangieren (Abb. 30). Bezeichnend ist weiterhin, dass die den »his-

46 | Die Aufbruch-Erhebung hat eine weit größere Antworthäufigkeit erzielt als die Gallup-Forschung.

torischen« Religionen angehörenden Orthodoxen und Unitarier weit seltener genannt werden als die Krishna-Anhänger oder die Mitglieder der neu-pfingstlichen »Hit-Gemeinde«. Es gibt nur zehn Konfessionen, welche bei dieser Fragestellung bei mehr als einem Zehntel der Bevölkerung auf Anhieb bekannt sind. Weitere acht Konfessionen beziehungsweise Religionsgemeinschaften sind von 3 bis 10 % der Menschen genannt worden. (Seltener Nennungen wurden wegen möglichen Stichprobenverzerrungen nicht in den Vergleich einbezogen.)

ABBILDUNG 31: Der Anteil der Menschen, die Freunde/Verwandte, Bekannte in bestimmten Religionsgemeinschaften haben oder über diese gehört haben (in %).



Es ergibt sich ein etwas anderes Bild, wenn nicht danach gefragt wird, von welcher Religionsgemeinschaft jemand bereits gehört hat, sondern danach, zu welchen die Menschen, zumindest mittelbar, persönliche Beziehungen haben. Ein Gallup-Survey erkundigte sich danach, ob Verwandte, Freunde



oder Bekannte der Befragten Mitglieder bestimmter Religionsgemeinschaften sind. Erst bei einer verneinenden Antwort wurde die Frage gestellt, ob die Befragten überhaupt von dieser Religionsgemeinschaft gehört haben. Die Ergänzungsfrage kann erneut zu nicht ganz begründeten bejahenden Antworten verleiten. Die Antworten auf die erste Fragehälfte dürften dagegen zuverlässigere Fakten-Informationen oder zumindest ein ehrliches Bild der Meinungen vermitteln (Abb. 31).

256

Die Daten zeigen die Differenz zwischen der tatsächlichen Präsenz und der Bekanntheit. Die Zeugen Jehovas behaupten 18 000 Anhänger in Ungarn zu haben. Solche Daten sind erfahrungsgemäß immer etwas verschönert. Weil aber die »Zeugen« unermüdlich ihre Straßen- und Tür-Mission betreiben, sind sie allen bekannt. Dazu kommt ihre Aggressivität anderen Überzeugungen gegenüber, demzufolge Zeugen Jehovas im Bekanntenkreis rasch auffallen. Fast so viele erinnern sich an einen »Zeugen« unter ihren Bekannten, eher als an ein Mitglied der Griechisch-Katholiken, deren Gesamtzahl in Ungarn etwa 15 Mal höher liegt als jene der Zeugen Jehovas.

Über die »historischen Kirchen« hinaus gibt es fünf Religionsgemeinschaften, zu denen jeweils nahezu oder mehr als ein Zehntel der Menschen in Ungarn über ihre Bekannten eine Beziehung haben. Das sind die Zeugen Jehovas (56,5 % der Menschen haben Freunde, Verwandte oder Bekannte unter ihnen), die Baptisten (25,6 %), die Hit-Gemeinde (18,6 %) die Krishna-Anhänger (9,3 %) und die Adventisten (8,8 %). Hinter ihnen fallen die Bekanntheit der historisch eher bekannten Orthodoxen, wie auch die persönliche Beziehung zu ihnen merklich zurück.

Als die Befragten in Ungarn tätige Religionsgemeinschaften ohne eine Gedenkstütze aufzählen sollten, ergaben sich im Durchschnitt 6,4 Antworten. Diese Zahl ist recht groß, zumal im älteren Teil der Bevölkerung der Anteil der ungebildeten und in Landgemeinden lebenden Menschen hoch ist. Offensichtlich sind sich die Menschen darüber im Klaren, dass die ungarische Gesellschaft weltanschaulich vielfältig ist und dass sie in den vergangenen Jahren noch bunter als früher geworden ist. Es fragt sich nun, wie sie auf diese Veränderungen reagieren.

5.2.5. Wie die Menschen auf die religiöse Vielfalt reagieren

Das plötzliche Erscheinen von religiösen Gruppen, deren Lehren und Praktiken nicht in jenes Bild passten, welches die Menschen sich über Religion





und Gottesdienst machten, führte zu Konflikten. Der Eintritt junger Menschen in unübersichtliche religiöse Gruppierungen, ihre innere Wandlung und die Aufgabe früherer familiären und freundschaftlichen Beziehungen haben Menschen – aktenkundig am häufigsten gegen die Hit-Gemeinde, gegen die Zeugen Jehovas, gegen die »Familie« und gegen Scientology (Csendes 1998) – genauso auf die Barrikaden gebracht, wie obskure Finanzgeschäfte mancher religiöser Gruppen und nicht zuletzt das politische Engagement einiger Religionsgemeinschaften. Dazu kommt die nicht seltene Praxis neuer Religionsgemeinschaften, über ihr Leben strengste Geheimhaltung wahren und sich vom gewohnten Leben der Gesellschaft isolieren zu wollen. Dieses Verhalten wird am häufigsten bei der – nach ihrem Gründer benannten – Holic-Gruppe (Kamarás 2003, Molnár, Dombrádi 1999) (auch »Sekte von Dunaföldvár« bekannt) beklagt (Csendes 1998, Horváth o.J.-d). Es gibt noch weitere Konflikte: Der Obmann für Bürgerrechte, ansonsten eine gewichtige politische Institution, erklärte sich machtlos im Fall der Scientology, wo eindeutige Einschränkungen der Bürgerrechte festgestellt wurden.⁴⁷ Die Gemeinschaft des Krishna-Bewusstseins hat ihre Mitglieder – im Fall einer bereits durchgeführten soziologischen Untersuchung – zur Rücknahme ihrer die eigene Religiosität beschreibenden Aussagen und die betroffene Forscherin zur Herausgabe des Forschungsmaterials gezwungen.⁴⁸

Nonkonformistische und allgemein neue und bislang unbekannte religiöse Gruppen werden in der Umgangssprache generell »Sekten« genannt. Der Beigeschmack dieses Wortes ist am besten daran zu messen, dass unter 18 Kategorien von Menschen die religiösen Sekten an fünfter Stelle der Negativbewertungen (zwischen Zigeunern und AIDS-Kranken) positionieren, vor politischen Radikalen, vor politisch Belasteten und vor vielen anderen Gruppen. Über die Hälfte der Gesellschaft äußert eine ablehnende, kritische Meinung über die »Sekten« (Abb. 32).

Nach dem Erscheinen einiger sonderbarer Gemeinschaften wurde diese abwertende Etikette weiter verschärft als »destruktive Sekte«. Im Fall der *Vereinigungs-Kirche* war man verwundert über die durch Sektenführer Mun über Kontinente hinweg arrangierten Eheschließungen von Menschen, die sich bis dahin nicht einmal gesehen haben. Die *Familie* (früher: »Children

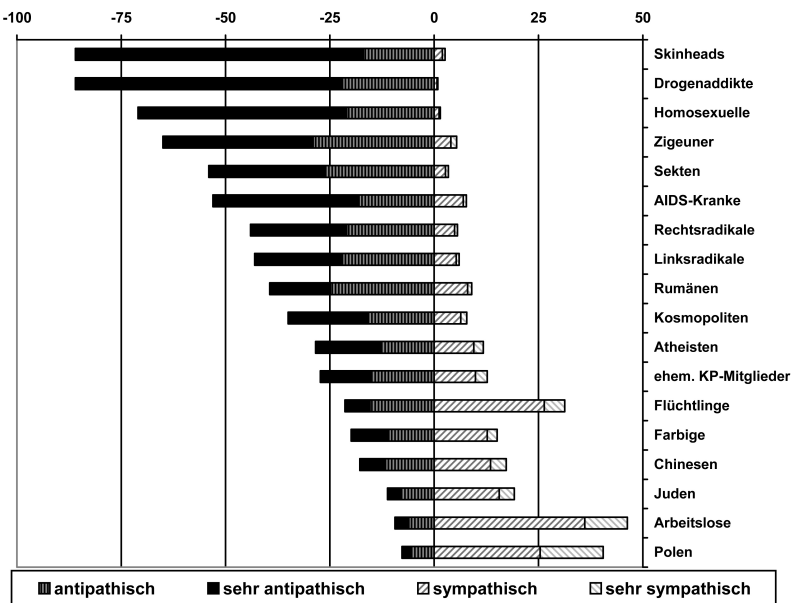
47 | <http://abiweb.obh.hu/abi/index.php?menu=13&iid=9181> (Abgerufen am 4. 6. 2006)

48 | Durch Drohbriefe des Präsidenten der Krishna-Gemeinschaft, die sich im Besitz des Autors befinden.



of God») konnte sich nicht so leicht von den Erinnerungen an ihre früheren Praktiken frei waschen, wo sie nicht nur sexuelle Promiskuität, sondern auch Sex mit Kindern und Mitgliederwerbung über die Prostituierung der Sektenmitglieder empfohlen haben und praktizierten (Melton 1998). Die Scientology ist durch undurchsichtige Finanzgeschäfte ins Zwielicht geraten. Viele charismatische neo-protestantische Gruppen haben durch ihre ekstatische religiöse Praxis die Menschen befremdet. Unter Sozialpolitikern bildete sich die Meinung, dass das Erscheinen der neuen Religionsgemeinschaften eine Antwort auf Zerfallserscheinungen der Gesellschaft ist, und auch selbst zu diesen beiträgt (Vingender 2001).

ABBILDUNG 32: Die Häufigkeit von Antipathien und Sympathien, welche verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen entgegengebracht werden (in %).



Unter Wirtschaftswissenschaftlern wurde wiederum darauf hingewiesen, dass die neuen Religions- und Kirchenansätze sehr wohl ihre soziale Funktion haben (Hámmori 1995, 1998), ihre Kostenrechnung ist »fehlerfrei, indem sie bei verhältnismäßig niedrigen Kosten zu einem unendlich hohen Gewinn« (Magyari 1995) kommen. Der »religiöse Markt« soll in ihrem Fall nicht nur – wie in der »rational-choice-Theorie« (Iannaccone 1991, 1995, Stark, Iannaccone 1994, Young 1997) – als Ankurbelung des Wettbewerbs der Konfessionen ver-



standen werden, sondern durchaus auch als Durchsetzung von Wirtschaftsinteressen (*Ország o.J.*), welche nach manchen Beobachtern in Anbetracht der in Ungarn den Kirchen zugesicherten wirtschaftlichen Vorteile in einigen Fällen die einzige Ursache der Kirchengründung sein dürften. Die Vorbehalte waren also vielfältig. Den Kritikern steht dabei die beachtliche Zahl der Neubekehrten in diese Religionsgemeinschaften gegenüber, außerdem jene Rechtsregelung, welche es in Ungarn leicht macht, eine Kirche zu gründen (also zu »Kirche« zu werden!), und welche die Gleichheit aller Kirche gewährleistet.

Die Gesellschaft ist geteilter Meinung hinsichtlich der zunehmenden Zahl der Religionsgemeinschaften. Diese Tatsache kann unterschiedlich ausgelegt werden. Die Vielzahl der Konfessionen wird von etwa so vielen Menschen (45,6 %) für eine Bereicherung der Kultur, wie in einem anderen Zusammenhang für eine Konfliktquelle gehalten (43,8 %).

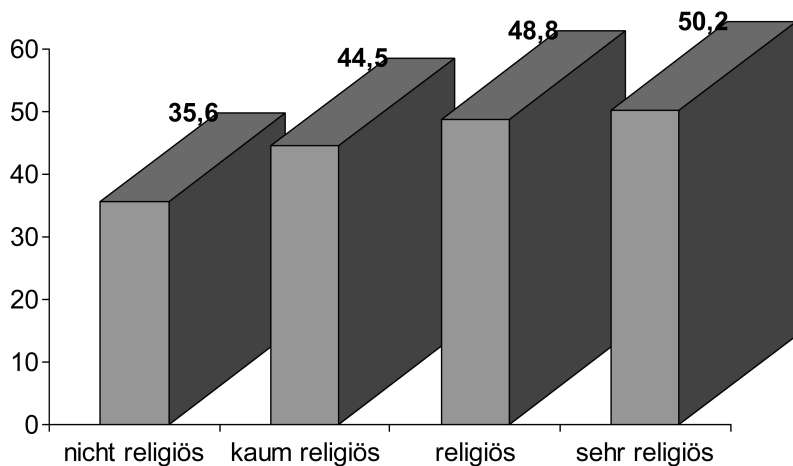
Angesichts dieser Positionen könnte man die öffentliche Meinung in dieser Frage für ausgewogen halten. Allerdings wird die Unzufriedenheit mancher Menschen durch die Zufriedenheit anderer nicht aufgehoben. Ein Drittel der Menschen (34,6 %) sieht nichts Gutes im wachsenden konfessionellen Pluralismus und befürchtet die daraus drohenden Konflikte. Die Meinungen scheinen sowohl von der sozialen, wie auch von der weltanschaulichen Stellung abzuhängen. Einerseits beurteilen die in Landgemeinden wohnenden, älteren und weniger gebildeten Menschen die wachsende konfessionelle Vielfalt skeptischer als andere. Andererseits sind es eher die nichtreligiösen Menschen, die negative Konsequenzen der Zunahme der religiösen Gruppen und Richtungen befürchten. Je mehr eine Gruppe religiös eingestellt ist, umso größer ist der Anteil jener Menschen, die die wachsende Vielfalt der religiösen Gruppen für eine Bereicherung der Kultur halten (Abb. 33).

Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich in den Meinungen über die bedingungslose oder bedingte Zulassung der Religionsgemeinschaften und über die Akzeptanz von manchen spezifischen, von der allgemeinen sozialen Praxis jedoch abweichenden Vorschriften einiger Konfessionen. In etlichen Ländern Europas ist es zu einem Streitthema geworden, ob bestimmte Religionsgemeinschaften überhaupt zugelassen werden sollen, oder nicht. Eine Ablehnung kann durch das eventuell gesetzwidrige Verhalten oder durch die Störung der öffentlichen Ordnung über das nonkonformistische Verhalten begründet werden. Die ungarische Gesetzgebung stellt die erste





ABBILDUNG 33: Der Anteil jener Menschen, die die wachsende Vielfalt der religiösen Gruppen für eine Bereicherung der Kultur halten, bei unterschiedlichem Grad der Religiosität (in %).

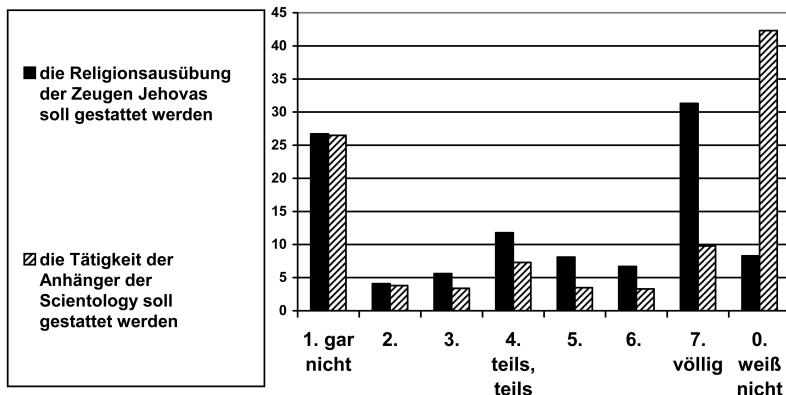


Frage gar nicht erst zur Debatte. Hier gilt es nur darüber nachzudenken, ob die Religionsfreiheit selbst dann Grenzen haben kann, wenn die Einhaltung der Gesetze gewährleistet ist. Die Meinungen verteilen sich auf dem ganzen Spektrum, sind aber insgesamt eher vorsichtig bei der Genehmigung der Tätigkeit von Religionsgemeinschaften wie der Zeugen Jehovas und Scientology. Ein Viertel der ungarischen Bevölkerung ist klar gegen diese Genehmigung. Die Gegenposition, d. h. die unbedingte Genehmigung, sofern die Gesetze eingehalten werden, vertritt für die Zeugen Jehovas ein Drittel, für die Scientology aber nur ein Zehntel der Bevölkerung, wobei vor allem hinsichtlich der Scientology viele Befragte keine Meinung haben (Abb. 34).

Die ablehnende Position scheint vor allem vom Alter, von der Bildung und vom Wohnort abzuhängen. Angesichts der Lage, wonach die Gegner einer Genehmigung eher unter wenig gebildeten und älteren Menschen zu finden sind, könnte man prognostisch eine Abschwächung der Vorbehalte erwarten. Diese Erwartung wird aber dadurch geschwächt, dass in größeren Städten die ablehnende Meinung häufiger vorkommt als in kleineren und in ländlichen Gemeinden. Der Scientology misstrauen die weniger und die mehr religiösen Menschen gleichermaßen, den Zeugen Jehovas vor allem die Nichtreligiösen und die Konfessionslosen.



ABBILDUNG 34: Wieweit teilen Sie die Meinung, dass die Religionsausübung der Zeugen Jehovas bzw. die Tätigkeit der Anhänger der Scientology gestattet werden soll, sofern sie die ungarische Gesetze einhalten? (in %)



261

Die Frage ist, ob sich die genannten Meinungen gegen bestimmte Gruppen und Organisationen, oder eher gegen Tätigkeiten und Verhaltensweisen richten. Die religiös bedingte Tracht oder Bekleidung wird in Ungarn allgemein akzeptiert. Die Mehrheit ist der Meinung, dass das Tragen eines Turbans, eines Tschadors oder eines hemdartigen Kleides beziehungsweise eines Backenbartes, Bartes oder einer Haarlocke am sonst kahlen Kopf eine private Angelegenheit ist, die aber die öffentliche Ordnung nicht stört, also nicht vom Staat geregelt und schon gar nicht verboten werden soll. Sie dürfen in der Schule, in der Arbeit, in öffentlichen Funktionen getragen werden. Es gibt aber religiöse Regelungen oder Praktiken, die man als unzulässig ansieht, darunter der (gegebenenfalls religiös oder rituell legitimierte) Konsum aller Arten von Drogen, die Unterbindung und Behinderung von Bluttransfusionen, obwohl medizinisch indiziert, und der religiös begründete Selbstmord. Die jungen Erwachsenen, die akademisch Gebildeten und die Budapester sind weniger permissiv als andere Gruppen der Gesellschaft, doch selbst hier sprechen sich nur ganz kleine Gruppen für die Tolerierung der genannten Praktiken aus.

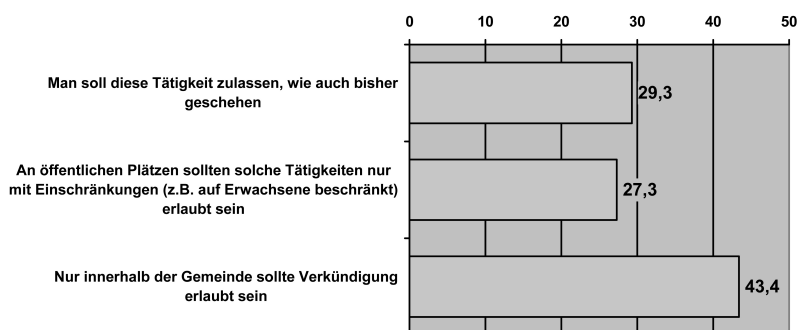
Bei aller Toleranz und Permissivität können Bekehrungsversuche als Beeinträchtigung der Freiheit der Adressaten empfunden werden. Manche Formen des Missionsverhaltens werden von einem Teil der Gesellschaft als Aggression gegen die Zielpersonen angesehen und dementsprechend abgelehnt (Abb. 35). An der Straßenmission nehmen jüngere Erwachsene etwas weniger Anstoß als ältere, aber selbst in der Altersgruppe der 25- bis



50-Jährigen ist nur jeder Dritte (35,0 %) der Meinung, dass so eine Mission problemlos sei. Ansonsten ist die genannte kritische öffentliche Meinung gleichermaßen stark, unabhängig von Geschlecht, Alter, Bildungsstufe, Wohnort und weltanschauliche Position. Nur unter den Mitgliedern der kleinen Religionsgemeinschaften spricht die Mehrheit (56,8 %) dafür, dass die Straßenmission ungehindert weitergehen soll.

ABBILDUNG 35: »Man sieht oft Missionare der verschiedenen Glaubensgemeinschaften, wenn sie auf den Straßen und Plätzen Passanten ansprechen, ihre Lehren erklären und die Menschen in ihre Gemeinden einladen. Was halten Sie von dieser Art der Missionierung?« (Prozentuale Verteilung der Antworten.)

262



Auch in der ungarischen Gesellschaft gibt es Menschen, die darauf bestehen, dass es »nur eine wahre Religion gibt« (10,6 %) beziehungsweise »Heil nur in der eigenen Religion erreicht werden kann« (12,6 %). Der Exklusivitätsanspruch kommt bei weniger gebildeten und bei stärker religiösen Menschen häufiger als bei anderen vor. Dieser Sachverhalt bestätigt sich auch anhand der anderen Fragerichtung. »Selbst wenn Menschen einer bestimmten Religion angehören, sollte es ihnen erlaubt sein, aus den Lehren anderer Religionen zu schöpfen« – stellte die Religious-and-Moral-Pluralism-Forschung zur Debatte. Insgesamt stimmt dieser Meinung weniger als ein Drittel (30,9 %) der ungarischen Gesellschaft zu. Die Zustimmung ist häufiger bei höher Gebildeten, bei Stadtbewohnern und bei weltanschaulich Unentschlossenen. Im Vergleich der Konfessionen sind es die kleinen Religionsgemeinschaften, die solche Anleihen am schärfsten von sich weisen. Nicht viel danach folgen die Katholiken, während die Protestanten – und darunter besonders die evangelischen Christen –, weit überdurchschnittlich Übernahmen aus anderen Religionen gutheißen.





Das Verhältnis der Menschen zu den großen Religionsgemeinschaften ist seltener restriktiv und häufiger sympathisierend. Über diese nachgedacht besteht die Frage meistens nicht darin, was begrenzt oder verboten sein soll, sondern wie diesen Kirchen beigestanden werden kann. »Die ungarischen Kirchen, Konfessionen und religiösen Gemeinschaften sind tragende Elemente der ungarischen Gesellschaft, die eine hervorragende Bedeutung haben in der Übertragung von Werten und in der Schaffung von Gemeinschaften. Neben ihrer Arbeit im Bereich des Glaubenslebens spielen sie eine bedeutende Rolle im Leben des Landes, durch ihre Tätigkeit in der Kultur, in der Erziehung und Bildung, im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens und durch die Pflege des nationalen Bewusstseins.« So lautet es in der bereits zitierten Präambel des Gesetzes über die Gewissens- und Religionsfreiheit und den Kirchen (GA 1990/4).

263

Mit der »Pflege des nationalen Bewusstseins« wird auch auf die wertevermittelnde Funktion der Kirchen sowie auf ihre Rolle in der Wahrung des sozialen Gedächtnisses und Identität hingewiesen. Auf dieses Gut will man weder leichtfertig verzichten, noch will man es der Beliebigkeit preisgeben. Neue Wirklichkeitsdefinitionen, gänzlich neue Auslegungen der Vergangenheit – und damit der Gegenwart und der Zukunft – können als Bedrohungen verstanden werden (*Hervieu-Léger 1998*). Auch darum geht es, wenn die Gesellschaft über kulturelle Importwaren, wie es die meisten frisch erschienenen Religionsgemeinschaften und neuen religiösen Bewegungen sind, urteilt.

Der Staat wie auch die Gesellschaft in Ungarn halten die Kirchen für Tragepfeiler der demokratischen Ordnung. Ihre Pflege ist somit keineswegs eine nur innerkirchliche, sondern eine allgemeine soziale und politische Verpflichtung. Selbstverständlich sollen die Kirchen selbst für ihre Existenz sorgen. Diese Normalität ist aber unterbrochen worden, als der kommunistische Staat alle Vermögen und Besitztümer der Kirchen konfiszierte. Die Wende konfrontierte die Kirchen über Nacht mit unzähligen öffentlichen Verpflichtungen, wo aber selbst zur reibungslosen Tätigkeit der eigenen Organisation die Mittel fehlten. Diese Situation dauert an. Von einer Rückgabe kirchlicher Ländereien oder sonstiger gewinnbringender Besitztümer ist gar keine Rede. Eine Tradition der Kirchensteuer gibt es aber nicht, eben weil die Kirche sich früher aus eigenem Vermögen finanzierte. Die Tätigkeit oder gar die gesellschaftliche Existenz der großen Kirchen Ungarns ist gegenwärtig unvorstellbar ohne reguläre staatliche





Zuwendungen. Es stellt sich somit die Frage, welche Kirche überhaupt und dann wie viel (nach welchem Verteilungsprinzip) aus dem staatlichen Budget erhalten soll. Diese Frage beschäftigt seit der Wende die Politik und die öffentliche Meinung gleichermaßen. Wenn die Subventionen Teil einer verschleierte Restitution sind, haben neue Religionsgemeinschaften kein Anrecht darauf. Diese berufen sich aber auf die Gleichheit aller Religionsgemeinschaften.

Weniger als ein Fünftel der Gesellschaft (17,6 %), vor allem ein Teil der Oberschicht opponiert gegen jede Art staatlicher Unterstützung der Kirchen. Im übrigen vier Fünftel will jede zweite Person (43,8 % der Gesamtbevölkerung) nur den früher enteigneten »historischen Kirchen« und jeder zweite Befragte (38,6 % der Menschen) jeder alten und neuen Religionsgemeinschaft eine reguläre finanzielle Unterstützung zukommen lassen. Eigenartigerweise sind sowohl in dem sehr religiösen Teil der Gesellschaft als auch in dem ausgesprochen nichtreligiösen Teil die Positionen ausbalanciert: Nur ganz schwache Mehrheiten (52,2 % bei den stark Religiösen und 52,8 % bei den klar Nichtreligiösen) sprechen sich für eine Begünstigung der alten Großkirchen aus. Anders steht es bei den weltanschaulich Unentschlossenen, wo nur ein Drittel (35,4 %) für eine gleiche Behandlung spricht, zwei Drittel (64,6 %) aber dafür sind, dass nur den »historischen Kirchen« staatliche Subventionen gezahlt werden.

Wie soll dieser Tatbestand nun gedeutet werden? Vielleicht halten die religiösen Menschen die Pflege der Religion im Kirchenleben für zentral und wollen diese in jeder beliebigen Form unterstützt sehen. Umgekehrt halten die ausdrücklich Nichtreligiösen Distanz zu jeder Art von Religion und sehen vielleicht keinen Grund, dabei Unterschiede zu machen. Die weltanschaulich unentschlossenen und uninteressierten Menschen dagegen bewerten, wenn sie überhaupt den Religionen und den Kirchen einen Wert beimessen, nach deren Leistungen im profanen Leben (*Tomka 1997*). Solche kann man am ehesten von den altbewährten großen, »historischen« Kirchen erwarten, weswegen vor allem deren Existenz und Arbeitsfähigkeit ermöglicht werden sollen. Diese Nutzenrechnung wird allerdings vom Fiskus nicht übernommen.



5.3. Religiöse Orientierungen in kleinen Religionsgemeinschaften Ungarns⁴⁹

Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften sind aktive Subjekte im System der Gesellschaft. Gleichzeitig sind sie eine Gruppe von Individuen und ein Rahmen, in dem sich das individuelle Verhalten und die Religiosität der Mitglieder äußert. Weder die offizielle Tradition einer Religionsgemeinschaft noch ihr sichtbar werdendes Handeln muss dem Durchschnitt oder der Mehrheit des Denkens und Handelns ihrer Mitglieder entsprechen. Es ist von der Makroebene der Organisation der Gesellschaft auf die Mikroebene der Kleingruppen und der Individuen hinunter zu steigen, um von den einzelnen Mitgliedern ausgehend ein Bild der Religionsgemeinschaften zu zeichnen. Der hohe Aufwand eines solchen Unternehmens erlaubt nur die Untersuchung einer begrenzten Zahl von Religionsgemeinschaften. Selbst dieser Schritt kann aber von Nutzen sein.

Im Weiteren soll vergleichend die Religiosität der Mitglieder von drei Religionsgemeinschaften vorgestellt werden, welche sich in ihrer Geschichte, in der institutionellen Form und der religiösen und kulturellen Wurzeln wesentlich voneinander unterscheiden. Es sind die wegen ihrer Tür-Mission am meisten bekannte Bewegung der Zeugen Jehovas (*Csegey, Fazekas, Halmágyi, Ködöböcz 1979*), die am dynamischsten sich entwickelnde, politisch umstrittenste neoprotestantisch-pentekostale Religionsgemeinschaft der Hit-Gemeinde und die Buddhisten, die unter Intellektuellen eine gewisse Ausstrahlung haben. Die Daten sollen in drei Schritten präsentiert werden. Zuerst sollen die meist verwendeten Variablen der Religiosität

49 | Dieses Kapitel samt seiner Unterkapitel ist eine leicht überarbeitete Version der für das gegenwärtige Projekt erstellten Studie von András Máté-Tóth und Gábor Dániel Nagy: Vallásosságtípusok néhány új vallási közösségben (= Typen der Religiosität in einigen neuen religiösen Gemeinschaften). Die dazu notwendigen Daten sind vom Institut für Religionswissenschaft der Universität Szeged erhoben worden. Die Datensammlung erfolgte in drei Gemeinschaften mit unterschiedlichen Methoden. Bei der Befragung der Zeugen Jehovas sind Probanden mit Hilfe der Vertreter der Gemeinschaft stichprobenartig ausgewählt und die Fragebögen postalisch zugeschickt worden. Menschen, die dem Buddhismus nahe stehen sind über die Buddhistische Hochschule Tan Kapuja (= Tor der Lehre) angesprochen worden. Im Fall der Zeugen Jehovas und der Scientology konnte eine geografische Repräsentation erreicht werden. Im Fall des Buddhismus kann man von einem Experten-Sample sprechen. Vergleichend wurden die Daten einer katholischen Kontrollgruppe, der Háló-Gemeinschaft (Háló = Netz) sowie gesamtungarische repräsentative Daten einer dafür durchgeführten Erhebung aus dem Jahr 2004 verwendet.



statistisch überblickt, in einem zweiten Schritt die Unterschiede in drei Dimensionen (die kognitive, die emotionale und die Verhaltensdimension) der Religiosität ausgewiesen werden. Schließlich, in einem dritten Schritt, soll über faktoranalytische Methoden versucht werden, Hintergrundfaktoren und Korrelate der in den drei Religionsgemeinschaften vorgefundenen Religiosität festzuhalten.

Eine erste Hypothese besteht darin, dass, weil die Mitglieder der kleinen Religionsgemeinschaften⁵⁰ aufgrund persönlicher Entscheidung zu Mitgliedern werden, das Mitgliedschaftsverhältnis selbst bestimmte Erwartungen, Einstellungen und Verhaltensweisen zeigen wird.

5.3.1. Gebet, religiöse Identität und Glaube

In Ungarn ist die Meinung verbreitet, dass das Gebet die Praxis der westlichen, die Meditation hingegen die Besonderheit der östlichen Religionen sei. Allerdings können die beiden Bezeichnungen in den einzelnen Traditionen und für verschiedene Individuen Verschiedenes anzeigen. Es ist auch nicht möglich, sie exakt voneinander zu unterscheiden (*Baessler 2001, Phan 2003*). Die Meditation kann außerdem über die Grenzen der Religionen hinaus zu einer verbreiteten Praxis werden, so zum Beispiel in der Naturheilkunde und in Yoga-Schulen (*Idler 1995*). Deswegen scheint es unumgänglich, danach zu fragen, ob und wie häufig die Mitglieder der einzelnen Religionsgemeinschaften beten und/oder meditieren.

Verglichen mit den Daten der repräsentativen Stichprobe ist die Häufigkeit des Betens in allen untersuchten Gruppen relativ hoch, der Anteil der nie Betenden unterdurchschnittlich. Wenn die Gemeinschaften nach der Regelmäßigkeit des Betens eingereiht werden, dann kommen die Zeugen Jehovas an erster, die Scientologen an letzter Stelle. Es kann aber sein, dass manche Menschen meditieren, obwohl sie nicht beten. In der Reihenfolge des Meditierens stehen die Buddhisten an der Spitze. An zweiter Stelle stehen, vor allen anderen Konfessionen, die Konfessionslosen (Tab. 35).

50 | Es werden im Weiteren die Daten einerseits von 963 Katholiken, 472 Zeugen Jehovas, 193 Reformierten, 164 Scientologen, 89 Buddhisten und 167 Konfessionslosen, andererseits eines repräsentativen Samples von 1 000 Personen miteinander verglichen.



TABELLE 35: Die Anteile der mit unterschiedlicher Häufigkeit Betenden oder Meditierenden und der nur Meditierenden in verschiedenen Gruppen (in %).

Befragte Gruppe	Häufigkeit des Betens und/oder Meditierens		Anteil der nur Meditierenden
	oft	nie	
Zeugen Jehovas	100	–	0,4
Katholiken	84	2	3,5
Reformierte	73	8	7,6
Buddhisten	60	23	51,2
Konfessionslose	39	39	28,7
Scientologen	7	66	6,9
Landesdurchschnitt	33	37	3,8

Quelle: Eigene Erhebung

267

Die Hälfte der befragten Buddhisten lehnt das Gebet zugunsten der Meditation ab. Demnach bedeutet die buddhistische Spiritualität »nur« für die Hälfte der Mitglieder die Ablehnung der mit dem Gebet indizierten monotheistischen Spiritualität. Das Beten und die Meditation schließen einander relativ selten aus. Die Zeugen Jehovas beten, aber meditieren nicht. Viele Buddhisten meditieren, beten aber nicht. Die Ausübung beider Praktiken (oder das Fehlen einer klaren Unterscheidung der beiden Begriffe) kommt unter Katholiken und Reformierten am häufigsten vor. Ein Zeichen für die außerkirchliche Religiosität ist, dass nahezu 30 % der Konfessionslosen berichtet dass sie zu meditieren pflegt. Weitere 30 % pflegen sowohl zu beten als auch zu meditieren. Keine der beiden Praktiken befolgen die Scientologen.

Wie die Gebetshäufigkeit, so weicht auch die religiöse Identifikation in den untersuchten Gruppen vom Landesdurchschnitt ab (Tab. 36).

Es fällt dabei auf, das die Scientologen sich im hohen Anteil als ausdrücklich oder als einigermaßen religiös bezeichnen, obwohl in dieser Gruppe der Anteil der Betenden am niedrigsten war. Die Scientology bildet entweder eine Religiosität ohne Gebet oder bezeichnet sich lediglich zwecks gesellschaftlicher Akzeptanz als »religiös«? Die Antwort auf diese Frage muss in weiteren Untersuchungen gefunden werden.

TABELLE 36: Weltanschauliche Selbsteinstufung in verschiedenen Gruppen (in %).

Befragte Gruppe	Ausdrücklich religiös	Einigermaßen religiös	Weder religiös noch nicht religiös	Einigermaßen nicht religiös	Ausdrücklich nicht religiös	Insgesamt
Zeugen Jehovas	96,6	1,3	0,9	–	1,3	100,0
Scientologen	66,9	20,2	11,7	–	1,2	100,0
Katholiken	52,1	35,7	9,3	1,3	1,7	100,0
Reformierte	34,7	40,5	19,5	1,6	3,7	100,0
Buddhisten	27,3	31,8	30,7	1,1	9,1	100,0
Konfessionslose	8,1	19,9	35,4	5,0	31,7	100,0

Quelle: Eigene Erhebung

Manche Religionsphänomenologen behaupten, dass Religion und Gottesglaube in den meisten Religionen nicht voneinander zu trennen seien (Soderblom 1979). Ein Teil der Religionen glaubt zwar nicht an Gott im Sinn der monotheistischen Traditionen und vielleicht auch nicht an personifizierte Götter, aber ohne eine übergeordnete Macht oder eine absolute Größe kann man kaum von Religion sprechen. In der zitierten Untersuchung wurde versucht, verschiedene Aspekte der möglichen Vielfalt der Gottesvorstellungen bei den Mitgliedern verschiedener Religionsgemeinschaften und an einem national repräsentativen Sample zu erfassen (Tab. 37).

TABELLE 37: Die durchschnittliche Zustimmung zu auf Gott bezogenen Fragen (1= gar nicht einverstanden, 5= völlig einverstanden).

Befragte Gruppe	»Es gibt einen Gott, der sich persönlich um jeden Menschen kümmert.«	»Gott hat den Lauf unseres Lebens vorausbestimmt«
Zeugen Jehovas	4,94	1,20
Katholiken	4,41	3,07
Reformierte	4,14	3,34
Landesdurchschnitt	3,80	3,32
Konfessionslose	3,11	2,07
Buddhisten	2,00	1,52
Scientologen	1,80	1,09

Quelle: Eigene Erhebung

An einen persönlich für jeden sorgenden Gott glauben die Zeugen Jehovas im höchsten Anteil, gefolgt von Katholiken und Reformierten. Der



Durchschnitt der Konfessionslosen ergibt sich dadurch, dass sich bei 14 % Sowohl-als-auch-Antworten, die bejahenden und die verneinenden Antworten in etwa ausgleichen. Der als »christlich« zu bezeichnende Gottesglaube, welcher mit dieser Frage indiziert wurde, fehlt in der Glaubenswelt der Buddhisten und der Scientologen. Bezüglich der Frage der Prädestination ist die ablehnende Position der Scientologen, der Buddhisten und der Konfessionslosen nicht überraschend. Unerwartet kam aber die zur Mitte tendierende Antwortverteilung bei den Calvinisten/Reformierten (weil die Kirchenlehre dort höhere Zustimmung erfordere) und bei den Katholiken (deren offizielles Credo die Prädestination ablehnt).

Mit einer nächsten Frage wurde der Versuch unternommen, Gläubige, Agnostiker und Nichtgläubige zu unterscheiden, wobei die Gläubigen in zwei Gruppen, in wahre Gottesgläubige und in Menschen, die an einer höheren Macht glauben, unterteilt wurden (Tab. 38).

Die niedrigsten Antwortquoten haben die agnostischen und unentschiedenen Antwortalternativen erzielt. Im Falle der meisten Gruppen ergaben sich die stärksten Unterschiede in der Frage des christlichen und des nichtchristlichen Gottesglaubens. An Gott glauben nahezu alle Zeugen Jehovas, zwei Drittel der Katholiken und die Hälfte der Reformierten. In den anderen Gruppen sind es 20 bis 30 %, die einen christlichen Gottesglauben teilen. Nicht an Gott, aber an eine höhere Macht glauben vor allem die Scientologen, unter denen nur eine kleine Gruppe (7,4 %) explizit nichtgläubig ist. Zwei Fünftel der Buddhisten glaubt an eine höhere Macht, ein Fünftel aber weder an Gott noch an eine höhere Macht. In der Gruppe der Konfessionslosen sind es etwa gleich viele, die die eine oder die andere Form des Glaubens teilen.

Mit Recht kann man fragen, welchen Einfluss Gott, die höhere Macht oder die transzendente Wirklichkeit auf das Schicksal der Menschen hat. Nach christlicher Auffassung bestimmt der Mensch im hohen Maß den letzten Ausgang seines Lebens, die allerletzte Entscheidung liegt aber bei Gott. Bei Menschen, die nicht an einen personalen Gott, aber an eine höhere Macht glauben, kann man die ähnliche Frage nach einer schicksalhaften Kraft oder Macht stellen, welche die eigene Lebensführung ergänzt oder durchkreuzt. Aus allen untersuchten Gruppen gibt es unter den Scientologen die meisten Menschen, die meinen, ihr Schicksal selbst bestimmen zu können. In den anderen Gruppen verteilen sich die Antworten gleichmäßiger. Die Buddhisten meinen zu zwei Dritteln, dass ihr Schicksal in ihren



TABELLE 38: Die prozentuale Verteilung verschiedener weltanschaulicher Gruppen nach der Art ihres Gottesglaubens.

Befragte Gruppe	Ich glaube nicht an Gott	Ich weiß nicht, ob es einen Gott gibt und darüber Gewissheit erlangen könnte	Ich glaube nicht an Gott, glaube aber an eine höhere Macht	Manchmal glaube ich, manchmal nicht	Obwohl ich meine Zweifel habe, meine ich, an Gott zu glauben	Ich weiß, dass es einen Gott gibt, ich habe keine Zweifel daran	Kann nicht entscheiden/keine Antwort	Insgesamt
Buddhisten	25,6	8,1	41,9	-	-	19,8	4,7	100,0
Katholiken	0,6	1,9	7,2	3,7	16,5	68,9	1,2	100,0
Zeugen Jehovas	-	-	0,2	-	-	99,8	-	100,0
Reformierte	2,1	2,7	15,4	5,9	17,0	53,2	3,7	100,0
Scientologen	7,4	3,1	53,1	0,6	1,2	28,4	6,2	100,0
Konfessionslose	10,3	7,9	33,3	2,4	8,5	33,9	3,6	100,0
Landesdurchschnitt	10,7	7,9	4,9	14,8	18,0	33,2	8,2	100,0

Quelle: Eigene Erhebung

Händen liege, ein Drittel ist gegenteiliger Meinung. Bei Katholiken und Reformierten liegen die Anteile umgekehrt. Die Zeugen Jehovas ähneln in dieser Hinsicht den beiden großen Konfessionen (Tab. 39).

Der Glaube an eine höhere Macht wurde mit zwei weiteren Fragen ergänzt: über die Einschätzung des Horoskops und über die Wirkmächtigkeit außerirdischer Kräfte. Die Antworten wurden auf einer Fünf-Stufen-Skala gegeben (von 1 = gar nicht einverstanden bis 5 = völlig einverstanden). Beide Aussagen wurden in allen befragten Gruppen mit großer Mehrheit abgelehnt. Die Akzeptanz des Horoskops und die Einwirkung außerirdischer Mächte sind vor allem für die Zeugen Jehovas und die Scientologen unannehmbar. Mit dem Horoskop haben die Buddhisten, mit der Einwirkung außerirdischer Kräfte die Reformierten die geringsten Schwierigkeiten (Tab. 39).

271

TABELLE 39: Der Anteil der Menschen, die der Meinung sind, dass sie ihr Schicksal selbst ausrichten (in %) sowie die Zustimmung zu Aussagen das Horoskop und den Einfluss außerirdischer Mächte auf das Leben betreffend (Durchschnittswerte).

	»Wir bestimmen selbst unser Schicksal« (zustimmende Antworten in %)	»Der Mensch tut gut daran, wenn er sein Horoskop beachtet«	»Die Wendungen des Lebens des Menschen werden von außerirdischen Kräften bestimmt«
		Durchschnittliche Zustimmung	
Buddhisten	69,4	2,77	1,95
Katholiken	29,6	1,94	2,51
Zeugen Jehovas	41,7	1,03	1,55
Reformierte	35,1	2,37	2,69
Scientologen	96,3	1,17	1,32
Konfessionslose	51,2	2,57	2,45
Landesdurchschnitt	–	2,05	2,66

Quelle: Eigene Erhebung

5.3.2. Drei Dimensionen der Religiosität

Drei Erscheinungsfelder der Religiosität sind die Kognition, die Emotion und das Verhalten (Hill, Pargament 2003). Die kognitive Dimension wurde durch ein aus vier Themen⁵¹ bestehendes Modell getestet. Die Korrelation

51 | Die Aussagen waren: »Das Leben hat für mich einen Sinn, weil Gott existiert«; »Es gibt einen Gott, der sich persönlich um jeden Menschen kümmert«; »Für meinen persönlichen Glauben

zwischen den Variablen ist in jedem Fall statistisch signifikant. Auch die Korrelation zwischen den Variablen der Emotionsdimension⁵² ist signifikant und stark. In der Verhaltensdimension wurden in das Modell die Stärke der Beziehung zu der Kirche, die Identifikation mit der eigenen Kirche, die Bereitschaft zur finanziellen Unterstützung der Kirche, das Studium religiösen Schrifttums und die Häufigkeit des Kirchgangs einbezogen. Hier ergaben sich gleichfalls signifikante, aber niedrige Korrelationen.

TABELLE 40: Mittelwerte der drei Dimensionen der Religiosität in der ungarischen Gesellschaft und in drei Religionsgemeinschaften.

Dimensionen	Landesdurchschnitt	Zeugen Jehovas	Scientologen	Buddhisten
Kognition	3,6	4,4	3,0	2,9
Emotion	3,4	4,1	2,2	2,9
Verhalten	3,7	4,8	3,8	3,5

Quelle: Eigene Erhebung

Die Zeugen Jehovas erreichen in allen Dimensionen überdurchschnittliche Werte. Diese ist eine hoch religiöse Gemeinschaft. Für sie wie für alle Gruppen scheint die Verhaltensdimension am wichtigsten zu sein. Die Scientology-Gruppe zeigt in allen Dimensionen niedrigere Werte als die beiden anderen Gemeinschaften, nur in der Verhaltensdimension leicht höhere, dafür in der Emotionsdimension weit niedrigere Werte als der ungarische Durchschnitt. Die Religiosität dieser Gruppe äußert sich in Übungen und kaum im kognitiven oder emotionalen Bereich. Bei den Buddhisten sind die Religiositätswerte in allen drei Dimensionen unterdurchschnittlich. Im kognitiven und emotionalen Gebiet bedeutet dieses Ergebnis die Verneinung, im Verhaltensbereich eine unterdurchschnittliche Bejahung jener Variablen, die hier verwendet wurden (Tab. 40). Aufgrund dieses Vergleichs kann die Behauptung aufgestellt werden, dass die Zeugen Jehovas in vollem Sinn des Wortes als Religionsgemeinschaft angesehen werden können. Die

sind die religiösen Wahrheiten wichtig«; »Für meinen persönlichen Glauben ist das Verstehen von Geheimnissen wichtig«.

52 | Die Aussagen waren: »Ich habe schon öfters eindeutig Gottes Gegenwart gefühlt«; »Ich bete am ehesten, um Erleichterung und Schutz zu empfinden«; »Mein Glaube gibt mir Trost in Sorge und Leid«; »Das Gebet gibt Friede und Glück«.

beiden anderen Gruppen sind eher Verbände, die manche religiöse Charakteristiken tragen zur Durchführung bestimmter Übungen.

Eine Faktorenanalyse der repräsentativen Stichprobe hat drei Hintergrundfaktoren unterschieden. Der erste kann als »engagierte Kirchlichkeit« bezeichnet werden. Zu diesem tragen solche Variablen bei, die einerseits auf die regelmäßigen Kontakte (wie die Teilnahme an religiösen Zeremonien und die finanzielle Unterstützung der Gemeinschaft), andererseits auf eine aktive Beziehung und Solidarität mit der Gemeinschaft (wie die Übernahme von Aufgaben, das Zeugnis-Geben und das kirchenbezogene Lernen) hinweisen. Die Gesamtheit dieser Variablen ergibt das Profil des engagierten Gläubigen. Unserer Deutung nach verbinden sich hier die Kriterien der Kirchlichkeit mit den Kriterien der religiösen Hingabe. Gerade danach kann dieser Faktor von dem nächsten unterschieden werden, dessen konstituierenden Variablen auf Geschlossenheit, Abgrenzung und Homogenität hinweisen (Tab. 41).

TABELLE 41: Werte für drei Faktoren aus dem Bereich der institutionalisierten Religiosität, gewonnen aus der ungarischen repräsentativen Stichprobe (rotierte Faktorenmatrix³³).

Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	1. Faktor	2. Faktor	3. Faktor
– sich an den Zeremonien der Gemeinschaft beteiligen	,635		
– regelmäßig beten	,581		
– Aufgaben in der Gemeinschaft übernehmen	,698		
– sich mit religiösem Schrifttum beschäftigen	,657		
– die Religionsgemeinschaft verteidigen	,692		
– über den eigenen Glauben Zeugnis geben	,680		
– die Speisevorschriften der Religionsgemeinschaft einhalten	,536		
– sich nach Möglichkeit mit Menschen des gleichen Glaubens befreunden		,818	
– nach Möglichkeit Menschen des gleichen Glaubens heiraten		,768	
– für meine Religionsgemeinschaft Gläubige anwerben		,719	
– meine Religionsgemeinschaft finanziell unterstützen	,508		
– systematisch die eigene Religion studieren	,586	,486	

53 | Die Rotation ist in sieben Iterationen konvergiert.

Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	1. Faktor	2. Faktor	3. Faktor
– meditieren		,566	
– versuchen, andere Menschen von der Richtigkeit der eigenen Religion überzeugen		,731	
– sich nach den sexuellen Vorschriften der Religionsgemeinschaft richten		,462	
– die Kinder in der eigenen Religion erziehen			,715
– bei der Geburt der Kinder, bei Eheschließung und beim Begräbnis eine kirchliche Zeremonie beanspruchen			,809
– sich an die eigene Kirche anlehnen			,785

Quelle: Eigene Erhebung

In dieser zweiten Dimension dominieren besonders die Norm der innerkirchlichen Freundschaft und Eheschließung sowie der Missionsgeist. Diese Dimension soll »*Gettoreligiosität*« bezeichnet werden. Es geht nämlich um eine endogame Missionseinstellung, welche Abweichungen in den eigenen Kreisen nicht zulässt und auch in der Mission stark festgelegt ist. Es ist unmöglich, nicht auf die Besonderheiten fundamentalistischer Gemeinschaften zu assoziieren. Ein dritter Faktor kann als »*Kulturreligion*« bezeichnet werden, zumal hier jene und nur jene Variablen erscheinen, welche keine stärkere Verpflichtung beinhalten als die Lebenswenderiten (welche auch unter nicht besonders religiösen Menschen geschätzt werden), die Kindererziehung und allgemein das Festhalten an der eigenen Kirche.

Im gerade erstellten Modell geht es vorwiegend um Variablen, die die institutionalisierte Religiosität, die Kirche, Zeremonien, die Mission und die religiöse Kindererziehung betreffen. In einem weiteren Modell (Tab. 42) sollen die kognitiven und emotionalen Elemente der Religiosität und deren Wirkung auf die Gläubigen beachtet werden. In diesem Bereich konnten in der repräsentativen Stichprobe zwei Dimensionen unterschieden werden, eine eher *gemeinschaftsorientierte* und eine eher *esoterische*.

TABELLE 42: Werte für drei Faktoren aus dem Bereich der persönlichen Motivation der Religiosität, gewonnen aus der ungarischen repräsentativen Stichprobe (rotierte Faktorenmatrix⁵⁴).

Für die eigene Religiosität wichtig sind:	1. Faktor	2. Faktor
– die Wahrheiten der Religion	,615	
– die religiösen Erlebnisse	,685	
– die Kirche	,824	
– die religiösen Zeremonien	,808	
– die Hoffnung auf eine Heilung	,457	
– die Verbreitung der eigenen Religion	,575	
– die Verbindung zu der geistigen Welt		,592
– das Leben nach dem Tod		,540
– die Vermeidung des Übels		,591
– das Kennenlernen von Geheimnissen		,740
– die Erfahrung der Befreiung von der Sünde		,639

Quelle: Eigene Erhebung

Im ersten Faktor gruppieren sich die Bedeutung der Kirche, die Teilnahme an religiösen Zeremonien usw. Diese Dimension steht der vorhin gewonnenen Dimension der Kirchlichkeit nahe. In diesem Modell wurde aber auch eine andere Dimension ausgesondert, welche sich auf die Erfahrung des Jenseits und auf die Befreiung von der Sünde konzentriert. Besonders die Verbindung zur geistigen Welt und das Kennenlernen von Geheimnissen sind Ausdrücke, die für die esoterische Religiosität typisch sind. Ein institutionbezogenes Element kommt in dieser Dimension nicht vor.

Aufgrund der Aussagen in der repräsentativen Stichprobe konnten also vier Dimensionen bzw. Formen der Religiosität unterschieden werden: die engagiert kirchliche, eine gettohafte, die kulturellreligiöse und die esoterische. Nachdem diese Dimensionen für die Gesamtbevölkerung ausgewiesen wurden, sollen die speziell anvisierten Gemeinschaften nach ihrer Religiosität bzw. nach dem Vorhandensein dieser Dimensionen untersucht werden. Die erste Hypothese besteht darin, dass in den untersuchten Religionsgemeinschaften diese Dimensionen zum Vorschein kommen werden. Dies ist die Hypothese der Alternativität. Die zweite Annahme ist, dass die drei untersuchten Gemeinschaftstypen sich aufgrund ihrer besonderen Quellen und

54 | Die Rotation ist in drei Iterationen konvergiert.



Geschichte und entsprechend der jeweiligen Organisation auch in ihrer Religiosität voneinander stark unterscheiden werden. Dies ist die Hypothese der Heterogenität. Schließlich soll als Hypothese der Dishomogenität die Annahme bezeichnet werden, wonach auch innerhalb der einzelnen Gemeinschaften mehrere Dimensionen der Religiosität erwartet werden.

5.3.3. Die Besonderheiten von drei Richtungen

(a) Zeugen Jehovas

276

Die erste und wichtigste Beobachtung für die Zeugen Jehovas ist das Fehlen der kulturellen Dimension (Tab. 43). Das für die kulturelle Einstellung wesensfremde religiöse Engagement oder die Mission ist nämlich in allen Dimensionen präsent.

Die nächste, von der Gesamtbevölkerung abweichende Besonderheit ist – sofern maximal vier Faktoren unterschieden werden – die Abwesenheit der eindeutig gettohaften Religiosität. Die Erfordernisse der binnenkirchlichen Freundschaft und das Heiraten innerhalb der Religionsgemeinschaft ordnen sich hier nämlich unterschiedlichen Faktoren zu. Auf der Grundlage dieser Fakten sollen die gefundenen Faktoren untersucht werden.

TABELLE 43: Faktorenwerte im Bereich der institutionalisierten Religiosität unter den Zeugen Jehovas bei vier Faktoren (rotierte Faktorenmatrix⁵⁵).

Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktor			
	1.	2.	3.	4.
– sich mit religiösem Schrifttum beschäftigen	,817			
– Aufgaben in der Gemeinschaft übernehmen	,540			
– für meine Religionsgemeinschaft Gläubige anwerben		,552		
– sich an den Zeremonien der Gemeinschaft beteiligen		,505		
– bei der Geburt der Kinder, bei Eheschließung und beim Begräbnis eine kirchliche Zeremonie beanspruchen		,496		
– versuchen, andere Menschen von der Richtigkeit der eigenen Religion zu überzeugen		,478		
– die Kinder in der eigenen Religion erziehen			,555	
– meine Religionsgemeinschaft finanziell unterstützen			,479	
– sich nach Möglichkeit mit Menschen des gleichen Glaubens befreunden			,464	

55 | Die Rotation ist in zehn Iterationen konvergiert.





Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktor			
	1.	2.	3.	4.
– systematisch die eigene Religion studieren			,464	
– nach Möglichkeit Menschen des gleichen Glaubens heiraten				,831
– über den eigenen Glauben Zeugnis geben				,529

Quelle: Eigene Erhebung

Den ersten Faktor kann man als »aktive Gemeinschaftlichkeit« bezeichnen, wobei hinzuzufügen ist, dass diese Aktivität innergemeinschaftlich und nicht missionarisch gemeint ist. Der zweite Faktor ist der der *Mission*, worin gleich zwei Variablen die Anwerbung von Mitgliedern fordern. Der dritte Faktor weist auf starke gemeinschaftliche Bindungen hin, ohne dabei ein aktives Element zu haben. Dieser soll der Faktor der »passiven Gemeinschaftlichkeit« sein. Die beiden Variablen des vierten Faktors widersprechen einander, zumal einer in die Richtung der Gettohaftigkeit, der andere zur Missionseinstellung weist. Deshalb wurde die Analyse unter Beschränkung der Faktorenzahl auf drei nochmals durchgeführt.

Bei diesem Schritt (Tab. 44) wurden die ersten beiden Faktoren geklärt und im dritten die Merkmale der Getto-Dimension miteinander verbunden. Die drei Dimensionen können als »nach innen aktive Gemeinschaftlichkeit«, »nach außen aktive Gemeinschaftlichkeit« und »Gettohaftigkeit« bezeichnet werden.

TABELLE 44: Faktorenwerte im Bereich der institutionalisierten Religiosität unter den Zeugen Jehovas bei drei Faktoren (rotierte Faktorenmatrix⁵⁶).

Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktoren		
	1.	2.	3.
– sich mit religiösem Schrifttum beschäftigen	,757		
– Aufgaben in der Gemeinschaft übernehmen	,642		
– sich an den Zeremonien der Gemeinschaft beteiligen	,472		
– systematisch die eigene Religion studieren			
– für meine Religionsgemeinschaft Gläubige anwerben		,605	
– versuchen, andere Menschen von der Richtigkeit der eigenen Religion zu überzeugen		,585	
– meine Religionsgemeinschaft finanziell unterstützen		,508	
– bei der Geburt der Kinder, bei Eheschließung und beim Begräbnis eine kirchliche Zeremonie beanspruchen			

56 | Die Rotation ist in sieben Iterationen konvergiert.



Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktoren		
	1.	2.	3.
– nach Möglichkeit Menschen des gleichen Glaubens heiraten			,791
– sich nach Möglichkeit mit Menschen des gleichen Glaubens befreunden			,559
– über den eigenen Glauben Zeugnis geben			,478
– die Kinder in der eigenen Religion erziehen			,452

Quelle: Eigene Erhebung

Die Aufdeckung weiterer Dimensionen im Bereich persönlicher Religiosität scheitert an statistischen Hindernissen. So kann festgestellt werden, dass mithilfe der gegebenen Aussagen mehrere Dimensionen bei den Zeugen Jehovas nicht nachgewiesen werden können.

(b) Scientology

Im Falle der Scientology ist eine oft wiederkehrende Annahme, dass es sich hierbei nicht um eine Religionsgemeinschaft handelt. Aus diesem Grund wird sie in manchen Ländern auch nicht als solche anerkannt. Diese Frage soll hier aber zunächst offen gelassen werden. Stattdessen soll hier nach den in der ungarischen Gesellschaft vorhandenen Dimensionen der Religiosität gesucht werden. Die Frage nach den Besonderheiten dieser Glaubensgemeinschaft ist dann in einem zweiten Schritt zu stellen.

Einige Aussagen erwiesen sich als irrelevant und mussten daher aus dem Modell entfernt werden. Ansonsten ist das allgemeine Modell auch in dieser Gemeinschaft gültig.

Aufgrund der Ergebnisse der Faktorenanalyse können in dieser Gruppe drei Faktoren unterschieden werden (Tab. 45). Der erste ist der der Kirchlichkeit, in ähnlicher Zusammensetzung der Elemente wie in der Gesamtgesellschaft. Im Kirchlichkeitsfaktor der Scientologen hat die Wahrheit der Religion in der Gesellschaft die Kirche den höchsten Wert. Bei den Faktorenwerten der Scientologen kommen die religiösen Zere monien und die Hoffnung auf eine Heilung nicht vor, bei den aus der repräsentativen Stichprobe gewonnenen Faktoren der Dienst an den Men schen (vgl. Tab. 46).

TABELLE 45: Faktorenwerte der persönlichen Motivation der Religiosität unter Scientologen – Drei-Faktoren-Lösung (rotierte Faktorenmatrix⁵⁷).

Für die eigene Religiosität wichtig sind:	Faktor		
	1.	2.	3.
– die Wahrheiten der Religion	,851		
– die religiösen Erlebnisse	,683		
– die Kirche	,635		
– die religiösen Zeremonien			
– die Hoffnung auf eine Heilung			,480
– die Verbreitung der eigenen Religion	,589		
– die Verbindung zu der geistigen Welt		,979	
– das Leben nach dem Tod		,474	
– der Dienst an den Menschen	,482		
– das Kennenlernen von Geheimnissen			,622
– die Erfahrung der Befreiung von der Sünde			,584

Quelle: Eigene Erhebung

Welche Konsequenzen daraus gezogen werden, hängt davon ab, wie wir die aus der Bevölkerung gewonnen Ergebnisse beurteilen. Es kann unterstellt werden, dass beide Populationen gleich niedrig religiös sind, dass also die Religiositätsdimensionen auch einander ähneln können. Andererseits kann gesagt werden, dass die bei den Scientologen gefundenen Dimensionen sich nicht von der repräsentativen Stichprobe unterscheiden, die Scientologen also auch nicht viel anders sind als der »Durchschnitt«. Möglicherweise aber kann die Differenz nicht in diesen Dimensionen gefunden werden.

Unter den Scientologen hat die Religion eine *Gemeinschaftsdimension*, in welcher die Zeremonien keine Rolle spielen, deren Teil aber der Dienst an den Menschen ist (Tab. 46). Es kann sein, dass der Ausdruck »religiöse Zeremonien« in der hubbardschen Lehre eine negative Konnotation hat und dieses Element deshalb nicht nur aus der Gemeinschaftsdimension, sondern auch aus dem religiösen Horizont der Scientologen herausfällt. Die zeremonienlose Religiosität, verbunden mit der hervorspringenden Bedeutung der religiösen Wahrheiten, zeigt solche gemeinschaftlichen religiösen

57 | Die Rotation ist in zehn Iterationen konvergiert.

Eigenschaften, in welchen der Bewusstheit eine größere Rolle zukommt als der Andacht.

TABELLE 46: Unterschiedliche Faktorenwerte in der repräsentativen Stichprobe und in der Stichprobe der Scientologen.

Variable	Repräsentative Stichprobe	Stichprobe der Scientologen
die Wahrheiten der Religion	,615	,851
die religiösen Erlebnisse	,685	,683
die Kirche	,824	,635
die religiösen Zeremonien	,808	–
die Hoffnung auf Heilung	,457	–
die Verbreitung der eigenen Religion	,575	,589
der Dienst an den Menschen	–	,482

Quelle: Eigene Erhebung

In der zweiten Dimension der Religiosität der Scientologen gibt es zwei Variablen. Beide weisen auf die spirituelle Dimension hin, ohne aber Verbindungen zu einer Gemeinschaft, zu Menschen, zu Wahrheiten oder Zeremonien zu zeigen. Die Verbindung zu der geistigen Welt und das Leben nach dem Tod sind in diesem Modell miteinander gekoppelt. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene erscheint diese Dimension in dieser Form nicht. Dort gehört aber vieles dazu, was bei den Scientologen fehlt, wie die Heilung und die Erfahrung der Befreiung von der Sünde. In beiden Fällen ist das wichtigste Moment das Kennenlernen von Geheimnissen. Dies ist eine religiöse Dimension, in welcher die Heilung und Vergebung nicht Folge einer gemeinschaftlichen Beziehung oder einer Tat sind, sondern der Erkenntnis entstammen oder damit in Beziehung stehen.

TABELLE 47: Werte für drei Faktoren aus dem Bereich der institutionalisierten Religiosität, aus der Stichprobe der Scientologen (rotierte Faktorenmatrix⁵⁸).

Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktor		
	1.	2.	3.
– die Speisevorschriften der Religionsgemeinschaft einhalten			,521
– sich an den Zeremonien der Gemeinschaft beteiligen			,432
– regelmäßig beten			,763
– Aufgaben in der Gemeinschaft übernehmen	,584		

58 | Die Rotation ist in fünf Iterationen konvergiert.



Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktor		
	1.	2.	3.
– sich mit religiösem Schrifttum beschäftigen	,495		
– die Religionsgemeinschaft verteidigen			
– über den eigenen Glauben Zeugnis geben			
– sich nach Möglichkeit mit Menschen des gleichen Glaubens befreunden		,742	
– nach Möglichkeit Menschen des gleichen Glaubens heiraten		,823	
– für meine Religionsgemeinschaft Gläubige anwerben	,589		
– meine Religionsgemeinschaft finanziell unterstützen	,525		
– systematisch die eigene Religion studieren			
– meditieren			
– versuchen, andere Menschen von der Richtigkeit der eigenen Religion zu überzeugen			
– sich nach den sexuellen Vorschriften der Religionsgemeinschaft richten			,483
– die Kinder in der eigenen Religion erziehen	,591		
– bei der Geburt der Kinder, bei Eheschließung und beim Begräbnis eine kirchliche Zeremonie beanspruchen	,524		
– sich an die eigene Kirche anlehnen	,586		

Quelle: Eigene Erhebung

281

Eine Faktorenanalyse der Aussagen im Bereich der institutionalisierten Religiosität (Tab. 47) bringt Ergebnisse hervor, die wesentlich vom gesellschaftlichen Durchschnitt abweichen. Zwar kann der erste Faktor auch bei den Scientologen »*Kirchlichkeitsdimension*« genannt werden, aber es fehlen daraus alle Hinweise auf Zeremonien, auf Andacht und Befolgung von Regeln. Die hier fehlenden Elemente bilden eine eigene Dimension. Im Gegensatz zu der gesamtgesellschaftlichen Stichprobe, wo die Dimension der Getto-Religiosität viele Elemente enthält, wird sie in dieser Religionsgemeinschaft nur durch zwei Variablen gebildet, nämlich durch die Suche eines Freundes und eines Ehepartners aus der Religionsgemeinschaft. Vereinfacht gesagt: bei den Scientologen können, allerdings bei nicht unwichtigen Einschränkungen, die Dimensionen (oder die Konturen der Dimensionen) der *Kirchlichkeit* und der *Getto-Religiosität* gefunden werden. Eine kulturellreligiöse Dimension war nicht zu finden.



(c) *Buddhisten*

Wie aus den Faktoren ersichtlich (Tab. 48) gibt es auch in der ungarischen buddhistischen Religiosität eine Dimension der *Kirchlichkeit*, welche hier an zweiter Stelle steht.

TABELLE 48: Faktorenwerte der persönlichen Motivation der Religiosität, gewonnen aus der Stichprobe der Buddhisten (rotierte Faktorenmatrix⁵⁹).

Für die eigene Religiosität wichtig sind:	1. Faktor	2. Faktor	3. Faktor
– die Wahrheiten der Religion		,676	
– die religiösen Erlebnisse	,470	,653	
– die Kirche		,783	
– die Verbesserung der Welt			,897
– die religiösen Zeremonien		,526	
– die Hoffnung auf eine Heilung	,610		
– die Verbreitung der eigenen Religion			,403
– die Verbindung zu der geistigen Welt	,554		
– das Leben nach dem Tod	,482		
– der Dienst an den Menschen			,700
– die Vermeidung des Übels	,495		
– das Kennenlernen von Geheimnissen	,664		
– die Erfahrung der Befreiung von der Sünde	,486		

Quelle: Eigene Erhebung

Der erste Faktor kann, wie bisher, als Faktor der »*esoterischen Religiosität*« bezeichnet werden. Als dritte erscheint aber eine bisher nicht identifizierte Dimension, welche sich auf die Variablen »Dienst an den Menschen« und »Verbesserung der Welt« stützt, leicht gekoppelt mit der Verbreitung der eigenen Religion. Diese können wir »*Solidaritätsdimension*« nennen. Diese Dimension hat keinen Bezug zu der religiösen Gemeinschaft oder zu einer geistigen Entität oder Raum, sondern steht für sich allein.

Aus dem Modell, welches unter den Buddhisten das Bild eines engagiert religiösen Menschen zu zeichnen versucht, musste keine Variable entfernt werden. Hier ergeben sich auch eine Dimension der *Kirchlichkeit* und eine *kulturreligiöse Dimension* (2. Faktor), welche aber, anders als in der gesamtgesellschaftlichen Stichprobe (Tab. 49), hier durch zwei Missionsvariablen

59 | Die Rotation ist in fünf Iterationen konvergiert



ergänzt wird. Vielleicht sollte diese Dimension hier mehr »kultur-missionarische« denn kulturelle Dimension genannt werden, und das umso mehr, sofern in dieser Komposition die Teilnahme an kirchlichen Zeremonien schwach vertreten ist und das Gebet fehlt. Es könnte angenommen werden, dass die Buddhisten in dieser Dimension am stärksten sind. Dagegen spricht, dass die Durchschnittswerte der Variablen, welche den kultur-missionarischen Faktor bilden, eindeutig niedriger sind als die Werte der Variablen der Kirchlichkeits-Dimension. Die Schlussfolgerung ist, dass die konkreten Buddhisten nicht so antworten wie die ideellen.

Die »Kirchlichkeit« der Buddhisten ist ein merkwürdiger Ausdruck, besonders in Mitteleuropa, wo der Buddhismus eine der wichtigsten Ausdrucksweisen individualistischer Religiosität ist. Andererseits ist unter den hier untersuchten Buddhisten auch die buddhistisch-mönchische Variante stark vertreten. Diese monastische Spiritualität kann jene Daten erklären, die darauf hinweisen, dass in dieser Stichprobe eine feste Verbindung zwischen dem gemeinschaftlichen Milieu und dem religiösen Bedürfnis besteht. Gestützt wird diese Annahme durch den Reichtum an gemeinsamen, häufig ganze Wochenenden ausfüllenden Programmen, die im Angebot der verschiedenen in Ungarn tätigen buddhistischen Gemeinschaften gefunden werden können.⁶⁰ Die dritte Dimension besteht in dem bereits bekannten Getto-Faktor, welcher hier aus den beiden Variablen der religiösen Homogenität besteht.

283

TABELLE 49: Faktorenwerte für drei Faktoren aus dem Bereich der institutionalisierten Religiosität der repräsentativen Stichprobe (rotierte Faktorenmatrix⁶¹).

Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktor		
	1.	2.	3.
– die Speisevorschriften der Religionsgemeinschaft einhalten		,709	
– sich an den Zeremonien der Gemeinschaft beteiligen	,514	,434	
– regelmäßig beten	,491		
– Aufgaben in der Gemeinschaft übernehmen	,667		
– sich mit religiösem Schrifttum beschäftigen	,572		
– die Religionsgemeinschaft verteidigen	,713		
– über den eigenen Glauben Zeugnis geben			

60 | Vgl. <http://www.buddhizmusma.hu/all/start.htm> und <http://www.mahayana.hu/kozossegek/index.html>

61 | Die Rotation ist in sieben Iterationen konvergiert.





Die Erwartungen von einem religiösen Menschen:	Faktor		
	1.	2.	3.
– sich nach Möglichkeit Menschen des gleichen Glaubens befreunden			,696
– nach Möglichkeit Menschen des gleichen Glaubens heiraten			,936
– für meine Religionsgemeinschaft Gläubige anwerben		,720	
– meine Religionsgemeinschaft finanziell unterstützen	,485		
– systematisch die eigene Religion studieren	,673		
– meditieren			
– versuchen, andere Menschen von der Richtigkeit der eigenen Religion zu überzeugen		,561	
– sich nach den sexuellen Vorschriften der Religionsgemeinschaft richten		,600	
– die Kinder in der eigenen Religion erziehen		,405	
– bei der Geburt der Kinder, bei Eheschließung und beim Begräbnis eine kirchliche Zeremonie beanspruchen		,460	
– sich an die eigene Kirche anlehnen	,465		

Quelle: Eigene Erhebung

Zum Schluss können nochmals jene Variablen vorgenommen werden, welche in allen Gemeinschaften mit hohem Gewicht an der Gestaltung der Dimensionen beteiligt waren. Es ist nicht uninteressant die Religionsgemeinschaften diesen, allen Gemeinschaften wichtigen Variablen entlang miteinander zu vergleichen. In der Dimension der *engagierten Kirchlichkeit* war die Variable »Aufgaben in der Kirche/Gemeinschaft übernehmen« die wichtigste. Demnach können die Zeugen Jehovas und die Scientology als engagierte Gemeinschaften angesehen werden. Die wichtigste Variable der *Getto-Dimension* war die Eheschließung innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Diese Variable war am meisten bei den Zeugen Jehovas ausgeprägt. Die *kulturreligiöse Dimension* konnte kaum erfasst werden. In der *Dimension der Esoterik* war die Variable »die Verbindung zu der geistigen Welt« (im Ungarischen kann auch als Verbindung mit der Welt der Geister verstanden werden) die maßgeblichste. Diese Dimension war bei den Zeugen Jehovas nicht, bei den Scientologen stark vorhanden.

Insgesamt haben sich die Ausgangshypothesen bewahrheitet. Die Zeugen Jehovas, die Scientology und die buddhistischen Gemeinschaften unterscheiden sich in ihrer Religiosität wesentlich vom gesellschaftlichen Durchschnitt und erst recht von den engagierten Katholiken. Innerhalb aller Religionsgemeinschaften konnten mehrere Richtungen der Religiosität nachgewiesen werden, ein Zeichen dafür, dass die Mitglieder mit zum





Teil unterschiedlichen Motivationen in die Gemeinschaften eintreten. Besonders bei den Scientologen und den Buddhisten musste immer wieder gefragt werden, inwieweit die hier empirisch erfasste Religiosität der offiziellen Norm der Religionsgemeinschaft oder der religiösen Tradition entspricht. Es steht jedenfalls fest, dass die örtliche Kultur die Glaubenswelt auch jener Glaubensgemeinschaften stark beeinflusst, die aus einer anderen Kultur stammen.

5.4. Die Entstehungsgeschichte und die Genese des Eintrittes

285

Das Anwachsen der Zahl der Religionsgemeinschaften (nach amtlicher Bezeichnung: »Kirchen«) in Ungarn stellt die Doppelfrage, wo die Gemeinschaften herkommen und welche Menschen sich warum einer Gemeinschaft angeschlossen haben. Die Mitgliedschaft in Gemeinschaften, die bereits eine längere Zeit bestehen, ergibt sich vorzugsweise aus den Söhnen und Töchtern der vorangehenden Generation. Neue Gemeinschaften aber müssen ihre Mitglieder anwerben. Es fragt sich also, wer die Neuangeworbenen sind. Was hat sie ansprechbar gemacht und zum Eintritt motiviert? Hat die neue Zugehörigkeit eine Veränderung in ihr Leben gebracht und wenn ja, dann welche? Und schließlich, wie hat sich dieser Schritt auf ihre menschlichen Beziehungen ausgewirkt? Wie haben ihre Verwandte und Freunde darauf reagiert?

Bevor der Rekrutierung der Mitglieder neuer Gemeinschaften nachgegangen wird, soll die Tatsache festgehalten werden, dass die Zunahme der Zahl der Religionsgemeinschaften nicht im gleichen Maß von der Zunahme der Anhängerschaft begleitet wird. Neue Sozialverbände und ganz besonders solche, welche von persönlicher Begeisterung zusammengehalten werden, werden oft von inneren Zwistigkeiten und Spaltungen bedroht. Gruppen scheiden aus, werden aus der Muttergemeinde ausgeschlossen oder die ursprüngliche Einheit zerfällt gar in viele kleinere. Ein nicht kleiner Teil der gegenwärtigen Religionsgemeinschaften in Ungarn sind Abspaltungen aus anderen, teils selbst Neugründungen, teils schon länger bestehenden. Die religiöse Suche und der Nonkonformismus nagen am





Bestand der neuen Gemeinschaften noch mehr als an den alten Kirchen. Dieses Faktum wird von den Medien zweifach verzerrt. Einerseits wird diese Tatsache größtenteils verschwiegen und damit der Anschein erweckt, als ob die Entstehung der neuen Gemeinschaften ein Zeichen und eine Folge der Zerbrechlichkeit und der Schrumpfung der historisch bewährten Kirchen wäre. Andererseits werden im Allgemeinen nicht die Spaltungen, wohl aber die Entstehung neuer Gemeinschaften beleuchtet und damit der Eindruck verbreitet, dass sich die Gruppe der Angehörigen der neuen kleinen Religionsgemeinschaften ständig vergrößere. Diese Perspektiven sind falsch. Offen sind aber die Fragen, wie und wer sich zum Neuhinduisismus, zu einer neoprotestantischen Gemeinde, zu einer heidnischen »Ungarischen Religion« oder zu einer anderen neuen religiösen Bewegung bekehrt und bekehrt werden kann. Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen haben vielfältige und allgemein zugängliche Untersuchungen über ihre Anhänger und über Veränderungen ihrer Zahl und sozialer Situation durchführen lassen (*András, Morel 1982, Horányi 1997, Bozsoky, Lukács 1993, Morel, András 1969, Turdnyi 1988*). Manche älteren protestantischen Kleinkirchen stehen ihnen in dieser Transparenz nicht nach (*Kardos, Szigeti 1988, Szigeti 1978, 1981, 1987*). Viele neuen Religionsgemeinschaften, darunter gerade auch die größten, verweigern jede Auskunft über ihre Anhängerschaft (*Török 2000*) und sperren sich, wie bereits früher erwähnt, einer statistischen oder gar soziologischen Erfassung ihrer Mitglieder. Bestenfalls für Auskünfte über offizielle Sprecher oder für eine Erhebung über nicht kontrollierbare interne Wege sind sie bereit. Diese Scheu vor der Öffentlichkeit nährt das Misstrauen gegen die betreffenden Gemeinschaften. Die verweigerte Transparenz erschwert jede wissenschaftliche Bestandsaufnahme. Die Schlussfolgerungen bleiben unvollständig. Die vorhandenen Kenntnisse erlauben lediglich einige vorsichtige Aussagen.

5.4.1. Die Herkunft der Mitglieder

Internationale Vergleiche weisen darauf hin, dass häufig eine psychische und/oder soziale Instabilität die Grundlage für eine »Bekehrung« (auf diesen Begriff sollen wir noch zurückkommen) legen. Eine Instabilität der gesellschaftlichen Position kann in Ungarn nur teilweise nachgewiesen werden, es sei denn, dass die gesamte postkommunistische Situation als chaotisch und anomisch (*Tomka 1991a*) oder die sichtbare Beschleunigung





des Wandels und die Prozesshaftigkeit der Moderne als allgemeine Verunsicherung verstanden werden. Störungen in den menschlichen Beziehungen gehören aber nachweislich bei einem beachtlichen Teil der Konversionsfälle zur Vorgeschichte (Rajki 2004). Der Umschlag der Lebensumstände betrifft mehrere Dimensionen. Dazu können die Übergangszeiten in der Biografie kommen. Der Eintritt erfolgt am ehesten im Laufe des Übergangs von der Schüler- in die Berufstätigen-Rolle oder am Anfang der letztgenannten Lebensphase, vor allem bei jenen, die übermäßig viel Freizeit haben (Bögre 2004b, Horváth 1995b, Kamarás 1998). Von einer allgemein feststellbaren außerordentlichen oder gar krankhaften Verunsicherung der individuellen Position kann aber nicht die Rede sein. Statt einer allgemeinen Prädestination dürften eher mehrere Dispositionskomplexe in der Zuführung der Mitglieder in bestimmte neue Religionsgemeinschaften eine Rolle spielen. Vieles weist darauf hin, dass verschiedene Religionsgemeinschaften verschiedene Menschen anziehen. Mindestens vier Typen lassen sich unterscheiden.

287

1. Die Mitgliedschaft der älteren, seit vielen Jahrzehnten in Ungarn tätigen *Pfingstgemeinden* besteht dominant aus weniger gebildeten und – bis auf einige bemerkenswerte Ausnahmen – städtischen-vorstädtischen Menschen, aus ehemaligen Agrarproletariern und ihren Nachkommen in unteren Arbeiter- und Angestelltenfamilien (Horváth 1977, 1995a), darin vorwiegend aus Frauen aller Altersgruppen. Die nicht sehr zahlreichen neuen Mitglieder dieser Gemeinden entstammen aus den gleichen Schichten, häufig aus Pfingstlerfamilien, aber auch aus anderen protestantischen Kleinkirchen (Horváth 1977, 1995a). (Die genannten Ausnahmen sind einige ländliche Roma-Pfingstgemeinden (Péterfi, Szűcs o.J., Nagy o.J.), wo familiäre Bande die Rekrutierung gewährleisten.)

Anders steht es mit den *Neo-Pentekostalen*, vor allem mit der Hit-Gemeinde und den davon abgespalteten zahlreichen Gemeinschaften. Diese fanden besonders unter mittelständischen Unternehmern und Akademikern, aber auch unter höheren Staatsangestellten und Medienleuten Anklang. Männer und Frauen sind fast gleich stark vertreten.⁶² Die *neo-pentekostalen* Gemeinschaften entstanden im Milieu der oberen Mittel-

62 | Nach den Angaben von Z. Horváth waren in der Anfangsphase auch in dieser Gemeinschaft Schüler und Studenten in relativ hoher Zahl vertreten. Vgl. Horváth 1995b.





schicht des Parteistaates. Um in diese zu gelangen, musste man systemloyal und religionslos sein. Im Allgemeinen wurden die Menschen in dieser Schicht nicht religiös sozialisiert und hatten dementsprechend nur dürftige religiöse Kenntnisse, dafür aber starke Vorurteile gegen die historischen Kirchen. Vor allem die katholische Kirche ist in ihren Augen die Repräsentantin herrschaftssüchtiger Menschenfeindlichkeit und eines verstockten Konservatismus. Für einen beachtlichen Teil der »Generation des Sozialismus« versperrte die Verleumdung und karikierende Darstellung der katholischen Kirche und Frömmigkeit wirksam und bleibend den Weg zu ihr und vielleicht auch zu allen traditionellen Religionen der christlichen Kirchengeschichte. Sofern also die gemischt sozialistisch-aufklärerische Gesinnung anhielt und doch religiöse Bedürfnisse wach wurden, mussten diese auf anderen Wegen gestillt werden.

Die Hit-Gemeinde entstand in einem Augenblick, als der Griff des Parteistaates sich zu lockern begann. In dieser Sternstunde erkannte die Wirtschafts- und Staatsbürokratie des kommunistischen Systems instinktiv, dass die persönlichen Chancen selbst der herrschenden Schichten von der Konstruktion des Staatssozialismus eingeengt wurden. Als eine praktische Einlösung dieser Einsicht begannen die politisch Verantwortlichen, die Starre der autoritären Ordnung zu lockern. Die Folge wird von Historikern und Sozialwissenschaftlern durchgehend als ein sich allgemein durchsetzender Prozess der Liberalisierung und als ein Hinübergleiten in ein liberales und kapitalistisches Arrangement unter Beibehaltung der herkömmlichen Oberschichten beschrieben. Die Partei begann, politische Macht in wirtschaftliche zu transformieren. In dieser Entwicklung konnten selbst kleine Funktionäre ihren Einfluss bei der Genehmigung privatwirtschaftlicher Unternehmungen geltend machen. Die neue Managerschicht entstand größtenteils aus dem Bestand früherer »Parteibonzen«.

Ein Nebeneffekt der unbestreitbaren Gärung der Transformation ergab sich daraus, dass der Staatsatheismus nunmehr obsolet geworden ist und nichts mehr einer individuellen religiösen Suche selbst hochgestellter Bürokraten und Funktionäre im Wege stand. Ein gefühlsbetonter, bisweilen ekstatischer Religiositätsstil mit einer vereinfachten – und sowohl dämonisierenden als auch fundamentalistischen – Theologie vermochte es, und unter Beibehaltung der antikatholischen Phraseologie des Parteistaates mit der anerzogenen religiösen Ignoranz und der ideologischen Verstocktheit der Kader fertig werden, wobei die Wunschreligion einer gründlich mate-





rialistischen (und nicht wenig egoistischen) Kultur und einer atomisiert-individualisierten sozialen Situation nicht nur einen Aufruf zur Gemeinschaftlichkeit, sondern auch eine auf den diesseitigen Erfolg orientierte Heilsbotschaft erhalten musste. Die auf eine ganz spezielle Religion hungerrige Bürokraten- und Manager-Schicht fand bald den Weg zu der internationalen neopentekostalen Bewegung und damit zur Liaison zwischen Religiosität und ungehemmtem Wirtschaftsstreben. Zur Ironie dieser Geschichte gehört, dass dieselbe Schicht Kern der freidenkerischen Liberalen Partei SzDSz (= Bund Freier Demokraten) wurde. In ihrem Kampf gegen die historischen Großkirchen einen sich die neopentekostalen Gemeinden und die Liberale Partei.

Die engen Beziehungen zu der sowohl politischen als auch wirtschaftlichen Führungsschicht und das sich daraus ergebende »soziale Kapital«, die kämpferische Opposition zu den herkömmlichen und zahlenmäßig auch weiterhin dominanten Großkirchen, die enthusiastische Emotionalität, die intellektuelle Anspruchslosigkeit und die Postulierung eines Gottes, der seinen Gläubigen diesseitige und nicht zuletzt wirtschaftliche Erfolge verspricht, determinieren weithin die Neigung, an welchen sozialen Gruppen diese Gemeinschaften interessiert sind und umgekehrt, wer sich von diesen Gemeinden angezogen fühlt. Das sind die im Staatssozialismus sozialisierten, von der Tradition abgewandten, wirtschaftlich, sozial und politisch aufwärts strebenden Schichten, also Menschen, die jünger, doch bereits im Berufsleben, gebildet, aber intellektuell nicht zu anspruchsvoll, dafür aber unternehmerisch aktiv und zum Teil auch erfolgreich sind. Neben Jungunternehmern findet man dabei auch Künstler und Medienleute, auch vorübergehend »Ausgeflippte«, die durch Bekehrung ihr Leben in Ordnung bringen konnten. Im Gegensatz zum früheren, die soziale Randposition heraufbeschwörenden Bild der Sekten ist die neopentekostale Bewegung auch in Ungarn ein Mittel- und Oberschichtenphänomen mit einem beachtlichen Einfluss in Wirtschaft und Politik.

Die Frömmigkeit der in Ungarn beobachtbaren neu-pfingstlichen Gemeinden vergegenwärtigt sich im Erleben des prophetisch auftretenden Pastors und in der Massenpsychose der ekstatischen Gottesdienste und Gebetsveranstaltungen, welche auch ein Gemeinschaftserlebnis vermitteln. Die Bilder von den gelegentlichen Besuchen führender Politiker werden demonstrativ herumgezeigt, um damit die Vorstellung von der sozialen Bedeutung der Gemeinde lebendig zu halten. Verhaltenserwartungen gibt





es dagegen wenig, sie erschöpfen sich im Wesentlichen in der Verpflichtung, für die Gemeinschaft zu spenden und in einer konservativen Familienmoral. Über den von Gott erwarteten Wohlstand hinaus können die Mitglieder als Gegenleistung mindestens das Erlebnis verbuchen, zu einer wohl situierten, sozial und politisch bedeutenden, medienwirksamen und sich ständig mehr Einfluss verschaffender Gemeinschaft zu gehören.

290

2. Ein ganz anderer Fall sind die verschiedenen Zweige der *Krishna-Bewegung*. Diese fasziniert junge Menschen ohne oder gerade nur mit Abitur, aber auf alle Fälle ohne einen Anspruch auf ein Studium, eher in Erwartung sicherer – und exotischer – Antworten von ihrer Religion (*Kamarás 1998*). In dieser Bewegung wirkt die Faszination des Geheimnisvollen und des Fremden. Interessanterweise kommt aber dieser Aspekt in den Berichten der Krishna-Anhänger fast nie explizit vor. Im Gegenteil, es wird von ihnen berichtet, dass die historischen christlichen Kirchen, von wo die meisten Mitglieder herkommen, zu mysteriös, unverständlich, entmenslicht, dialogunwillig, in ihren Heilsversprechungen nicht zufriedenstellend wären, wogegen das Krishna-Bewusstsein über die Bestimmung des Menschen und über das Jenseits klare, gut verständliche, sichere (und freilich für wahr gehaltene) Antworten gebe (*Bögre 2004b*).

Die intellektuelle Elite der Krishna-Bewegung kommt zum Teil aus dem Kreis der Studenten der Indologie oder des Hinduismus, die ganz in den Bannkreis ihres Studienfeldes geraten sind. Die Majorität der Krishna-Anhänger hat aber keinen akademischen Abschluss, sondern eine berufliche oder eine mittlere Bildung. Es sind mehrheitlich jüngere Männer und Frauen unter 30 Jahren (und gelegentlich ihre »mitgebrachten« Eltern) (*Kamarás 1998*), häufig aus der Provinz und aus geordneten sozialen – aber oft aus zerrütteten familiären – Verhältnissen, die weder Anspruch noch Aussichten auf einen sozialen Aufstieg haben. Eine durchgehende Säkularisierung hat diese Schichten noch nicht erreicht. Dementsprechend gibt es unter den Krishna-Gläubigen nur wenige, die als Kinder nicht getauft und nicht an der Erstkommunion oder Konfirmation teilgenommen hätten. Weder ihre Familien noch sie selbst waren aber praktizierende Christen. In manchen Fällen wird von Enttäuschungen berichtet, wie ihre religiösen Fragen und Bedürfnisse in ihren Herkunftskirchen ignoriert, abgeschlagen oder nicht beantwortet wurden. (Ähnliche Frustrationen werden weltweit häufig als Übertrittsursache genannt. Vgl. *Lovat, Morrison*





2000). Wie es sich damals nun auch immer tatsächlich verhielt, eine enttäuschte Unzufriedenheit ist zurückgeblieben. Bei der Zuwendung zum Krishna-Glauben gibt es häufig Zeichen einer Flucht aus einer unbefriedigenden religiösen Situation (wobei die Krishna-Anhänger im Allgemeinen darauf insistieren, dass dieser Weg schon immer vorgezeichnet und nur die Erfüllung der ursprünglich gegebenen Bestimmung der Bekehrten war).

3. *Esoterische und national gesinnte kleine Religionsgemeinschaften* sind meistens nicht exklusiv, sie akzeptieren Mitglieder anderer Kirchen und drängen ihre Anhänger nicht, frühere Mitgliedschaften zu kündigen. Die so entstandenen Doppelmitgliedschaften geben der Zugehörigkeit eine besondere Note und ersparen die Konflikte, die aus dem Verabschieden einer früheren Bindung entstehen könnten. Diese Gemeinschaften können am ehesten ältere Menschen, ganz besonders Männer beeindrucken. Die religiöse Suche und die Suche nach einer kulturellen und besonders einer nationalen Identität fallen in diesen Gemeinschaften fast völlig in eins. Die treibende Kraft besteht oft in der Absicht, ein sakralisiertes sozio-politisches Universum zu schaffen oder zu übernehmen, in welchem einem selbst und der Gemeinschaft, der man angehört, allein kraft der Zugehörigkeit zu der Glaubensgemeinschaft (oder zu der Nation) eine kosmische Privilegiertheit zusteht. Die Vorkriegserziehung hat in Ungarn großes Gewicht auf die historisch geprägte soziale und nationale Zugehörigkeit gelegt. Die personelle Identität wurde in die soziale eingebettet und wurde von ihr getragen. Der Kommunismus hat dieses Selbstbewusstsein mit großer Wucht zu zerstören getrachtet. In der Tat schwand das soziale und kulturelle Milieu hinter den weiterhin national orientierten individuellen Identitäten. Es soll nun, nach der Wende, im Kleinformat neu errichtet werden. Mit dem Antrieb, eigenhändig die Rahmen einer elitären Vereinigung zu schaffen, wurden einerseits national ausgerichtete Religionsgemeinschaften⁶³, andererseits esoterische Vereinigungen⁶⁴ und drittens – gleichfalls esoterisch angehauchte – Ritter- und sonstige »Orden«⁶⁵ gegründet.

63 | So z. B. Magyar Vallás Közössége (= Gemeinde der Ungarischen Religion); Ósmagyar Egyház/Ancient Hungarian Church; Ósmagyar Táltos Egyház/Urungarische Schamanistische Kirche.

64 | So z. B. ANKH Az Örök Élet Egyháza/ANKH Church of Eternal Life; Ezoterikus Tanok Egyháza, a Szent Korona Egyháza (= Kirche der Esoterischen Lehren, Kirche der Heiligen Krone); Magyarországi Lectorium Rosicrucianum (Arany Rózsakereszt) Vallásközösség (= Goldenes Rosenkreuz Religionsgemeinschaft in Ungarn).

65 | So z. B. A Fény Lovagjainak és Testvériségének Egyháza (= Kirche der Ritter und der Fraternität des Lichts); A Nap Szíve Lovagrend (= Das Herz der Sonne Ritterorden); A Szív Szeme Kontem-





Nicht ganz unähnlich sind jene Religionsgemeinschaften, welche entweder auf eine alte Religion zurückgreifen und diese revitalisieren wollen⁶⁶ oder aber das Heil im Kontakt mit den Außerirdischen⁶⁷ suchen. In beiden Fällen geht es um Nostalgien und um den Wunsch, unter Umgehung bestehender Religionen das Religiöse zu vergegenwärtigen.

Die Mitglieder sind in den kleinen neu entstandenen Gruppen des ersten wie des zweiten Typs vor allem ehemals kirchenferne Menschen im mittleren und höheren Alter, die kein religiöses Fachwissen (meistens keine höhere Bildung) mitbringen, aber offen für wissenschaftlich verbrämte religionsbezogene Fantasien sind.

292

4. Den vierten wichtigen Typ stellen schließlich kleine *Buddhistengemeinschaften* dar (Kárpáty 2001). Ihre treuesten Mitglieder stammen aus den Kreisen intellektuell anspruchsvoller Studenten und Akademiker. Über diese Aktivisten der Buddhistenzirkel hinaus ist aber eine »Mitgliedschaft« oder »Zugehörigkeit« kaum zu fassen, zumal es oft lediglich um gelegentliche Besuche bei einem spirituellen Meister oder um die gleichfalls nicht regelmäßige Teilnahme an Zen/Tschan oder sonstigen religiösen Übungen geht. Es ist häufig nicht zu bestimmen, inwieweit es sich dabei um Neugier, um Selbstdisziplinierung oder um eine Art von Religionsausübung handelt, und das umso weniger, als diese Beteiligung von etlichen Großkirchen nicht verboten wird und die Buddhistengemeinschaften nicht den Verzicht auf eine andere Religion erwarten. Die neu dazu Stoßenden sind jedenfalls in ihrer Mehrheit Studenten oder Jungakademiker.

platív Rend (= Das Auge des Herzens Kontemplativer Orden); Emberi Lehetőség Független Szellemi Rend (= Menschliche Möglichkeit Unabhängiger Geistiger Orden).

66 | So z. B. A Metafizikai Hagyomány Egyháza/Ecclesia Traditionis Metaphysicae; ANKH Az Örök Élet Egyháza/ANKH Church of Eternal Life; Fény Gyermekéi Magyar Esszénus Egyház (= Kinder des Lichts – Ungarische Essener Kirche); Kelta-Wicca Hagyományörzők Egyháza (= Kirche der Wahrer der keltischen Wicca Tradition); Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház (= Sodalitas Mithraica bekennende Kirche).

67 | So z. B. Idegen, Fejlettebb Intelligenciában Hívók Közössége Egyház (= Gemeinschaft der an fremden, höher entwickelten Intelligenzen glaubenden Kirche) (sic!); Univerzum Egyháza (= Kirche des Universums).





5.4.2. Der Anstoß zur Gemeinschaftsbildung und die Motivation zum Eintritt

Die Entstehung der neuen Religionsgemeinschaften kann einerseits als Erfüllung eines nicht gesättigten religiösen Bedarfs, als eine Folge der Sogwirkung des postkommunistischen ideologischen Vakuums, andererseits aber als das Ergebnis sehr bewusster und energischer Missionierungsbemühungen gesehen werden. Es sollen hierbei zwei mögliche Positionswechsel unterschieden werden, einmal die Konversion und zweitens der Anschluss an (und vielleicht Eintritt in) eine Religionsgemeinschaft. Diese beiden treten in Ungarn nicht immer gekoppelt auf.

Nach allgemeinem Sprachgebrauch (*Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch 1998: 8*) bezeichnet der Begriff »Konversion« einen radikalen persönlichen Wandel. Über Wörter kann man freilich nicht diskutieren. Die Veränderung der religiösen Landschaft Ungarns weist aber auch auf eine größere Anzahl suchender Menschen hin, die zwar über ihre Konversion berichten, doch weiterhin auf der Suche sind und den ihnen passenden religiösen Ort über mehrere Sprünge zu erreichen suchen. Loffland und Stark (1965) und Rambo (1987) sowie auf ihren Spuren Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch (1998: 11) liefern eine Sieben-Stufen-Phaseneinteilung des Konversionsprozesses. »Um eine Konversion zu durchleben muss eine Person (1) dauerhaft spürbare Spannungen erfahren, (2) die in einem religiösen Rahmen als Problem gedeutet werden und (3) die Person dazu bringen, sich als religiös Suchende anzusehen; (4) an einem Wendepunkt in ihrem Leben tritt die Person in Kontakt mit der religiösen Gruppe und ihrer Lehre, wobei (5) mit einem oder mehreren weiteren Konvertiten emotionale Beziehungen aufgebaut werden und (6) Beziehungen außerhalb der religiösen Gruppierungen abgebrochen werden, so dass die Person (7) intensivere Beziehungen zur neuen Bezugsgruppe eingehen wird.« Das MustermodeLL passt nicht restlos für die mittel- und osteuropäische Situation. Selbst wenn der gezeichnete Prozess auch in Ungarn beobachtet werden kann, soll darauf hingewiesen werden, dass die von der Person dauerhaft gespürten Spannungen in der postkommunistischen Atmosphäre häufig eben nicht in einem religiösen Rahmen gedeutet werden, zumal dazu das Vokabular fehlt. Weil zusätzlich für viele Menschen das Religiöse überhaupt vergrämt ist, sehen sich viele eben nicht als religiös Suchende an, sondern stoßen überraschenderweise auf religiöse Menschen und auf eine religiöse Gemeinschaft, welche sie dann in ihren Sog nimmt. Zweifellos kann man bei vielen »Konver-





sionen« einen radikalen persönlichen Wandel beobachten. In einem Teil der Fälle von Eintritt in neue Religionsgemeinschaften, welche von der gegenwärtigen Forschung erfasst wurden, kann man jedoch vielmehr von einer Veränderung des sozialen Bezugssystems und der entsprechenden Selbstzuordnung als von einem Persönlichkeitswandel sprechen. Ob dieser später noch erfolgen wird, bleibt eine zunächst noch offene Frage.

Vor allem ein Dutzend älterer und neuerer Religionsgemeinschaften sind die Heimstätten von nationalen Minderheiten oder in Ungarn lebenden Ausländern.⁶⁸ Es gibt einige andere, kleinere und größere neue Religionsgemeinschaften, welche entweder ganz neu gegründet oder abgespalten sind und – wie bereits erwähnt – ihre Propheten in Ungarn haben. Viele andere dagegen sind die Früchte von Missionsanstrengungen aus dem Ausland.⁶⁹ Diese Letztgenannten sind zwei Modellen zuzuordnen.

Beim ersten Modell handelt es sich um die Bemühungen ehemaliger ungarischer Emigranten, die in ihrer jeweils neuen Heimat Anhänger einer neuen Religion geworden sind und diese jetzt mit großem Eifer nach Hause bringen wollen. Die Emigration war auch die Situation, in der einige »ungarische« Religionen⁷⁰ entstanden sind. Sie dienten dort dazu, das ungarische Nationalbewusstsein aufrechtzuerhalten. Diese Funktion haben sie auch nach ihrer Einführung in Ungarn behalten. Man muss sich eigentlich fragen, ob sie genuine Religionen, Zivilreligionen oder schlicht eine religiöse Terminologie verwendende nationale Ideologien sind. (In Ungarn sind sie jedenfalls de jure als »Kirchen« registriert.)

Einige Exilungarn sind also um ihres Ungarntums willen von sich aus Träger und Vermittler nationaler Glaubensrichtungen geworden. Andere sind in ihren jeweiligen neuen Heimaten Anhänger von Neuen Religiösen

- 68 | Dazu gehören u. a. die Budai Görögkeleti Szerb Egyház/Serbian Orthodox Church; Budapesti Kínai Keresztény Gyülekezet (= Budapestener Chinesische Christliche Gemeinde); Budapesti Nemzetközi Egyház (= Internationale Kirche von Budapest); Erdélyi Gyülekezet – Megbékélés Közössége (= Siebenbürgische Gemeinde – Gemeinschaft der Versöhnung); Koreaiak Magyarországi és Közép-Európai Keresztény Gyülekezete (= Ungarische und Mitteleuropäische Christliche Gemeinde der Koreaner); Magyarországi Bolgár Ortodox Egyház (= Bulgarische Orthodoxe Kirche in Ungarn); Magyarországi Kínai Chan Buddhista Egyház (= Chinesische Tschan-Buddhistische Kirche in Ungarn); Magyarországi Örmény Egyház (= Armenische Kirche in Ungarn); Magyarországi Római Ortodox Egyház Püspöksége (= Bistum der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Ungarn); Örmény Apostoli Ortodox Egyház (= Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche).
- 69 | Dazu gehören ganz unterschiedliche Typen, von der christusgläubig-jüdischen Menóra Messiási Közösség/Menorah Messianic Congregation bis zur Sri Chinmoy Alapítvány Meditációs Központ/Sri Chinmoy Meditation Centre.
- 70 | Magyar Vallás Közössége (= Gemeinde der Ungarischen Religion); Ósmagyar Egyház/Ancient Hungarian Church.





Bewegungen geworden und haben in ihrer Religionsgemeinschaft die Aufgabe erhalten, ihren Glauben nach Ungarn zu bringen.⁷¹ Auch in diesen Fällen sprach der Missionar ungarisch, kannte sich in Ungarn aus, und besaß soziale (und im Fall der Krishna-Gemeinde und neo-protestantischer Gemeinschaften auch politische), finanzielle und spirituelle Unterstützung aus dem Ausland. Damit war die Anfangszeit, während einheimische Anhänger gewonnen werden konnten, gut gesichert.

In einem anderen Modell sind keine Menschen ungarischer Abstammung für die Mission instrumentalisiert worden. Irgendwelche Kirchen oder einzelne Gläubige irgendwo in der Welt haben aber ihre Chance erkannt und den ideologischen und kulturellen Zerfall im Ostblock als göttliche Verpflichtung für die Mission gedeutet. So ein Engagement kann auf der untersten Ebene, über Flüchtlinge oder über in Ungarn Studierende⁷², über einfache Gläubige, über Touristenreisen, persönliche Bekanntschaften und individuelle Finanzhilfen,⁷³ wie auch über einzelne Missionare wirksam geworden sein.⁷⁴ In anderen Fällen hat eine Religionsgemeinschaft für die Mission in den kommunistischen oder post-kommunistischen Ländern den Beschluss gefasst⁷⁵ und systematisch mit deren Ausführung begonnen.

Am systematischsten haben wohl die Mormonen sich auf die Ungarn-Mission vorbereitet. Ein Beweis ihres Gewichts wurde dadurch erbracht, dass sie noch vor der Wende und ohne eine sichtbare Schar von Gläubigen in Ungarn bei dem damals kommunistischen Staat ihre Anerkennung durchsetzen konnten. Im Oktober 1989 haben sie ihr erstes Gemeindehaus eröffnet. Und kaum ein Jahr nach der Wende erschienen die ersten gebrochen ungarisch, doch ungarisch sprechenden Amerikaner, die ihre Straßenmission begannen. Gegenwärtig behauptet diese Gemeinschaft,

- 71| Das trifft z. B. auf die A Család/The Family (früher: »Children of God«); wie auch auf die Magyar Vaisnava Híndú Misszió (= Ungarische Vaisnava, Hinduistische Mission); und zum Teil auch auf die Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége/International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) zu.
- 72| So z. B. die Keresztyén Család Gyülekezet/Christian Family Church International; Magyarországi Csán Buddhista Közösség (= Tschan Buddhistische Gemeinschaft in Ungarn); Rime Tenzin Buddhista Centrum (= Rime Tenzin, Buddhistisches Zentrum).
- 73| So im Fall der aus Norwegen und den Niederlanden importierten Keresztény Testvéri Közösség/Smith's Friends bereits in den 70er Jahren.
- 74| So begannen z. B. die Magyarországi Xu Yun Buddhista Chan Központi Egyház (= Zentrale Tschan Xu Yun Buddhistische Kirche in Ungarn) und die Szangye Menlai Gedün, A Gyógyító Buddha Közössége (= Sangye Menlai Gedün, Gemeinschaft des Heilenden Buddha).
- 75| So entstanden z. B. die neo-pentekostale, aus Korea kommende Budapesti Teljes Evangéliumi Gyülekezet (= Budapester Gemeinde des Vollen Evangeliums), die Magyarországi Bahá'í Közösség/Bahá'í Faith und der ungarische Zweig der Egyesítő Egyház/Unification Church.





in 20 Gemeinden für 5 000 Mitglieder Sonntagsgottesdienste zu halten (Török 2004: 66–67).

Ein anderes anschauliches Beispiel der von langer Hand organisierten Osteuropa-Mission der »Children of God/Die Familie« gibt Melton (1998).

Insgesamt kommt man nicht umhin, in dem Wirbelsturm der plötzlich auf Ungarn »hereingebrochenen« Globalisierung einen der Faktoren der raschen Entstehung neuer Religionsgemeinschaften zu erkennen. Nicht nur, dass 40 Jahre Eiserner Vorhang die ungarische Gesellschaft zu einer in sich gekehrten und im Widerstand krampfhaft erstarrten Nabelschau gezwungen hat. Die traditionelle Agrargesellschaft der Epoche vor dem Zweiten Weltkrieg hat gleichsam höchstens für eine schmale Schicht die Fenster für die Welt offen gehalten, wobei »die Welt« für das Ungarn der Zwischenkriegszeit noch dazu in der Praxis weitgehend auf Deutschland und Österreich begrenzt war. Diese selbstbezogene Provinzialität wurde durch die Liberalisierung in den 80er Jahren und dann durch die Wende aufgebrochen. Die Begegnung mit dem Ausland, mit vielen Kulturen, mit der Moderne und mit der Vielfalt der Religionen hat wie ein Rausch gewirkt. Die Verlockungen und vielleicht häufig einfach die Präsenz der Missionen unbekannter und gelegentlich exotischer Gemeinschaften erbot sich als die lange erwartete Chance zum Ausbruch aus einer unbefriedigenden Langeweile: Die Gegenkultur hat ihre besondere Faszination (Francis, Katz 2000: 11). Die erblickte Chance ist gelegentlich mit Einladungen nach Amerika, Süd-Korea oder in ein anderes Land, vielleicht auch zu einem kürzeren oder längeren Studium oder anderen Mitteln der Proselytenmacherei konkretisiert worden. Die plötzlich erkannte Möglichkeit, auch anders sein zu können, wurde von vielen, vielleicht zunächst nur versuchsweise, doch ergriffen. Die Versuche sind dann bei manchen zu bleibenden Positionsbestimmungen geworden.

5.4.3. Die Veränderungen, die sich aus dem Eintritt ergaben

Es ist nur andeutungsweise möglich, die früheren persönlichen Bestrebungen und die individuelle Vergangenheit der Mitglieder Neuer Religiöser Gemeinschaften zu rekonstruieren, zumal wir auf ihre Berichte angewiesen sind, welche aus der Perspektive ihrer neuen Religion und des jetzigen Beziehungsgeflechtes entstanden und darauf ausgerichtet sind, den erfolgten Positionswechsel widerzuspiegeln und nachträglich zu bestätigen. Eine





solide Basis haben wir lediglich für eine Zusammenfassung der von den neuen Gläubigen erstellten rückblickenden Beurteilungen ihres Lebenswandels. Der Vergleich zwischen den früheren Mängeln und gleichsam der zum Wandel antreibenden Bedürfnissen einerseits und das gegenwärtige Erfüllt-Sein oder Angekommen-Sein andererseits, erfolgt auf fünf einander ergänzenden Ebenen.

1. Die wichtigste Veränderung betrifft die *menschlichen Beziehungen*. Häufig charakterisieren die frischgebackenen Mitglieder Neuer Religiöser Gemeinschaften und Bewegungen, selbst solche Menschen, die aus anscheinend intakten Familien kommen und einen ausgedehnten und lebendigen Freundeskreis hatten, ihre frühere Situation mit Einsamkeit, Kontaktproblemen, Konflikten im menschlich-sozialen Bereich. Sie empfanden, dass sie den Ansprüchen ihrer sozialen Umwelt nicht recht entsprechen konnten, oder wenn doch, so war das für sie selbst unbefriedigend. Sie meinen dagegen, jetzt nicht nur Gott und einen Glauben, sondern auch gute persönliche Kontakte, Vater- und Mutterfiguren, Freunde, eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten, insgesamt ein restlos befriedigendes Miteinander in der Gemeinschaft gefunden zu haben. Das unmittelbare menschliche Milieu ist plötzlich konflikt- und problemlos, beruhigend und erhebend geworden.

Ein zweiter Aspekt daneben ist für sie von untergeordneter Bedeutung (und dieser Aspekt kommt bei Gemeinschaften, welche eine Doppelmitgliedschaft zulassen beziehungsweise die Kündigung früherer Bindungen nicht erwarten, sinngemäß, kaum vor): Die Welt hat sich plötzlich in zwei Domänen geteilt, in die Welt der Gemeinschaft und in die äußere Umwelt, wohin auch der Großteil der Verwandten, der früheren Freunde, der früheren und oft auch der gegenwärtigen Arbeitskollegen gehört. Im Gegensatz zur Ruhe innerhalb der Gemeinde herrscht zwischen ihr und der Außenwelt sehr oft eine Spannung. Beide gehören verschiedenen Realitäten an. Verwandte, ehemalige Freunde und Arbeitskollegen sind zumindest verwundert über den Eintritt in eine – vielleicht öffentlichkeitsscheue und für sie obskure – Gemeinschaft. Und das grundsätzliche Anderssein der beiden Bereiche macht es fast unmöglich, Begründungen abzugeben, welche auch im jeweils anderen Bereich als hinreichend akzeptiert werden könnten. Der Preis für die neu gefundene Gemeinschaftlichkeit ist also, gezwungenermaßen, die Akzeptanz einer wachsenden Distanz zu ehemals





nahestehenden Menschen und überhaupt zur Außenwelt. Diese Distanz kann aber von den Konvertierten offensichtlich fast schmerzlos ertragen werden, zumal das beseelende Erlebnis der Glaubensgemeinschaft über alles erhebt und alles sonstige relativiert. Protestierenden Eltern, Geschwistern und Freunden wird jedenfalls häufig kategorisch der Rücken gekehrt. Es kann allerdings kaum vorausgesagt werden, ob und wie weit diese Spannung und Distanz sich vermindern kann, nachdem die Beteiligten sich an ihre neue, gegenseitige Position gewöhnt und sich damit abgefunden haben.

298

2. Unterschwelliger und von manchen frisch Bekehrten schwieriger benennbar ist die Veränderung in der *subjektiven Ordnung der Dinge*. In den meisten Fällen wird von ihnen über eine vorausgehende Ordnungs- und Orientierungslosigkeit berichtet, welche nun einer festen Ordnung der Welt gewichen ist. Die Anomie ist überwunden, eine »objektive Ordnung« erkannt und im persönlichen Leben zur Richtschnur genommen. Teil dieser Veränderung ist die zunehmende Entfernung von der Egozentrik, aber auch von jenen Gewohnheiten und Regelungen des Lebens, welche sich zuvor aus der Sozialisation im Kindesalter und aus den unmittelbaren menschlichen und sozialen Beziehungen ergaben. An ihre Stelle trat die Empfindung einer von der Religion verbürgten, harmonischen Schlüssigkeit und Einheit der Welt, in welcher der Alltag von Gott (oder dem Absoluten oder einem Weltprinzip) bis in das kleinste Detail praktischer Dinge unveränderlich festgesetzt ist.

Der genannte Perspektivwechsel und die Übernahme einer in der Religion sichtbar gewordenen Ordnung transformieren auch Werte, Bestrebungen und Interessen und verändern die Gewichtung der Tätigkeiten. Der Zuwendung zur Religion folgt die Übernahme eines höheren Arbeitsethos und größerer Diszipliniertheit. Vor allem die Pfingstgemeinden, doch vereinzelt auch andere neue Religionsgemeinschaften und NRMs weisen stolz auf jene ihre Mitglieder hin, die ihren Weg von der Drogen- oder Alkoholabhängigkeit in diese Gemeinschaft gefunden haben. In der Tat sind der genannte Lebenswandel und die füreinander sorgende Gemeinschaft stark genug, um solchen Abhängigkeiten Einhalt zu gebieten. Ältere neoprotestantische Religionsgemeinschaften fallen mit einem hohen Durchschnitt ihrer Kinderzahl auf (Horváth 1984). Trotz einer in allen neuen Religionsgemeinschaften und NRMs durchgehenden Aufwertung des





Familienlebens wird in ihnen die Sexualität für das geistige Leben für gefährlich gehalten, zurückgedrängt, eventuell sogar – so bei den Krishna-Gläubigen – allein für den Zeugungsakt für zulässig erklärt. Gleichmaßen als der wesensmäßigen Bestimmung des Menschen zuwider wird jede unnötige Vergnügung und Unterhaltung erklärt.

So weit reichen die einheitlichen Charakteristika der meisten NRMs und neuen Religionsgemeinschaften. Demgegenüber gibt es unterschiedliche Wege in der Bewertung »der Welt«, der diesseitigen Realität. Die nach der Wende erfolgreich gewordenen, neo-protestantischen und pentekostalen Kirchen verkünden, bei allem Puritanismus, eine Selbstverwirklichung in dieser Welt mit den Mitteln der Wirtschaft und der Politik. Die Gläubigen sollen von keinem Bereich der Welt zurückschrecken und nach weltlichen Erfolgen streben. Ehemals Gescheiterten oder Kleinexistenzen werden zur Stärkung Gottes Hilfe und die Verheißung des Erfolges verkündet. Der Erfolg wird nicht zum Selbstzweck erhoben und im Grunde als Gottes Wirken dargestellt, er ist nichtsdestoweniger behilflich dabei, die Kraft des eigenen Ichs und die Auserwähltheit von Gott zu erfahren. Diese psychisch-existenzielle Erwartung und der soziale Druck, Zeichen der Auserwähltheit vorzuweisen, kann allerdings zu einer verzweifelter Jagd nach Erfolg und Wohlstand führen und gelegentlich sogar zur Anwendung krimineller Methoden verleiten (Bartus 1999).

Im Gegensatz dazu führt die starke Jenseitsorientierung vieler anderen neuen Religionsgemeinschaften – darunter der buddhistischen Gruppen und der Krishna-Gläubigen – im Endergebnis zu einer Verneinung der Welt und zu dem Bestreben, ihren Wert herabzusetzen und sich von ihr unabhängig zu machen. Die in diesen Gruppen auftauchenden ehemals Gescheiterten und Kleinexistenzen müssen nicht solche Anstrengungen machen, welche den Kriterien der Wirtschaft, des Berufs oder des sozialen Lebens entsprechen. Im Gegenteil, sie sollen diese Kriterien verwerfen und sich in der spirituellen Annäherung an Gott vervollständigen.

3. Der Beitritt in eine selbst gewählte, über unmittelbare persönliche Beziehungen organisierte, von der Welt abgesonderte Religionsgemeinschaft führt zum *Stimmungs- und Persönlichkeitswandel*. Viele neue Mitglieder erzählen aus ihrer Vorgeschichte eine lahme erfolglose Suche nach einem Sinn des Lebens, ein andauerndes, nicht konformes Sozialverhalten, Devianzen, gelegentlich von Kriminalität – allesamt Früchte der fehlenden





Selbstkontrolle, des Mangels an Motivation und einer umfassenden Lebensmüdigkeit. Mit der Integration in eine kleine neue Religionsgemeinschaft renkt sich die Welt in eine Ordnung ein, welche Ziele und Motivation enthält und ein diszipliniertes Verhalten erfordert. Die Suche ist vorbei. Das Leben wird nicht als vorübergehend und kontingent, sondern als eisern vorbestimmt empfunden. Eine unerschütterliche Ausschließlichkeit und Plausibilität verdrängt alle Unsicherheiten und quälende Alternativen. Diese neue Position kann eine Verengung der Persönlichkeit und eine zunehmende autoritäre Einstellung mit sich bringen. Es fragt sich nur, ob die absolute Selbstfixierung eine bleibende Erstarrung oder schlicht das vorübergehende Überwältigt-Werden von einer großen Liebe ist, welche mit der Zeit durchaus die Basis für eine weitere Persönlichkeitsentwicklung sein kann. Der hohe Anteil der Austritte aus neuen religiösen Gemeinschaften spricht gegen die These einer endgültigen Selbstfesselung (*Dawson 1999*).

Ein Teil des Wandels betrifft das emotionale Leben. Dieses soll den Erinnerungen nach zuvor unausgeglichen, allgemein eher armselig, doch mit gelegentlichen Ausbrüchen beladen gewesen sein. Die irritierende Instabilität wurde mit dem Beitritt in die religiöse Gemeinschaft von einer tiefen Hingabe und einer – von außen betrachtet oft erzwungenen – Fröhlichkeit und Begeisterung, insgesamt von einer starken emotionalen Zufriedenheit abgelöst (*Bögre 2004b, Rajki 2004*).

4. Wissen und ein intellektuell verstandener Glaube scheinen im Anschluss an eine neue Religionsgemeinschaft eher eine untergeordnete Rolle zu spielen. Von primärer Bedeutung ist der Perspektivwechsel, die Entstehung einer neuen sozialen wie kulturellen Bindung, der Übertritt in einen andersartigen Mikrokosmos. Doch hat dieser Wechsel auch eine kognitive und gar eine »theologische« Komponente. Auch die religiöse Denkweise hat sich geändert. Viele neue Mitglieder weisen nebenbei darauf hin, dass sie die Religion früher als einen unnützen Restbestand, als einen Ballast empfunden, die religiöse Vorstellungswelt als unverständlich, widersprüchlich und vor allem der wirklichen Wirklichkeit entgegengesetzt angesehen haben. Zudem hätten sie diese nicht verstanden und auch niemanden gefunden – praktizierende Christen und Priester inbegriffen –, die ihnen in Glaubensfragen eine zufriedenstellende Antwort hätten geben können. Religion war für sie ein Puzzle, welches nicht richtig zusammengesetzt werden kann und überhaupt sinnlos sei. Religion führte sie in eine





Richtung, die der Wissenschaft sowie allem Wertvollen, Modernen und Zukunftverheißenden genau entgegengesetzt ist. Nicht als ob sie sich viel um Religion und ihre Gedankenwelt gekümmert hätten, doch war dieser offensichtliche Widerspruch zum eigenen Realitätsverständnis abstoßend.

Die Zuwendung zu einer Neuen Religiösen Gemeinschaft verwischte die früheren Bedenken und Widerstände – oder ordnete die Kritiken ausschließlich der katholischen Kirche zu. Diese sei sehr wohl abergläubisch und antimodern, aber das soll einen nicht weiter stören. Im eigenen Leben hat dagegen eine klar definierte religiöse Vorstellungswelt ihren Platz bekommen. Diese Glaubenswelt besitzt eine einfache Theologie, ist aber gerade dadurch leicht nachvollziehbar. Die Dimension der Vernunft ist auch weiterhin nicht das Zentrum der Religiosität oder der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. Man kann sich aber vollauf mit den Grundkonzepten identifizieren, etwa als symbolischer Ausdruck der Zugehörigkeit. Sie gehören einfach zum System, dessen tragende Säulen die Gemeinschaftserfahrung und das Erlebnis des Fremden und Geheimnisvollen sind. Diese Nebensächlichkeit der intellektuellen Verarbeitung kann sogar als eine Verkürzung der Religion auf ein karges System der Konzepte und darüber hinaus als ein Abblocken des Denkens angesehen werden, ein Fundamentalismus, selbst wenn diese »Fundamente« für die Gestaltung der Persönlichkeit nicht von zentraler Bedeutung sind.

5. Damit sind wir bereits bei der letzten Dimension der Veränderungen, die sich mit dem Eintritt in eine neue Religionsgemeinschaft ergeben. Das frühere Chaos ist einer persönlich akzeptierten, doch gleichzeitig auch für die Glaubensgemeinschaft konstitutiven Ordnung gewichen. Die Puzzle-Steinchen der Welt ergaben plötzlich ein Bild. Man sieht darin seinen Platz definiert, seine Ziele vorgezeichnet, und man hat die Motivation, diesen Zielen nachzustreben. Das Leben hat eine Ausrichtung bekommen und wurde mit Energie aufgeladen. Die Zweifel, Unsicherheiten und Qualen der Wahl sind verschwunden. Das neue Mitglied hat keine anderen Lebensaufgaben, als ein vorgezeichnetes Schema auszufüllen. Es ist endlich angekommen und hat seinen vorgezeichneten Platz gefunden. Die Gemeinschaft hat dafür ein neues Glied bekommen, wacht also darüber und setzt alle Mittel der gemeinschaftlichen Kontrolle ein, um dessen restlose Konformität zu erzwingen. In dem Angekommensein hat das Mitglied unversehens seine Freiheit in der Suche, das ihm »Eigen-Artige«, seine





persönliche Autonomie eingebüßt. Vielleicht besaß es auch zuvor nur einen ganz schwachen Funken dieser Individualität. Sein Leid bestand oft genug gerade darin, mit den vor ihm stehenden Herausforderungen nicht fertig zu werden. Dieses Unvermögen enthielt aber doch eine Offenheit, eine schwache Chance der Reifung und der Entwicklung der Persönlichkeit. Diese wächst ja eben kraft der Bewältigung der Hürden. Die in der neuen Religionsgemeinschaft nicht erkämpfte, sondern übernommene, schlüssige Weltsicht und die sie stützende soziale Kontrolle sind Hindernisse für die Vervollständigung der Individualität. Oft wurde nachgewiesen, dass die Moderne, auch auf dem Gebiet der Religiosität, durch die Individualisierung gekennzeichnet sei (*Gabriel 1996*). Die neuen Religionsgemeinschaften scheinen im Großen und Ganzen systemische Barrieren vor dieser Individualisierung zu sein.

5.4.4. Deutungen der Eintritte in neue Religionsgemeinschaften

Die rückblickenden Eigenberichte der Mitglieder der neuen Religionsgemeinschaften enthalten zwei vorherrschende Konstellationen über die Art und Weise des Anschlusses an die Gemeinschaft. In der einen sprechen die sich Erinnernden dramatisch von einem grundlegenden Wandel, von früherer Sündhaftigkeit, von Reue und Bekehrung, von einem Bruch im Leben. Dieses Szenario ist typisch für die neo-protestantischen und pentekostalen Religionsgemeinschaften, in denen die Bekehrung mit der Taufe oder Geistestaufe in Verbindung gebracht wird. Nicht alle Teilnehmer der genannten Religionsgemeinschaften haben aber die Taufe oder die Geistestaufe bereits erhalten. Es wird also in diesen Gemeinschaften zwischen vollwertiger Mitgliedschaft und einem Wartestatus unterschieden. Die Gemeinschaften selbst akzeptieren nur die erste Gruppe als Bekehrte, bei der zweiten Gruppe wird noch auf eine Bestätigung der Bekehrung gewartet. Es ist bemerkenswert, wie diese Unterscheidung und Einstufung erfolgt. Es können dabei zwei einander entgegengesetzte Tendenzen beobachtet werden.

Bei traditionellen neo-protestantischen Gemeinschaften wird ein längeres unbescholtenes Leben und die Befolgung klarer und rigoroser moralischer Kriterien zur Anerkennung der Mitgliedschaft vorausgesetzt. Angesichts der engen gemeinschaftlichen Bindungen kann die Konformität mit den Normen der Gemeinschaft dauernd beobachtet werden. Selbst auf





der »Warteliste« kann jemand nur bleiben, wenn er in Glauben und Verhalten den Normen entspricht. In der Tat sind Ausschlüsse aus diesem Kreis keine Seltenheit. Diese Praxis kann bei etablierten, älteren kleinen und größeren Religionsgemeinschaften realisiert werden. Bei den neuen gelten andere Regeln.

Die bisher kurze Lebensdauer und – besonders im Fall der Hit-Gemeinde – der rasche Anstieg der Mitgliederzahl, der eine Transformation aus einer Gemeinschaft von Menschen, die einander im gesamten Lebensvollzug kannten zu einer einander nur sonntäglich begegnenden Kultgemeinde mit sich bringt, haben für manche neue Religionsgemeinschaften eine andere Situation geschaffen. Die Relevanz des Alltagsverhaltens fiel hinter die Bedeutung des gottesdienstlichen Verhaltens zurück. Dem Kriterium der allgemeinen Lebensführung gegenüber nahm die Bedeutung der in der betenden oder gottesdienstlichen Gemeinschaft entfalteten emotionalen Zustände – konkret der Fähigkeit zum Zungenreden und zu den der Selbstkontrolle entrückten motorischen Bewegungen und Tönen – zu. Im Falle der großen Mehrheit der Mitglieder ist emotionale Sensitivität und Reaktionsfähigkeit sowie eine Ansprechbarkeit auf massenpsychotische Einwirkungen zu jenen äußeren Merkmalen der Echtheit des Glaubens (und des Auserwähltseins) geworden, welche leichter beobachtet werden können als eine einwandfreie Lebensführung.

Eine auch bei protestantischen und speziell bei pentekostalen Gemeinschaften beobachtbare andere neue Tendenz dürfte die Folge eines bürokratischen Zwangs sein. Neue Religiöse Gemeinschaften wollen nicht schlicht einer Botschaft folgen oder eine Lebensform verwirklichen, sondern gesellschaftlich akzeptiert, gelegentlich politisch anerkannt und jedenfalls vom Staat subventioniert werden. Dazu bedürfen sie nicht so sehr der restlos hingabevollen Gläubigen, sondern vielmehr eine nach Möglichkeit große Schar von Anhängern. Die Anzahl wird wichtiger als das Engagement und die Echtheit der Frömmigkeit. Statt Bekehrung und innerer Identifikation wird eine Absichtserklärung für ausreichend befunden. Die Mitgliedschaft wird zu einer kulturellen oder politischen Selbstzuordnung, zu einem bedeutungsschweren Sich-Absetzen von anderen sozialen und weltanschaulichen Kategorien der Nichtglaubenden und der Gläubigen der Großkirchen, doch ohne weitere sichtbare Konsequenzen für die Person und deren Lebensführung. Über eine »Bekehrung« kann man in dieser Situation nur sehr bedingt sprechen.





Eine weitere Konstellation der Art und Weise des Anschlusses charakterisiert die Religionsgemeinschaften asiatischen, esoterischen und New Age-Ursprungs. Hier findet man im Grunde nie plötzliche Bekehrungen, dafür aber eine langsame, sukzessive Umformung der Ansichten und der Lebensweise. Es gibt zwar eine Grenze, von wo an eine Person sich als Mitglied dieser oder jener Religionsgemeinschaft versteht. Diese Grenze ist aber sehr subjektiv gezogen und fordert vor allem keine Konfrontation mit dem früheren Ich und den früheren Überzeugungen und sozialen Rollen. Es geht also weniger um eine Konversion, sondern eher um ein Hinüberwachsen.

Es soll schließlich eine für alle Neuen Religiösen Bewegungen und Gemeinschaften geltende, durchgängig auftretende Besonderheit der postkommunistischen Verhältnisse in Erinnerung gerufen werden. Der Anschluss an eine Religionsgemeinschaft ist im Allgemeinen nicht der Austausch einer Überzeugung oder einer Tradition auf eine andere, sondern die mehr oder weniger umfassende Überwindung einer Wurzel- und Orientierungslosigkeit. Selbstverständlich ist es nicht uninteressant, warum dabei gerade die und nicht eine andere Religionsgemeinschaft gewählt wurde. Es muss aber festgehalten werden, dass die Entstehung neuer Religionsgemeinschaften zunächst nicht die gegebene Zahl der herkömmlichen Konfessionen, sondern die Zahl der Nichtglaubenden, der Agnostiker und der weltanschaulich Unentschlossenen mindert. Mit einer starken Vereinfachung könnte man den beobachteten Religionswandel als eine auf die Verlockung neuer Religionsgemeinschaften erfolgte Absage vieler Menschen an den vom Sozialismus vermittelten konfusen Unglauben deuten, eine Absage, welche zur Religiosität – eher aus sozialgeschichtlichen denn aus ideologischen Gründen – über die Akzeptanz nicht traditioneller Religionsformen Brücken schlägt. Von diesen Formen und Gemeinschaften können Wege weiterführen. Das gehört allerdings in ein anderes Kapitel.

5.4.5. Austritte aus neuen Religionsgemeinschaften

Die um eine Leitungsperson versammelte Gemeinschaftlichkeit und die Starre des Glaubens sind die Stärke und die Schwäche der kleinen Religionsgemeinschaften. Die bedingungslose Hingabe an den charismatischen Führer verleiht der Gemeinschaft nach innen einen festen Zusammenhalt, nach außen eine Wucht der Selbstdarstellung. Sie kann jedoch leicht in die





Brüche gehen. Der Führungsstil des Vorstehers, sein Finanzgebaren, die Art, wie er mit den Mächtigen der Welt umgeht, eine zu rigorose oder gerade zu laxen Deutung der religiösen Vorschriften, sogar sein Privatleben kann Anstoß erregen oder einfach einen Zwiespalt in der Gemeinschaft hervorrufen. (Ein europäischer Vergleich bringt Evidenzen gegen die zentrale Bedeutung des Gründers/Führers (Melton 1997: 19). Ungarn scheint in der gegenwärtigen Entwicklungsphase nicht ganz Meltons Befunden zu entsprechen.)

Nach einer anfänglichen gemeinsamen Begeisterung kommt es häufig zu Zersplitterungen junger Religionsgemeinschaften. Dieselben Mechanismen der Spaltung können auch einzelne Individuen treffen, die nach ihrem ersten Enthusiasmus kritischer geworden und aufgrund dessen aus der Gemeinschaft ausgetreten oder ausgeschlossen worden sind. (Nicht wenige Mitglieder der katholisch-charismatischen Bewegung haben sich erst in eine protestantisch-neopentekostale Gemeinschaft hinein bekehrt, diese aber dann als zu simpel und oberflächlich beurteilt. In ihrer weiteren Suche sind sie dann in der katholischen Kirche angekommen.) Der Austritt oder noch mehr die inzwischen schon bereute frühere Teilnahme an der früheren Gemeinschaft wird nachträglich für gewöhnlich als Fehlentscheidung oder als Scheitern beurteilt, wofür man sich vor sich selbst schämt oder worüber man sich ärgert, also nicht gerne daran denkt. Darin liegt eine Ursache dafür, warum es so schwer ist, ehemalige Sekten- oder Kleinkirchenmitglieder zu finden und zu einer Berichterstattung anzuleiten.

Insgesamt ist es recht mühevoll, aus einer selbstgewählten Religionsgemeinschaft auszuschneiden. Das Mitglied hat in der Religionsgemeinschaft ein Bezugssystem mit geachteten Personen gefunden. Es fällt ihm nicht leicht, das Ausscheiden diesen Menschen gegenüber einzugestehen und klarzumachen. Man möchte sie nicht enttäuschen und verletzen, noch weniger ihre Verachtung oder gar ihren Hass heraufbeschwören. Zu den inneren, psychischen Hemmungen kommen die sozialen Spaltungen – denn die Existenz von Abtrünnigen sind auch für die Religionsgemeinschaft selbst peinlich. Sie möchte zum Teil die Augen vor der Abwanderung verschließen, zum Teil möchte sie dieser eine Grenze setzen. So werden Ausgetretene gelegentlich kriminalisiert, an angebliche Schulden an die Religionsgemeinschaft erinnert, als Besessene und als Teufelsbrut bezeichnet, verdammt, eventuell regelrecht verfolgt. Sie können zum Objekt von in Gebetsform vorgetragener gemeinschaftlicher Verwünschungen werden.





Gegebenenfalls werden sie – und auch ihr Bekanntenkreis – telefonisch belästigt und verleumdet. Solche Fälle sollen als Abschreckung dienen und werden dementsprechend, zumindest innerhalb der Religionsgemeinschaft, weithin bekannt. In der Tat, sie erzeugen Angst und halten vom Austritt einigermaßen ab (*Bartus 1999*). Typisch sind sie aber nicht. Es wäre falsch, diese Fälle verallgemeinern zu wollen.

Die Unzufriedenheit mit der eigenen Religionsgemeinschaft kann selten ihre Ursache in Lehrfragen haben. Häufiger kommt es vor, dass die praktischen Konsequenzen, die aus dem gemeinsamen Glauben gezogen werden, von verschiedenen Mitgliedern einer Gemeinschaft unterschiedlich gezogen werden. Die unterschiedlichen Lebenssituationen der Generationen können zu einer Spaltung zwischen den Alten und den Jungen führen. In den vergangenen Jahren gab es Trennungen, welche auf Stadt-Land-Differenzen oder auf unterschiedliche Vorstellungen über die politischen Aufgaben einer Gemeinschaft zurückgeführt werden konnten.

Die häufigste Quelle innergemeinschaftlicher Spannungen und Brüche scheint jedoch im Personellen zu liegen. Am Anfang, in einer ersten Begeisterung wird die Leitungsperson als ein Prophet mit starkem Charisma und als vorbehaltlos nachfolgewürdig angesehen. Nach Einübung einer gewissen Routine suchen viele Gläubige ihre Rolle und Entfaltungsmöglichkeiten in der Religionsgemeinschaft. Prallt diese Bemühung auf eine kompromisslose Dickköpfigkeit des Vorstehers, wandelt sich dessen Bild und er wird nunmehr als liebloser und eigensüchtiger Diktator erlebt. So eine Einstufung ist aber keine Basis mehr für eine Gemeinschaft (*Bartus 1999*). Von da an ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Unzufriedenen die Gemeinschaft verlassen. Dieses Modell kann sich verkomplizieren, wenn die Diktatur nicht einer einzigen Person, sondern einer Gruppe zugeschrieben wird, welche in der Religionsgemeinschaft das Sagen hat.

Das Ausscheiden kann vom ehemaligen Mitglied auf verschiedene Weisen verarbeitet werden. Es wird nicht selten traumatisch erlebt. Die innere Erschütterung und die Angst vor der Gemeinschaft begleiten nicht wenige Ausgetretene Monate oder Jahre lang. Andere verdrängen die gesamte Phase ihrer Mitgliedschaft, sie wollen nicht daran denken und nicht davon reden. Diese beiden Typen sehen ihre Vorgeschichte und die entsprechende Religionsgemeinschaft mehrheitlich in schwarzen Farben. Es gibt aber auch Optimisten, die die nunmehr überwundene Mitgliedschaft als eine Stufe der persönlichen Reifung, als nützliche Erfahrung, als Sprungbrett in die



gegenwärtige Religionszugehörigkeit und Lebensphase ansehen. Dementsprechend sehen sie ihre frühere Gemeinschaft ausgewogener an und berichten, bei aller Kritik, auch über deren Werte und positiven Funktionen.



6. Statt eines Nachwortes

6.1. Zusammenfassende Standortbestimmung

308

Junge Menschen, die heute ihr Hochschulstudium beginnen, haben keine eigenen Erinnerungen an den Parteistaat. Kommunismus und Sowjetherrschaft sind für sie Geschichte. Ost- und Ost-Mitteleuropäer sind darüber entzweit, welche Phase der Geschichte für sie eine »glückliche Friedenszeit« darstellt, die Vorkriegszeit oder das sozialistische Experiment. Mit der Wende hat eine neue Zeitrechnung begonnen. Die Koordinaten des Lebens werden neu bestimmt, geopolitisch zwischen Europa und Amerika (wenngleich in jedem Fall dem Westen zugewandt), ideologisch unter den Bedingungen des Pluralismus und der Moderne. Es ist unmöglich, an diesem Wandel unbeteiligt zu bleiben. Die Verdrehung des Kaleidoskops verändert das gesamte Bild und alle Relationen der einzelnen Steinchen. Der politische und gesellschaftliche Wirbelwind schleudert die Menschen in neue Lebensbezüge und stellt auch den Kirchen und dem religiösen Leben neue Konditionen. Wie es mit den Letzteren stand, konnte vier Jahrzehnte lang nur annähernd ermessen werden. Der Kommunismus war die Zeit der Geheimhaltung, des Versteckspiels, der Verstellungen und der Unfreiheiten. Der Wind der Wende hat die verhüllenden Nebelschwaden der staatlichen Willkür und der Manipulation weggeweht. Die Konturen der Umwelt werden erkenntlich, auch wenn sie häufig schwer zu entziffern sind. Einer Standortbestimmung stehen weniger Hindernisse im Weg als früher.

Zwecks einer die bisherigen Ausführungen zusammenfassenden Beschreibung und Deutung der religiösen und kirchlichen Situation sowie des Wandels in Ungarn seien mindestens vier Bereiche genannt: die weltanschauliche Gliederung der ungarischen Gesellschaft, die politischen Bezüge und dabei auch das Staat-Kirche-Verhältnis, die Traditionen und Einstellungen, welche das kirchliche Leben prägen, und schließlich die Neuansätze des religiös-kirchlichen Wandels.

Die einfarbig volksskirchliche Situation der Vorkriegszeit ist genauso vorbei wie die Zeit der kommunistischen Kirchenverfolgung mit ihrer offiziellen Religionslosigkeit und dem aus der Öffentlichkeit hinausgedräng-





ten religiösen Leben. Die Träume über die Wiederherstellung einer Vorkriegsordnung mussten verabschiedet werden. Ungarn ist weltanschaulich gespalten. Maßgeblich ist hierbei eine Drittelung. Ein Drittel der Gesellschaft besucht gelegentlich Gottesdienste, schickt ihre Kinder zum Religionsunterricht und zahlt einen Kirchenbeitrag. Am anderen Ende der Skala wird jedes dritte Kind nicht getauft, ein Drittel der Gesellschaft hat jede Beziehung zu einer institutionalisierten Religion, und vielleicht auch das Interesse daran, verloren. Die Menschen im mittleren Drittel zählen sich zu irgendeiner Konfession, bezeichnen sich (und verstehen sich vielleicht) sogar als religiös, ohne aber im Alltag daraus irgendwelche Konsequenzen zu ziehen. Religion ist für sie ein belangloses Konzept geworden, was sie zwar akzeptieren, doch ohne sich weiter darum zu kümmern.

309

Die Gliederung in Drittel ist ein Erbe des Übergangs von einer früheren agrarisch-volkskirchlichen Vergangenheit in eine spätere, modernisierende und staatsatheistische Phase. Die gegenwärtige Dynamik zeigt sich anderswo, nämlich in dem Gegensatz zwischen einem 10 bis 13 % umfassenden Gesellschaftsteil der regulär praktizierenden Christen und der Gruppe der kämpferischen Atheisten mit ihrem 3 bis 5 % großen Anteil an der Bevölkerung. Ein entscheidender Zug des Wandels ist die sich verändernde soziale Zusammensetzung der Gruppe der Sonntagskirchgänger und der religiösen Aktivisten. Anstelle des ehemals ländlichen und in alten, ungebildeten und ärmeren Lagen verankerten Charakters der religiös praktizierenden Gruppe findet man heute unter ihnen alle soziale Schichten, besonders auch Städter, Studierende, junge Familien und wohlhabende Menschen. Die soziale Position und die Regenerationsfähigkeit der Religiosität und der Kirche haben sich gewandelt. Die Wende hat der Marginalisierung der Christen ein Ende gesetzt. Die wirtschaftliche und politische Macht der ehemaligen Führungsschicht ist aber nicht gebrochen. Atheisten finden sich am ehesten in den einflussreichen Oberschichten. In einer sehr vereinfachten Sicht wird die weltanschauliche Situation Ungarns weniger von der Drei-Drittel-Struktur als vielmehr von der Konfrontation zwischen den engagierten Gläubigen und den durch die Medien und zum Teil auch durch Wirtschaft und Politik beeinflussten Nichtgläubigen bestimmt.

Es wäre allerdings ein Missverständnis, den Gegensatz von Glaubenden und Atheisten für das eigentliche Konfliktfeld zu halten. Der Kirchenkampf, den es in Ungarn heute gibt, wird darüber geführt, ob in der Gesellschaft einheitliche – und noch dazu den Traditionen des Landes entspre-





chende – Werte und Moralprinzipien befürwortet und wenn möglich durchgesetzt werden sollen, oder ob aber alles »demokratisch und wertfrei« den Kräften der Markt- und Wirtschaftsinteressen überlassen werden soll. Die zweite Option hieße, das Land uneingeschränkt dem Gewinnstreben der Wirtschaft zu überantworten. Die Kirchen beanspruchen moralische und materielle Unterstützung vom Staat, um ihre Funktionen der Wertevermittlung und der Linderung sozialer Not adäquat erfüllen zu können. Sozialisten und Liberale hinterfragen die Notwendigkeit der Wertevermittlung und sehen vor allem nicht ein, wieso dabei den Kirchen eine Sonderstellung zustehen sollte. Von den einander gegenüberstehenden Positionen aus gibt es freilich unterschiedliche Einschätzungen der Geschichte und deren Relevanz für die Zukunft, wie auch der Essenz und der erwünschten sozialen Funktion der Religion. Im Verhältnis der Kontrahenten schwingt zusätzlich und belastend die Geschichte mit: nicht ganz verheilte Wunden und Verfolgungserinnerungen einerseits, die kirchenfeindliche Selbstlegitimierung des Parteistaates und die Rückbesinnung auf in noch früheren Zeiten oft missbrauchte Herrschaftsposition der Kirchen andererseits. In Ungarn befinden sich gegenwärtig darum vor allem die konservativ auftretenden Kirchen und die aus dem kommunistischen Establishment entstandenen neoliberalen politischen Eliten im Konflikt.

Die Gruppe der praktizierenden Christen verjüngt sich, nimmt am sozialen Wandel teil und wächst in allen Gebieten des Lebens in wirtschaftliche und politische Verantwortungen hinein. Diese Gruppe ist sich ihrer Minderheitenlage, aber auch des religiösen Aufbruchs bewusst und versucht dementsprechend ihre Rolle in der Umgestaltung Ungarns wahrzunehmen. Gehindert wird sie daran nicht nur von den alten Seilschaften, von den Überresten des Kommunismus und von dem Egoismus des neoliberal agierenden Kapitals. Ein Bleifuß der religiösen Entwicklung Ungarns, innerkirchlich und im gesellschaftlichen Miteinander gleichermaßen lähmend, ist der kirchliche Konservatismus. Dieser beansprucht, jede Entscheidungsgewalt ausschließlich in den Händen der hierarchischen Bürokratie zu behalten, ob in Finanzfragen, in der Aufsicht über soziale Institutionen und Bildungseinrichtungen oder in der öffentlichen und medialen Präsenz der Christen und der Kirche. Wünsche nach Partizipation der Laien oder – in Bereichen, welche die staatliche Gesetzgebung tangieren – gar nach demokratischen Regeln, werden allzu häufig unter Hinweis auf die hierarchische Natur der Kirche zurückgewiesen. Unglücklicherweise





waren die Amtsträger der Kirche jahrzehntelang sozial isoliert, sind heute mehrheitlich überaltert und besitzen nicht immer genügend Erfahrung, wie man mit Andersdenkenden umgehen kann und welche Verhaltensweisen das profane Leben erfordert. Die kirchliche Bürokratie sieht, im Geist der ehemaligen hegemonialen Stellung der Kirche, keine Notwendigkeit, ihre Ansprüche politisch und sozial zu begründen und nach den Spielregeln einer pluralistischen Demokratie durchzusetzen, sondern wähnt sich in unerschütterlicher Überzeugung im Besitz der Wahrheit, stellt also den innerkirchlichen Erfordernissen entsprechende Forderungen und bringt diese – ob mit vatikanischer Schützenhilfe oder kraft des gesellschaftlichen Gewichts des Kirchenvolkes – zum Teil auch durch. Weder der Rekurs auf die keineswegs immer und für alle einsichtige Wahrheit noch die dialoglose Durchsetzung der realen Macht der Kirche sind freilich Mittel, die der Verkündigung der Frohen Botschaft oder auch nur der sozialen Akzeptanz der Christen dienlich wären.

311

Das eigengesetzliche Machtgehebe der Bürokratie, längst überholte Verhaltensweisen und Vorurteile sowie der Mangel am gesellschaftlichen Dialog sind hemmende Faktoren. Die religiöse Erneuerung behindern können sie jedoch nicht. In Ungarn gibt es einen religiösen Aufbruch innerhalb und außerhalb der Großkirchen. Ein in sich widersprüchlicher Teil der religiösen Suche und der Anstrengung, eine sozial fassbare Form dieser Religion zu geben, sind die Freikirchen, Sekten und die Neuen Religiösen Bewegungen. Sie haben eine bedeutende politische Rolle. Ihre Entstehung signalisiert auch, wo religiöse Bedürfnisse von den Großkirchen nur ungenügend gedeckt werden. Vielleicht haben die kleinen Religionsgemeinschaften nicht erheblich mehr Mitglieder als nonkonformistische Religionsprengel früherer Zeiten. Nicht weniger wahr ist aber, dass in diesen kleinen Gemeinschaften viele Menschen Zugang zur Religion fanden, denen der Weg zu den historischen Konfessionen kulturell oder sozial verbaut war. Wahr ist weiterhin, dass in diesen Gemeinschaften gegenwärtig über 100 000 Gläubige hingebungsvoll ihr Seelenheil suchen.

Die religiöse Erneuerung hat ihre Wurzeln in jenen Jahrzehnten, in denen die Religiosität vielfach insgeheim im Untergrund gepflegt werden musste. Aus den damaligen, von unten heranwachsenden kleinen Gemeinschaften sind die gegenwärtigen spirituellen Bewegungen entstanden. Es gibt ihrer viele, mit einer Mitgliedschaft, die nicht kleiner ist als die Anhängerschaft der Freikirchen, Sekten und anderer neuer Religionsgemeinschaften. Die





spirituellen Bewegungen sind voll in die Kirche und in das Gemeindeleben integriert.

Eine dritte Ebene der Erneuerung ist die allmähliche Restauration der Kirchenorganisation und der weit verzweigten Struktur konfessioneller Institutionen im sozialen, gesundheitlichen und im Bildungsbereich. Letztere binden die Kirche in das Geflecht von Staat und Zivilgesellschaft ein und stellen die nicht konfliktfreie Frage, wie das gegenseitige Verhältnis am besten gemeistert werden kann. Das Netz konfessioneller Einrichtungen ist jedenfalls gegenwärtig das wichtigste Gegengewicht zur staatlichen Alleinherrschaft.

Die Wende hat einen Neubeginn gebracht. Zeichen der religiösen Erneuerung sind vorhanden. Der Platz und die Rolle der Christen und der Kirchen in einer demokratischen Gesellschaftsordnung haben sich aber noch nicht endgültig eingespielt. Viele Fragen sind offen. Die gegenwärtigen Gegebenheiten und Entwicklungslinien lassen mehrere Alternativen offen.

312

6.2. Aussichten und Alternativen

Die innere Widersprüchlichkeit der Situation und der noch nicht ausgestandenen Spannungen und Konflikte erlaubt es kaum, Prognosen zu geben. Es können aber einige Gebiete genannt werden, in denen die Zukunft auf unterschiedliche Weisen gestaltet werden kann.

Ein erstes Feld ist die Beziehung von Kirche und Gesellschaft, welche zum Teil auch mit parteipolitischen Kräftelinien indiziert werden kann. Politisch ist Ungarn im letzten Jahrzehnt ausgewogen polarisiert. Die Hälfte der Wähler sympathisiert mit den konservativen Parteien, die andere Hälfte mit den Nachkommen des Parteistaates. Die Christen befanden sich von Anfang an mehrheitlich im ersten Lager. Die katholischen und protestantischen Amtskirchen waren ein Jahrzehnt bemüht, Äquidistanz zu halten. Zusammenstöße mit der sozialistisch-liberalen Koalition haben sie aber in den vergangenen Jahren immer eindeutiger in die Nähe der Konservativen bewegt. Sie sind somit Teil der gesellschaftlichen und politischen Polarisierung geworden, entgegen ihrer umfassenden Sendung. Eine erste zukunftssträchtige Frage besteht darin, ob die Kirchen, Gläubige und Amts-





träger sich auf einen Krieg mit stehenden Fronten einrichten wollen oder bereit sind, Opfer zu bringen für einen Dialog und für eine Verständigung mit den Nichtglaubenden, mit den ihnen gegenüber Misstrauischen, mit den kulturell und politisch Andersdenkenden.

Die katholische Kirche und – wenn auch nicht in demselben Maße – die beiden anderen christlichen Großkirchen können sich mit ihren vielen Millionen Gläubigen leicht auf sich selbst verlassen. Ökumene und der Dialog mit Andersdenkenden und Nichtglaubenden können als lästige Nebensächlichkeiten abgetan werden. Die Beantwortung der vorhergehenden Frage setzt aber eine Stellungnahme zu einer weiteren voraus: will die Kirche, Menschen und Institution zusammen, ihren Stand in der Gesellschaft und ihr Verhältnis zu anderen Menschen und Gruppierungen nur unter Berufung auf die eine und in ihrer Reichweite liegende Wahrheit bestimmen, oder will sie den guten Willen anderer und die Vielfalt der Wege zur Wahrheit anerkennen? Einfacher gesagt geht es darum, ob die Christen in ihren großen Kirchen zu ihrer individuellen und christlich-kirchlichen Selbstentfaltung andere Menschen brauchen oder nicht, ob sie die Gesellschaft schlicht als einen Rahmen für die Verwirklichung der bereits selbst festgelegten Ziele verstehen oder meinen, dass Christen und Nichtchristen, Konservative und Sozialisten auf ihrem Weg zum Herrn der Geschichte und sogar in der Bestimmung dieses Weges unzertrennlich aufeinander verwiesen sind.

In den unmittelbaren Nachwendejahren geisterte die Losung eines »christlichen Ungarns« herum. Für die einen bezeichnete sie die Wiederherstellung der Ordnung nach den eindeutigen Prinzipien und Plänen Gottes. Die anderen sahen sich durch diese Vorstellung und Losung von einem christlichen Totalitarismus bedroht. Das Programm eines »christlichen Ungarns« konnte in Unkenntnis der Fakten in der Hoffnung auf eine bald wieder herstellbare christliche Dominanz verkündet werden. Gegenwärtig kann man diese Vision nur noch wider besseres Wissen, in der »dreisten« Hoffnung auf Gottes direkten Eingriff in politische und gesellschaftliche Vorgänge aufrechterhalten. Die Moderne, die Demokratie, der Pluralismus und nicht zuletzt die Minderheitenposition der praktizierenden Christen in Ungarn weisen in eine andere Richtung. Eine Minderheit ist immer gezwungen, ihre Position der Mehrheit oder anderen Minderheiten gegenüber zu klären. Dies ist zunächst eine unumgängliche, technische Notwendigkeit. Eine Minderheit muss sich nach den anderen





richten, deren Spielregeln achten und Anstrengungen machen, um akzeptiert zu werden. Die Gläubigen einer zur Mission geschaffenen Kirche haben zudem noch die Frage zu beantworten, wie sie ihre Überzeugung anderen Menschen nahebringen können. Statt Dominanz und Übergewicht auszuüben ist eine Minderheit dazu genötigt, andere anzuerkennen und zu lernen, sich anerkennen zu lassen. Die Großkirchen in Ungarn sind noch nicht klein genug, um diese Einsicht allgemein zu akzeptieren. Sie schwanken noch zwischen Strategien aus der – eigentlich kaum noch vorhandenen – Machtposition und aus der Minderheitenlage. Je länger sie schwanken, umso schwieriger machen sie es sich, ihren guten Willen und die Dialogbereitschaft den Andersdenkenden glaubhaft zu machen.

314

Ein letztes Gebiet, das auf Entscheidungen wartet, ist das der Kirchenorganisation. Die neuen kleinen Religionsgemeinschaften können ihren Erfolg hauptsächlich zwei Eigenschaften verdanken: der niedrigen Institutionalisierung und der Unmittelbarkeit. Die niedrige Institutionalisierung bedeutet Elastizität, die Möglichkeit unmittelbarer Teilnahme, Verständlichkeit, Anpassung an die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen. Die Unmittelbarkeit bringt menschliche Nähe, Gemeinschaftlichkeit und Partizipation. All dies kann es prinzipiell auch in den Großkirchen geben. Dazu müssen die Gewohnheiten der Organisation, die lang gefestigte Aufgabenteilung, die ängstliche Wahrung der Zuständigkeiten und der Rechte überwunden werden. Alle drei Großkirchen, die katholische ganz besonders, stöhnen wegen der Verringerung der Zahl der Priester oder Pastoren. Es gibt immer weniger Menschen, die bereit sind, sich den Amtsregeln dieser Organisation zu unterwerfen. Das alte bürokratische Kirchensystem bricht aus Mangel an Amtsträgern zusammen. Die Einbeziehung von Freiwilligen würde aber eine Veränderung der Regeln der Organisation notwendig machen. Dazu konnten sich die Kirchen (auch in Ungarn) bislang nicht durchringen. So bleibt die Frage offen, wann es zu einschneidenden Veränderungen in der Organisation kommt. Und es kann wieder festgestellt werden, dass die inzwischen erlittenen Verluste umso größer sind, je länger eine Entscheidung darüber hinausgeschoben wird. Umso schwieriger wird es schließlich sein, die benötigten Freiwilligen zu finden, vorzubereiten und in ihre Arbeit einzuführen.

Ungarn erlebt seit Jahren einen vielschichtigen religiösen Wandel, worin große religionslose Gruppen und auch ein religiöser Aufbruch sichtbar werden. Vor allem aber verändert sich die Art der Religiosität und



ihr Verhältnis zu den Kirchen. Kleinere neue Religionsgemeinschaften machen den großen Kirchen Konkurrenz und die Politik macht es den Kirchen nicht leicht. Die Organisationsform der Kirchen steht gleichfalls vor mächtigen Herausforderungen. Der Wandel hat gerade erst angefangen. Die Kirchen in Ungarn halten ihr Schicksal in ihren Händen.



7. Anhang

Die Religionsgemeinschaften in Ungarn

316

- (a) Die (registrierten und nicht registrierten) Religionsgemeinschaften in Ungarn,
(b) mit dem Zeitpunkt – soweit bekannt – ihres Erscheinens in Ungarn,
(c) mit der von der Religionsgemeinschaft angegebenen und/oder von der Volkszählung erfassten und vom Statistischen Zentralamt publizierten Mitgliederzahl (sofern Daten vorhanden),
(d) mit der Zahl jener Personen, die – nach einer in Ungarn allgemeinen und für alle Einkommensteuerzahler offenen Regelung in den Jahren zwischen 2000 und 2004 – 1 % ihrer Einkommensteuer dieser Religionsgemeinschaft gewidmet haben, sowie
(e) mit der Klassifizierung der bekanntesten Religionsgemeinschaft nach einigen Hauptkategorien.^{76 77 78 79 80 81}

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
1.	A Fény Lovagjainak és Testvériségének Egyháza (= Kirche der Ritter und der Fraternität des Lichts)	2000			–	79	123	123	84	NA ⁸¹

- 76 | Sofern der offizielle Name auch in einer Weltsprache geführt wird, wird dieser mitgeteilt und keine zusätzliche deutsche Übersetzung gegeben.
77 | Die Zeitangabe gibt Auskunft, seit wann die Religionsgemeinschaft (nicht unbedingt als Kirche, doch) als juristische Person in Ungarn anerkannt ist.
78 | Nach Angaben der Leitung der Religionsgemeinschaft.
79 | Nach: *Török 2000*.
80 | Nur bei einem Teil der als Kirche registrierten Gemeinschaften ist die spirituelle Ausrichtung bekannt bzw. kann zweifelsfrei festgestellt werden.
81 | NA = New Age-Gruppierung.



	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
2.	A Jövő Hídja Szabadegyház (= Die-Brücke-der-Zukunft-Freikirche)	1989			5	10	40	17	7	NA
3.	A Metafizikai Hagyomány Egyháza/Ecclesia Traditionis Metaphysicae	1995			124	144	177	162	134	NA
4.	A Nap Szíve Lovagrend (= Der-Herz-der-Sonne-Ritterorden)	1989			-	-	-	-	-	NA
5.	A Sophia Perennis Egyháza (= Die Kirche der Sophia Perennis)	nach 1989			-	33	-	12	14	
6.	A Szív Szeme Kontemplatív Rend (= Das Auge des Herzens, Kontemplativer Orden)	nach 1989			-	-	-	-	-	NA
7.	A Születés Egyháza (= Kirche der Geburt)	2001			-	-	547	179	194	
8.	Agapé Gyülekezet (= Agape Gemeinde)	1995	550		296	321	341	341	317	P ⁸²
9.	AKIA Egyház (= AKIA Kirche)	2002			-	-	-	48	48	
10.	Amen Gyülekezet (= Amen Gemeinde)	2001			-	-	71	60	73	
11.	Ananda Marga Tantra Yoga	1984/1991			-	-	-	-	-	
12.	ANKH Az Örök Élet Egyháza/ »ANKH« Church of Eternal Life	1999			-	445	324	500	397	NA

82 | P = charismatische Pfingstkirche.

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
13.	Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza/ The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints	1987	3 000		-	-	-	-	-	
14.	Békesség Egyháza (= Kirche der Friedlichkeit)	nach 1989			-	-	-	-	-	
15.	Bibliai Szeretet Szövetség (= Verband der biblischen Liebe)	1992			-	54	118	70	55	
16.	Boldog Isten Gyülekezete/ Church of God of Prophecy	1999			-	-	-	-	-	P
17.	Boldog Özséb Szeretet Egyháza (= Die Liebeskirche des seligen Eusebius)	nach 1989			-	-	-	133	146	
18.	Budai Görögkeleti Szerb Egyház/Serbian Orthodox Church	1400	7 000	1 914	481	498	543	541	500	0 ⁸³
19.	Budapesti Autonóm Gyülekezet/Independent Church of Budapest	1998			347	375	396	411	390	P
20.	Budapesti Kegyelem Metodista Gyülekezet (= Gnade Methodistengemeinde von Budapest)	2003			-	-	-	-	2	

83 | Orthodoxe Kirche.

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
21.	Budapesti Kínai Keresztény Gyülekezet (= Budapester Chinesische Christliche Gemeinde)	nach 1989			-	-	-	-	-	
22.	Budapesti Nemzetközi Egyház (= Internationale Kirche von Budapest)	1990	300		-	-	-	-	-	
23.	Budapesti Teljes Evangéliumi Gyülekezet (= Budapester Gemeinde des vollen Evangeliums)	1995			62	60	81	64	55	P
24.	Buddhista Misszió – Magyarországi Maitreya Mandala Egyházközösség/ Buddhist Church A.M.M. Of Hungary	1953	400		790	963	1018	996	962	W ⁸⁴
25.	Ceglédi Gyülekezet (= Gemeinde von Cegléd)	nach 1989			-	-	24	37	45	
26.	Csend Hangja Egyház (= Kirche der Stimme der Stille)	1996			246	198	220	219	164	NA
27.	Danube Nemzetközi Egyház (= Danube Internationale Kirche)	nach 1989			-	-	-		-	
28.	Egyesítő Egyház/Unification Church	1985/ 1992	500		36	54	51	41	47	

84 | Religionsgemeinschaft, die sich als Repräsentant einer nichtchristlichen Weltreligion versteht.

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
29.	Egyetemes Szeretet Egyháza (= Kirche der universalen Liebe)	1996			260	107	149	99	82	
30.	Élet Gyülekezete/ Life Church	1998			62	60	42	58	57	
31.	Életenergia Közössége Független Szellemi Rend (= Gemeinschaft der Lebensenergie, Unabhängiger Geistiger Orden)	1995			69	33	98	93	59	NA
32.	Élő Ige Gyülekezete Teljes Evangéliumi Keresztény Egyház/Living Word Church	1991	135		75	56	73	68	75	
33.	Élő Isten Gyülekezete (= Gemeinde des Lebendigen Gottes)	1934/nach 1989	200		-	-	-	-	-	P
34.	Emberi Lehetőség Független Szellemi Rend (= Menschliche Möglichkeit, Unabhängiger Geistiger Orden)	1995			69	33	49	38	37	NA
35.	EMIH Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (Status quo ante) (= EMIH Einheitliche Jüdische Kultusgemeinde in Ungarn – Status quo ante)	2003			-	-	-	-	672	W

	Name der Religions-gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
36.	Erdélyi Gyülekezet – Megbékélés Községe (= Siebenbürgische Gemeinde – Gemeinschaft der Versöhnung) ⁸⁵	1987/1990	500		1 233	1 332	1 728	1 727	1 577	
37.	Esztergomi Teljes Evangéliumi Község, Újszövetség Gyülekezet/ Esztergomi Autonóm Gyülekezet (= Gemeinschaft des vollen Evangeliums von Esztergom; Gemeinde des Neuen Testaments)	1998			39	40	47	46	24	P
38.	Evangéliumi Barátság Egyház (= Kirche der Evangelischen Freundschaft)	nach 1989			31	43	66	91	104	
39.	Evangéliumi Keresztény Gyülekezet (= Evangelische Christliche Gemeinde)	nach 1989			111	–	–	–	–	
40.	Evangéliumi Keresztények Gyülekezete (= Gemeinde der Evangelium-Christen)	1998			–	111	181	194	155	P

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
41.	Evangéliumi Pünkösdi Közösség/ Evangelical Pentecostal Fellowship Pentecostal Church Assemblies of God	1920	6000		1 285	1 293	1 377	1 485	1 421	P
42.	Evangéliumi Szabad Ekléz-sia/Free Evangelical Church	1940/ 1989	100		-	-	-	-	-	
43.	Ezoterikus Tanok Egyháza, a Szent Korona Egyháza (= Kirche der Esoterischen Lehren, Kirche der Heiligen Krone)	1996			245	239	365	317	271	NA
44.	Fehérlótsz Közösség (= Weiße-Lotosblume-Gemeinschaft)	nach 1989			-	251	243	76	59	NA
45.	Fény Gyermek Magyar Esszénus Egyház (= Kinder des Lichts, Ungarische Essener Kirche)	2001			-	-	157	340	370	
46.	Forrás Egyháza (= Kirche der Quelle)	1999			18	24	16	20	22	NA
47.	Golgota Keresztény Gyülekezet/ Calvary Chapel	1994			174	308	372	360	473	
48.	Heted Nap Adventista Reform Mozgalom/ Seventh Day Adventist Reform Movement	1925	100		73	70	96	81	74	

	Name der Religions-gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volks-zählungs-daten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
49.	Heted Napi Adventista Egyház/7th Day Adventist Church	1890	4717	5840	1310	1449	1503	1588	1563	
50.	Hindu Vaisnava Egyház (= Hinduistische Vaisnava Kirche)	2002			-	-	-	113	134	W
51.	Hit Gyülekezete (= Glaubens-gemeinde, Faith Church)	1979/1987	35000		8209	9991	10254	11085	11384	P
52.	Idegen, Fejlet-tebb Intelligen-ciában Hívők Közössége Egy-ház (= Gemein-schaft der an fremde, höher entwickelte Intelligenzen glaubenden Kirche)	nach 1989			-	-	-	-	-	NA
53.	Igazság Oszlopa Teljes Evangéliumi Keresztény Egyház (= Säule der Wahrheit, Christliche Kir-che des vollen Evangeliums)	nach 1989			33	42	61	46	47	
54.	Immanuel Gyülekezet (= Immanuel Gemeinde)									
55.	Isshia Misztikus Központ (= Mystisches Zentrum Isshia)	2001			-	-	-	50	55	NA
56.	Isten A Szeretet Egyház (= Gott-ist-die-Liebe-Kirche)	nach 1989			-	-	-	-	-	

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
57.	Isten Egyháza/ Church of God	1907	200		57	68	76	69	80	
58.	Izrael Szentjének Szentlélek Gyülekezete (= Heiliger-Geist-Gemeinschaft des Heiligen von Israel)	nach 1989			-	-	-	-	-	
59.	Jászsági Gyülekezet Egyház (= Gemeinschaft von Jászság Kirche)	1998			18	78	134	132	140	
60.	Karma Decsen Özel Ling Tibeti Buddhista Közösség/ Diamond Way Buddhism	1988/ 1989	600		2080	2309	2975	2918	2555	W
61.	Kelta-Wicca Hagymányórzók Egyháza (= Kirche der Wahrer der keltischen Wicca Tradition)	1998			1000	1131	72	182	182	NA
62.	Keresztény Advent Közösség (= Christliche Advent Gemeinschaft)	1975/ 2001	1500		-	-	1199	1173	1135	
63.	Keresztény Élet Központ Magyarországi Egyház (= Christliches Leben Zentrum Kirche in Ungarn)	1999			-	-	-	-	20	
64.	Keresztény Testvéri Közösség/ Smith's Friends	1973/ 1990	200		83	92	112	69	68	

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
							2000	2001	2002	
65.	Keresztyén Család Gyülekezet/Christian Family Church International	1996			143	145	143	190	132	
66.	Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus Magyarországi Ortodox Exarchátus Görögkeleti Ortodox Egyház (= Ungarisches Orthodoxes Exarchat des Universalen Patriarchats von Constantinopel der Orthodoxen Kirche)	Tausend Jahre	8000	2473	130	185	208	202	220	0
67.	Koreaiak Magyarországi és Közép-Európai Keresztény Gyülekezete (= Ungarische und Mitteleuropäische Christliche Gemeinde der Koreaner)	nach 1989			-	11	36	42	18	
68.	Kőszikla Teljes Evangéliumi Gyülekezet (= Felsen Volles Evangelium Gemeinde)	nach 1989			-	-	-	-	-	
69.	Kozmosz Univerzális Szeretet Egyház (= Kosmos Universale Liebe Kirche)	nach 1989			73	12	40	37	39	NA

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
70.	Krisztus Kegyelme Gyülekezet (= Gnade Christi Gemeinde)	nach 1989			–	–	44	52	79	
71.	Krisztus Követői Cigány Misszió (= Nachfolger Christi Zigeuner-Mission)	nach 1989			–	–	–	–	–	
72.	Krisztus Magyarországi Egyháza (= Kirche Christi in Ungarn) / International Churches of Christ	1993			136	163	174	179	144	
73.	Krisztus Minden Nemzeté Magyarországi Cigány Karizmatikus Keresztény Gyülekezet (= Christus-gehört-jeder-Nation, Christliche Charismatische Zigeuner-Gemeinde in Ungarn)	nach 1989			–	–	–	–	–	P
74.	Krisztus Szere-tete Egyház (= Die Liebe Christi Kirche)	1993	2600		1 372	1726	1719	1533	1371	P
75.	Krisztusban Hívó Nazarénus Gyülekezet (= An Christus glaubende Gemeinde der Nazarener)	1839	2200	3 177	486	557	622	557	510	

	Name der Religions- gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Un- garn seit... ⁷⁷ (Fak- tisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volks- zählungs- daten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
76.	Kvanum Zen Iskola Magyar-országi Közössége (= Ungarische Gemeinde der Kvanum Zen Schule)	2001			-	-	179	179	169	W
77.	Lélek Egyház (= Geist Kirche)	nach 1989			-	-	-	-	17	
78.	Magyar Boszorkányszövetség (= Ungarischer Hexenverband)	1992			-	-	-	-	-	W
79.	Magyar Brahmana Misszió (= Ungarische Brahmana Mission)	2003			-	-	-	-	38	W
80.	Magyar Evangéliumi Egyház (= Ungarische Evangeliums Kirche)	2000			-	-	134	136	140	
81.	Magyar Iszlám Közösség (= Ungarische Islam-Gemeinde)	2000			171	239	259	240	190	W
82.	Magyar Katolikus Egyház (= Ungarische Katholische Kirche)	Tausend Jahre		5 558 961	333 383	337 034	417 310	417 895	398 818	
83.	Magyar Orthodox Egyház (= Ungarische Orthodoxe Kirche)	Tausend Jahre	6 000	3 502	280	357	358	381	296	O
84.	Magyar Taoista Egyház (= Ungarische Taoistische Kirche)	nach 1989			186	516	603	548	510	W

	Name der Religions-gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Un-garn seit... ⁷⁷ (Fak-tisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volks-zählungs-daten						
							2000	2001	2002	
85.	Magyar Vais-nava Hindú Misszió (= Un-garische Vais-nava, Hinduis-tische Mission)	nach 1989			105	102	153	130	115	W
86.	Magyar Vallás Közössége (= Gemeinde der Ungari-schen Religion)	1930/1992	830		31	27	32	29	24	
87.	Magyarországi Autonóm Or-thodox Izraelita Hitközség (= Autonome orthodox-jüdische Kul-tusgemeinde in Ungarn)	Tausend Jahre			255	281	299	313	287	W
88.	Magyarországi Bahá'í Közösség/ Bahá'í Faith	1933			137	124	139	174	128	W
89.	Magyarországi Baptista Egyház/Baptist Union of Hungary	1846/1905	11 000	17 705	3 373	4 010	4 377	4 888	6 374	
90.	Magyarországi Biblia Szól Egyház (= Die Ungari-sche die-Bibel-spricht-Kirche)	1989	100		271	304	324	328	299	
91.	Magyarországi Bolgár Ortodox Egyház (= Bulgarische Orthodoxe Kir-che in Ungarn)	1916	1 800	508	218	254	273	238	236	O
92.	Magyarországi Church of God Egyház (= Church of God Kirche in Ungarn)	nach 1989			–	51	65	55	159	

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
93.	Magyarországi Csan Buddhista Egyház (= Tschan Buddhistische Kirche in Ungarn)	2003			-	-	-	-	260	W
94.	Magyarországi Csan Buddhista Közösség (= Tschan Buddhistische Gemeinschaft in Ungarn)	nach 1989			132	94	114	107	107	W
95.	Magyarországi Egyesült Pünkösdi Egyház/United Pentecostal Church International	1926	Dachverband		7	24	18	34	35	P
96.	Magyarországi Evangélikus Egyház (= Evangelische Kirche in Ungarn)	seit der Reformation		304705	30534	33337	36833	35606	34981	
97.	Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség (= Evangeliums-Brudergemeinde in Ungarn)	1981			346	320	302	317	327	
98.	Magyarországi Jehova Tanúi Egyház/Jehovah's Witnesses	1898	18217		5459	5776	6102	5744	5383	
99.	Magyarországi Karma-Kagyüpa Buddhista Közösség (= Karma Kagyüpa, Buddhistische Gemeinschaft in Ungarn)	1987/1989	1250		279	368	509	491	549	W

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
100.	Magyarországi Keresztény Testvér Gyülekezetek Képviselői/Brethren Church	Anfang 20. Jh.	1500		–	–	–	–	–	
101.	Magyarországi Késői Eső Gyülekezet/Latter Rain Mission International	1989	200*		40	47	47	58	54	P
102.	Magyarországi Kínai Chan Buddhista Egyház (= Chinesische Tschan-Buddhistische Kirche in Ungarn)	2001			–	–	11	641	–	W
103.	Magyarországi Kopt Ortodox Egyház (= Koptisch Orthodoxe Kirche in Ungarn)	2005								
104.	Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége/International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)	1986/1989	9000		5505	5134	5430	7532	7225	W
105.	Magyarországi Lectorium Rosicrucianum (Arany Rózsakereszt) Vallásközösség (= Goldenes Rosenkreuz Religionsgemeinschaft in Ungarn)	1983/nach 1989	750		313	327	357	376	363	NA

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
106.	Magyarországi Metodista Egyház/United Methodist Church	1898	1 967	1 484	433	544	568	578	535	
107.	Magyarországi Muszlimok Egyháza/Organisation of Muslims in Hungary	2000	250		–	12	89	82	103	W
108.	Magyarországi Örmény Egyház (= Armenische Kirche in Ungarn)	16. Jh.			167	267	211	240	180	O
109.	Magyarországi Pantholokatholikus Egyház (= Pantholokatholische Kirche in Ungarn)	nach 1989			–	–	–	–	–	
110.	Magyarországi Református Egyház (= Reformierte Kirche in Ungarn)	Seit der Reformation		1 622 796	107 387	111 777	127 188	124 459	118 145	
111.	Magyarországi Román Orthodox Egyház Püspöksége (= Bistum der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Ungarn)	Seit dem 13. Jh.	12 000	5 598	313	313	308	329	332	O
112.	Magyarországi Szabadkeresztény Gyülekezet/Free Christian Fellowship	1920/1989	1 350		314	347	362	323	323	
113.	Magyarországi Szcientologia Egyház (= Scientology Kirche in Ungarn)	1989	9 500		852	659	840	833	998	

	Name der Religions-gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Un-garn seit... ⁷⁷ (Fak-tisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volks-zählungs-daten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
114.	Magyarországi Új Apostoli Egyház/ New Apostolic Church	1892/ 1989	500		123	62	69	64	73	
115.	Magyarországi Unitárius Egyház (= Unitarische Kirche in Ungarn)	1566	30 000	6 541	1 556	1 838	1 939	1 894	1 801	
116.	Magyarországi Xu Yun Buddhista Chan Központi Egyház (= Zentrale Tischen Xu Yun, Buddhistische Kirche in Ungarn)	1997			-	-	-	-	115	W
117.	Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége (= Verband der jüdischen Gemeinde in Ungarn)	Tausend Jahre		12 871	5 791	6 461	7 284	6 671	5 807	W
118.	Maranatha Lelkiismereti és Ideológiai Egyház-közösség (= Maranatha Kirchengemeinschaft des Gewissens und der Ideologie)	2002			-	-	-	-	42	
119.	Megújulási Imacsoport Missziós Gyülekezet (= Erneuerung Gebetsgruppe Missions-gemeinde)	nach 1989			-	-	-	-	-	

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
120.	Megyeri Keresztény Vallási Közösség (= Christliche Religionsgemeinschaft von Megyer)	nach 1989			13	12	35	13	16	
121.	Mezőkövesdi Teljes Evangéliumi Keresztény Gyülekezet (= Volles Evangelium, Christliche Gemeinde von Mezőkövesd)	1998			-	-	118	63	54	P
122.	Myrai Szent Miklós Keresztény Egyház/ St. Nicholas of Myra Christian Church	1945/ 2000			-	857	1088	1762	1398	
123.	Názáreti Egyház (= Kirche von Nazaret)	1991			-	-	66	91	79	
124.	Négyszegletkő Apostoli Hit Nemzetközi Egyház (= Vier Ecksteine Apostolischer Glaube Internationale Kirche)	nach 1989			7	17	19	20	14	
125.	Nyújtásd Ki Kézelt Krisztusért Szeretett Gyülekezet (= Strecke-Deine-Hand-aus-für-Christus-Liebesgemeinde)	nach 1989			143	93	110	73	67	
126.	Olajfák Gyülekezet/ Olives Church	1993			69	88	82	116	160	

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
127.	OM Wishwa Guru Deep Hindu Mandir Mahaprabhuji A Világmindenség Guruja Hindu Vallási Közösség és Szellemi Iskola (= OM Wishwa Guru Deep Hindu Mandir Mahaprabhuji, Guru des Weltalls Hindu Religionsgemeinschaft und Geistige Schule)	1978/ nach 1989			454	452	429	395	400	W
128.	Örmény Apostoli Ortodox Egyház (= Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche)	16. Jh./ 2002			–	–	–	21	76	O
129.	Őskeresztény Apostoli Egyház (= Urchristliche Apostolische Kirche)	1947/ 1990	1500		327	363	414	422	370	
130.	Ősmagyar Egyház/ Ancient Hungarian Church	1998			–	268	442	484	405	
131.	Ősmagyar Táltos Egyház (= Urungarische Schamanistische Kirche)	nach 1989			–	2	–	–	–	
132.	Paksi Gyülekezet (= Gemeinde von Paks)	nach 1989			41	60	66	484	43	P

	Name der Religions-gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Un-garn seit... ⁷⁷ (Fak-tisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volks-zählungs-daten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
133.	Rime Tenzin Buddhista Centrum (= Rime Tenzin Buddhistisches Zentrum)	1993			-	-	-	65	663	W
134.	Sekina Gyüle-kezet (= Sekina Gemeinde)	2001			-	-	-	1	11	
135.	Shalom Nyitott Bibliai Gyülekezetek/ Shalom Open Bible Churches	1987/ 1990	700		133	96	287	212	251	
136.	Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház (= Sodalitas Mithraica bekennende Kirche)	1999			-	-	54	61	48	
137.	Szabad Evangéliumi Egyház/ Evangelical Free Church	1950/ 1989			87	89	113	101	102	
138.	Szakja Tasi Csöling Buddhista Egy-házközösség (= Sakia Taschi Tschöling Budhistische Kirchen-gemeinschaft)	2001			-	-	22	160	100	W
139.	Szangye Menlai Gedün, A Gyó-gyító Buddha Közössége (=Sangye Menlai Gedün, Gemeinschaft des Heilenden Buddha)	1992	100		147	143	296	214	200	W

	Name der Religions-gemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Un-garn seit... ⁷⁷ (Fak-tisch ⁷⁸ / rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1 % ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volks-zählungs-da-ten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
140.	Székesfehérvári Keresztény Kö-zösség Egyház (= Christliche Gemeinschaft Kirche von Székesfehérvár)	2003			-	-	-	-	15	
141.	Szent Margit Anglikán Egyház/Ang-lican Church	1890		403	49	44	48	52	41	
142.	Szim Salom Progresszív Zsidó Hitközség (= Sim Shalom Progressive Israelitische Kultusgemeinde)	2003			-	-	-	-	66	W
143.	Szolnoki Gyülekezet Egyház/Church of Szolnok	1998			190	214	185	265	210	P
144.	Szövetség Teljes Evangéliumi Gyülekezet (= Bund volles Evangelium Gemeinde)	nach 1989			34	27	22	16	18	
145.	Tan Kapuja Buddhista Egyház Dharma Gate (= Das Tor der Lehre, Buddhistische Kirche Dharma Gate)	1971/ 1991	550		940	1 146	1 494	1 706	1 709	W
146.	Teljes Evangéli-umi Keresztyén Közösség Ma-hanaim Gyüle-kezet (= Volles Evangelium, Christliche Gemeinschaft Mahanaim Gemeinde)	1990	85		639	587	968	1 246	776	

	Name der Religionsgemeinschaft ⁷⁶	Präsenz in Ungarn seit... ⁷⁷ (Faktisch ⁷⁸ /rechtlich)	Mitgliederzahl		Zahl der Personen, die 1% ihrer Einkommensteuer einer Kirche gewidmet haben					Typ ⁸⁰
			Nach eigenen Angaben ⁷⁹	Nach Volkszählungsdaten						
					2000	2001	2002	2003	2004	
147.	Tiszta Lelkü Emberek Egyháza (= Kirche der Menschen reinen Herzens)	1999			–	78	85	87	72	
148.	Trollhattani Svéd Pünkösdi Misszió Forrás Keresztény Gyülekezet (= Schwedische Pfingstlermission von Trollhattan, Quelle Christliche Gemeinschaft)	1995			75	64	72	68	52	NA
149.	Üdvhadserég Szabad Egyház – Magyarországi/The Salvation Army	1922/–1989	72		–	76	524	520	351	
150.	Üdvösség Hirdetői Egyház (= Verkünderdes-Heils-Kirche)									
151.	Újszövetség Gyülekezet (= Neues-Testament-Gemeinde)	2001			–	–	57	33	51	
152.	Univerzum Egyháza (= Kirche des Universums)	nach 1989			144	146	250	222	–	NA
153.	Vishwa Nirmala Dharma Magyarországi Közössége (= Vishwa Nirmala Dharma Gemeinschaft in Ungarn)	1991			–	–	72	80	76	W

Nicht registrierte (und für Steuerzuwendung nicht berechnigte) Religionsgemeinschaften

154.	A Család/The Family	1986	250 ⁸⁶
155.	Jim Kaseman Ministries/FCM Hungary		
156.	Krisztus Gyülekezetei/World Bible School (WBS) Hungary	Ende der 60er Jahre	
157.	Menóra Messiási Közösség/Menorah Messianic Congregation	1995	
158.	Sri Chinmoy Alapítvány Meditációs Központ/Sri Chinmoy Meditation Centre	1990	
159.	Univerzális Élet/Universal Life	1995	

86 | Angabe der Religionsgemeinschaft (Melton 1998: 62).

8. Bibliografie

- Adriányi, Gábor (2004): A Vatikán keleti politikája és Magyarország 1939–1978. A Mindszenty-ügy (= Die Ostpolitik des Vatikans und Ungarn 1939–1968. Der Fall Mindszenty). Budapest.
- Adriányi, Gabriel (1988): Die Geschichte der Friedenspriesterbewegung in Ungarn. In: Malek, Roman/Prawdzik, Werner (Hg.): Zwischen Autonomie und Anlehnung. Nettetal. 75–86.
- András, Emmerich (1974): Entstehung und Entwicklung der sogenannten Völkischen Bewegung in Ungarn 1920–1956. Wien.
- András, Emmerich/Morel, Julius (1982) (Hg.): Kirche im Übergang. Die katholische Kirche Ungarns 1945–1982. Wien.
- Argejő, Éva (1996): A körlevél sajtóviszhangja (= Das Presseecho des Hirtenbriefes). Vigilia (61). 817–825.
- Baessler, E. James (2001): The prayer of the Holy Name in eastern and western spiritual traditions: A theoretical, cross-cultural, and intercultural prayer dialogue. Journal of Ecumenical Studies (38). 196–216.
- Balogh, Margit (2003): Vallásosság, egyházak és felekezetek (Religiosität, Kirchen und Konfessionen). In: Kulcsár, Kálmán/Bayer, József (Hg.): Magyar tudománytár 4. Társadalom, politika, jogrend (= Ungarischer Wissenschaftsbestand Bd. 4. Gesellschaft, Politik, Rechtsordnung). Budapest. 211–298.
- Balogh, Margit/Gergely, Jenő (1993): Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992. Kronológia (= Kirchen in Ungarn der Neuzeit 1790–1992. Chronologie). Budapest.
- Balogh, Margit/Gergely, Jenő (1996): Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992. Adattár (= Kirchen in der Neuzeit in Ungarn. 1790–1992. Datenarchiv). Budapest.
- Barabás, Máté (1997): Községek találkozója: Krisna-Völgy Somogyvámson (= Die Begegnung von Gemeinschaften: Krishna-Tal in Somogyvámson). MTA PTI Munkafüzetek 39. Budapest.
- Barker, Eileen (1997): But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society. In: Borowik, Irena/Babinski, Grze-

339

8. BIBLIOGRAFIE



- gorz (Hg.): *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków. 25–62.
- Barker, Eileen/Warburg, Margit (1989): *New Religions and New Religiosity*. Aarhus.
- Barrett, David B. (1982) (Hg.): *World Christian Encyclopedia*. Nairobi–Oxford–New York (Überarbeitete Neuausgabe I–II. Oxford 2001).
- Barsi, László (1901): *A nazarénus. Bácskai történet* (= *Der Nazarener. Eine Geschichte aus der Batschka*). Budapest.
- Bartus, László (1999): *Fesz van. A Hit Gyülekezete másik arca* (= *Das andere Gesicht der »Hit Gemeinde«*). Budapest.
- Beckford, James (1985): *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. London.
- Benkő, Antal (1995): *Igaz-e, hogy nem szekta a Hit Gyülekezet?* (= *Ist es wahr, dass die Hit Gemeinde keine Sekte ist?*). Novi Sad.
- Berend T., Iván (1996): *Central and Eastern Europe, 1944–1993. Detour from the periphery to the periphery*. Cambridge.
- Beresztóczy, Miklós (1970): *A katolikus békemozgalom húsz éve* (= *Zwanzig Jahre der katholischen Friedensbewegung*). Budapest.
- Bindes, Ferenc/Németh, László (1991) (Hg.): *»Ha engem üldöztek...« Válogatott dokumentumok a Gyôri Egyházmegye életéből 1945–1966* (= *»Wenn man mich verfolgt hat...« Ausgewählte Dokumente aus dem Leben der Diözese Győr 1945–1966*). Budapest.
- Bizeul, Yves (1995): *Christliche Sekten und religiöse Bewegungen in der südlichen Hemisphäre*. Bonn.
- Bögre, Zsuzsanna (2004a): *Vallásosság és identitás. Élettörténetek a diktatúrában /1948–1964/* (= *Religiosität und Identität. Lebensgeschichten in der Diktatur /1948–1964/*). Budapest–Pécs.
- Bögre, Zsuzsanna (2004b): *Megtérés és identitás – Krisna tudatú hívek élettörténete alapján* (= *Bekehrung und Identität. – In den Lebensgeschichten von Gläubigen des Krishna-Bewusstseins*). Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Jahr 2004; eine Studie über 15 Bekehrungen.
- Bogyay, Thomas von (1990): *Grundzüge der Geschichte Ungarns*. Darmstadt.
- Bohács, Zoltán (2002): *Felépíteni, egyesíteni, újraevangelizálni. A Vatikán Európa-stratégiája* (= *Aufbauen, Vereinheitlichen, Neuevangelisieren. Die Europa-Strategie des Vatikans*). *Új Exodus* (13) 2. 4–11.





- Borowik, Irena/Babinski, Grzegorz (1997) (Hg.): *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków.
- Boyle, Kevin/Sheen, Juliet (1991) (Hg.): *Freedom of Religion and Belief*. London – New York, 1997, *Religious Liberty in Eastern and Central European Countries*. Themenheft. Conscience and Liberty. *International Journal of Religious Freedom* 2. 17–100.
- Bozsoky, Paul G./Lukács, László (1993): *De l'oppression a la liberté. L'Église en Hongrie 1945–1992*. Paris.
- Bruszt, László/Simon, János (1990): *A lecsendesített többség (= Die pazifizierte Mehrheit)*. Budapest.
- Bruszt, László (1989): »Without us, but for us«? Political orientation in Hungary in the period of late paternalism. In: Somlai, Peter: *Changing Values in Hungarian Society*. *Research Review* 2. 59–79.
- Bucsay, Mihály (1977): *Der Protestantismus in Ungarn (1521–1578)*. Budapest.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago–London.
- Casaroli, Agostino (2000): *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963–89)*. Torino.
- Churches (1996): *Churches, Denominations and Religious Communities in Hungary 1995–96*. Budapest.
- Clévenot, Michel (1987) (Hg.): *L'État des Religions dans le Monde*. Paris.
- Conferenza (1993): *Conferenza Internazionale su »Religions sans frontières? Tendenze presenti e future di migrazione, cultura e comunicazione*. Roma.
- Csáky, Moritz (1985): *Die römisch-katholische Kirche in Ungarn*. In: Wandruszka, Adam (Hg.): *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. 4. *Konfessionen*. Wien. 248–331.
- Csendes, László (1998): *Új deviancia (A szektákról – rendőri – szemüvegen át) (= Neue Devianz. Über die Sekten – durch die Brille der Polizei)*. In: Lugosi/Lugosi (1998a). 78–86.
- Csegey, Dénes/Fazekas, István/Halmágyi, Miklós/Ködöböcz, Gábor (1979): *Jézus királysága. Jehovisták Magyarországon (= Die Königsherrschaft Jesu. Zeugen Jehovas in Ungarn)*. *Valóság* 7. 71–80.
- Csintalan, József (1929): *Ismerkedés az új vallásokkal (= Bekanntwerden mit den neuen Religionen)*. Eger.





- Csizmadia, Andor (1966): A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. Budapest, Akadémiai.
- Csizmadia, Andor (1971): Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944. Budapest, Akadémiai.
- Darvas, József (1937): A legnagyobb falu (= Das größte Dorf). Budapest.
- Darwin (1999): Darwin alkonya? (= Darwins Abgang?) Tattua. A Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet folyóirata (= Tattua. Zeitschrift des Bhaktivedanta Kulturellen und Wissenschaftlichen Institutes. Themenheft). Budapest.
- Dawson, Lorne L. (1999): Cult conversion: controversy and clarification. In: Lamb/Bryant (1999). 287–314.
- Deményné Lehel, Zsuzsa/Holka, Gyula (2001) (Hg.): Századok statisztikája (= Statistik der Jahrhunderte). Budapest.
- Demográfiai (2004): Demográfiai évkönyv – Demographic Yearbook 2003. Budapest.
- Dobbelaere, Karel (1988): Secularization, Pillarization, Religious Involvement and Religious Change in the Low Countries. In: Gannon, Thomas M.: World Catholicism in Transition. New York. 80–115.
- Dobszay, János (1991) Igy, vagy sehogy! Fejezetek a Regnum Marianum életéből (= »So, oder gar nicht!«, Kapitel aus dem Leben der Bewegung Regnum Marianum). Budapest.
- Dobszay, János (1996): Mozaikok a Regnum életéből (= Mosaiksteine aus dem Leben des Regnum Marianum). Budapest.
- Dobszay, János (2004): Állam. Egyházak Magyarországon 1989–2004. Budapest.
- Egyházak (1990): Egyházak, felekezetek, gyülekezetek 1990-ben Magyarországon (= Kirchen, Konfessionen, religiöse Gemeinschaften im Jahr 1990 in Ungarn). Budapest.
- Elek, Péter/Gunda, Béla/Hilscher, Zoltán (1936): Elsüllyedt falu a Dunántúlon. Kemse község lelki élete (= Ein untergegangenes Dorf in Transdanubien. Das Seelenleben der Gemeinde Kemse). Budapest.
- Elmer, István (1994): Börtönkereszt. Börtönviselt katolikusok visszaemlékezései (= Gefängnis Kreuz. Erinnerungen von Katholiken, die im Gefängnis waren). Budapest.
- Ember, Judit (1989): Pócspetri (= Pócspetri). Budapest.
- Emődi, László (1989): A Regnum Marianum története 1900–1970 (= Geschichte der Bewegung Regnum Marianum 1900–1970). Wien.





- Engelmann, Gabriela (1969): Die Frauenorden in Ungarn. In: András, Emmerich/Morel, Julius: Bilanz des ungarischen Katholizismus. München. 190–216.
- Eötvös, Károly (1894): A nazarénusok (= Die Nazarener). Budapest.
- Ester, Peter/Halman, Loek/de Moor, Ruud (1994) (Hg.): The Individualizing Society. Tilburg.
- Fazekas, Csaba (1996): Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-Korszakban (= Kleinkirchen und die Sektenfrage in der Horthy-Era). Budapest.
- Fazekas, Csaba (1999): A prosperitás teológiája – alulnézetből; Kiegészítések Kocsis Tamás tanulmányához (= Die Theologie der Prosperität – von unten her gesehen. Ergänzungen zu der Studie von Tamás Kocsis). KOVÁSZ (3) 1–2. 98–108.
- Féja, Géza (1938): Viharsarok (= Sturmecke). Budapest.
- Féja, Géza (1984): Magyar haláltánc (= Ungarischer Totentanz). Budapest.
- Fejtő, François (1993): Requiem pour un empire défunt: Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie. Paris.
- Fincke, Andreas (2005): Auch Professoren können irren. Zur neuesten Auflage der RGG. Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen (68) 10. 381–386.
- Fischer, György (1996): A közszolgálati« médiumok és a vallásos közönség (= Die öffentlich rechtlichen Medien und das religiöse Publikum). Vigilia (62) 3. 192–198.
- Fischer, Holger/Gündisch, Konrad (1999): Eine kleine Geschichte Ungarns. Frankfurt a. M.
- Földesi, Tamás (1999): Mission and Proselytizing: The Hungarian Case. Journal of Ecumenical Studies (36) 1–2. 141–162.
- Francis, Leslie J./Katz, Yaacov J. (2000): Joining and Leaving Religion: research perspectives. Leominster.
- Gábor, László (1986): Helyzetkép a világnézeti nevelésről. Általános iskolai tanárok véleményei (= Situationsbericht über die weltanschauliche Erziehung. Die Ansichten von Grundschullehrern.) Világosság. (27) 364–370.
- Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (1980) (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz.
- Gasper, Hans (1996): Ein problematisches Etikett. Mit dem Sektenbegriff sollte man behutsam umgehen. Herder Korrespondenz. 11. 576–580.





- Gereben, Ferenc (2001) (Hg.): Hungarian Minorities and Central Europe. Piliscsaba
- Gereben, Ferenc/Tomka, Miklós (2000): Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben (= Religiosität und nationales Bewusstsein. Untersuchungen in Siebenbürgen). Budapest.
- Geréby, György (2000): Ami botrány és ami nem (= Was ein Skandal ist und was es nicht ist). Holmi. Vgl: www.phil-inst.hu/uniworld/vt/szoc/gereby.htm
- Gergely, Jenő (1985): A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971 (= Die katholische Kirche in Ungarn 1944–1971). Budapest.
- Gergely, Jenő (1990): Az 1950-es egyezmény és a szerzetesrendek felszámolása Magyarországon. Dokumentumok (= Die Vereinbarung von 1950 und die Liquidierung der religiösen Orden in Ungarn. Dokumente). Budapest.
- Glock, Charles Y./Stark, Rodney (1965): Religion and Society in Tension. Chicago.
- Gönner, Johannes (1995): Die Stunde der Wahrheit. Frankfurt a. M..
- Görbicz, Tamás (2002): Emberek és szellemek. Tallér Jánossal Görbicz Tamás beszélgetett (= Menschen und Geister. Das Gespräch mit János Tallér hat Tamás Görbicz geführt). www.bpa.hu/miujsag/200201/cikk05.htm
- Greinacher, Norbert (1963): L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne apres la guerre. Social Compass 4–5. 345–355.
- Grycz, Wolfgang (1997): Vor der Heimreise Johannes Pauls II.: In was für ein Polen kommt der Papst? Ost-West Informationsdienst (1993). 26–40.
- Gyáni, Gábor/Kövér, György (1998): Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig (= Die Sozialgeschichte Ungarns vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum II. Weltkrieg). Budapest.
- Gyülvérszi, István (1923): Báránybőrbe bújt farkasok (= In Schafsfell gekleidete Wölfe). Debrecen.
- Gyurgyák, János (2001): A zsidókérdés Magyarországon (= Die Judenfrage in Ungarn). Budapest.
- Hainbuch, Friedrich (1982): Kirche und Staat in Ungarn nach dem Zweiten Weltkrieg. München.
- Halman, Loek/Luijkx, Ruud/Zundert, Marga van (2005): Atlas of European Values. Leyden.





- Hámori, Balázs (1995): Az elvakultság ökonómiája (= Ökonomie der Verblendung). *Közgazdasági Szemle* (42) 9. 860–870.
- Hámori, Balázs (1998): *Érzelemgazdaságtan* (= Emotionsökonomie). Budapest.
- Hankiss, Elemér (1990): *East European Alternatives*. Oxford.
- Hann, Endre/Tomka, Miklós/Pártos, Ferenc (1979): *A közvélemény a cigányokról* (= Die öffentliche Meinung über die Zigeuner). Budapest.
- Havasy, Gyula (1990) (Hg.): *A magyar katolikusok szenvedései 1944–1989* (= Die Leiden der Katholiken Ungarns 1944–1989). Budapest.
- Hervieu-Léger, Daniele (1989): *Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals*. In: Barker. *Warburg*. 28–44.
- Hervieu-Léger, Daniele (2004): *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg.
- Hetényi Varga, Károly (1992–1996): *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában* (= Priesterschicksale im Schatten des Hakenkreuzes und des roten Sterns). Bd I–III. Abaliget.
- Hetényi Varga, Károly (2000): *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában* (= Ordensleute im Schatten des Hakenkreuzes und des roten Sterns). Budapest.
- Hill, Peter C./Hood, Ralph W. Jr. (1999): *Measures of Religiosity*. Birmingham.
- Hill, Peter C./Pargament, Kenneth I. (2003): *Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research*. *American Psychologist* (58). 64–74.
- Hóman, Bálint/Szekfű, Gyula (1935): *Magyar történet* (= Ungarische Geschichte). Bd. 1–5. Budapest.
- Horányi, Özséb (1997) (Hg.): *Az egyház mozgástereiről* (= Über die Bewegungsräume der Kirche). Budapest.
- Horváth, Andrea (o. J.-a): *Istenkeresők*. Budapest.
- Horváth, Andrea (o. J.-b): *Isten törvényei szigorúbbak. A HIT Gyülekezet* (= Die Gesetze Gottes sind strenger. Die Hit-Gemeinde) In: Horváth (o. J.-a). 13–28. www.freeweb.hu/iratok/hitgyuli/hitgyuli.htm.
- Horváth, Andrea (o. J.-c): *Napfény egy széttört cserépben. A Kkrishna-hitűek közössége* (= Sonnenschein in einer Tonscherbe. Die Gemeinschaft der Krishna-Gläubigen). In: Horváth (o. J.-a). 29–36.





- Horváth, Andrea (o. J.-d): Jézus rabszolgái. A dunaföldvári »őskeresztények« (= Die Sklaven Jesu. Die »Urchristen« von Dunaföldvár). In: Horváth (o. J.-a). 44–47.
- Horváth, Csaba (1992): Magyarország 1944-től napjainkig (= Ungarn von 1944 an bis in unsere Tage). Pécs.
- Horváth, Susan (1984): Sects in Hungary: The Free Christian Congregations. *Religion in Communist Lands* (12) 1. 4–10.
- Horváth, Suzanne (1988): Le Ferment de l'Église: le mouvement des communautés de base en Hongrie. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 1. 81–106.
- Horváth, Zsuzsa (1977): Megteltek mind a Szentlélekkel... Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség egy gyülekezetéről (= Alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt... Über eine Gemeinde der Evangeliumi Pünkösdi Közösség/Evangelical Pentecostal Fellowship). *Világosság* (18) 6. 380–386.
- Horváth, Zsuzsa (1995a): Hitek és emberek (= Glaubensweisen und Menschen). Budapest.
- Horváth, Zsuzsa (1995b): A Hit Gyülekezetének szociológiai sajátosságai. In: Horváth (1995a). 323–338.
- Horváth, Zsuzsa (1995c): Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség egy gyülekezetéről (= Über eine Gemeinde der Evangeliumi Pünkösdi Közösség/Evangelical Pentecostal Fellowship Pentecostal Church Assemblies of God). In: Horváth (1995a). 33–148.
- Huber, Hans (1996): Dimensionen der Religiosität. Freiburg–Bern.
- Hücking, Hans-H. (1981): Katholische Basisgruppen in Ungarn. In: Frankemölle, Hubert (Hg.): Kirche von unten. Alternative Gemeinden. München–Mainz. 189–211.
- Hummel, Karl-Joseph (1999) (Hg.): Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1976. Paderborn.
- Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen. München–Wien.
- Iannaccone, Lawrence R. (1991): The Consequences of the Religious Market Structure. *Rationality and Society* 3 (2). 156–177.
- Iannaccone, Lawrence R. (1995): Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1). 76–89.
- Idler, Ellen L. (1995): Religion, health, and nonphysical senses of self. *Social Forces* (73).





- Ifjúsági (2004): Az ifjúsági misszió mai nehézségei és problémái (= Gegenwärtige Schwierigkeiten und Probleme der Jugendmission) www.merenyi.baptist.hu/index.php?m=2106.
- Igazságosabb (1966): Igazságosabb és testvériesebb világot! A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hivekhez és minden jóakarátú emberhez a magyar társadalomról (= Für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt! Rundschreiben der Ungarischen Katholischen Bischofskonferenz über die ungarische Gesellschaft an die Gläubigen und an alle Menschen guten Willens). Budapest. (Eine in Wien fertiggestellte deutsche Übersetzung erschien im selben Jahr unter dem leicht veränderten Titel: Für eine gerechtere und brüderlichere Welt).
- Izsák, Lajos/Kun, Miklós (1994) (Hg.): Moszkvának jelentjük ... Titkos dokumentumok 1944–1948 (= Wir melden an Moskau ... Geheimdokumente 1944–1948). Budapest.
- Jámbor, László (1924): Az újmódi apostolok (= Die neumodischen Apostel). Budapest.
- Jámbor, Ottó (1990): Együttműködés, vagy szembenállás? Egyházpolitikai tanulások páter Bulányi perének ürügyén (= Kooperation oder Konfrontation? Kirchenpolitische Lehren unter dem Vorwand des Prozesses von Pater Bulányi). Főiskolai Figyelő Plusz 1. 35–41.
- Jövedelem (1998): Jövedelemeloszlás Magyarországon (= Die Einkommensverteilung in Ungarn). Budapest.
- Kahler Frigyes (2001): III/III-as történelmi olvasókönyv (= Historisches Lesebuch über die informellen Mitarbeiter in kirchlicher Sache). Budapest.
- Kamarás István (1989): Lelkierőmű Nagymaroson (= Spirituelles Kraftwerk in Nagymaros). Budapest.
- Kamarás, István (1992a): Búvópatakok. A szentimrevárosi katolikus ifjúsági mozgalom története 1949-től 1961-ig (= Schleichflüsse. Die Geschichte der katholischen Jugendbewegung von Szentimreváros in der Zeit zwischen 1949–1961). Budapest.
- Kamarás, István (1992b): Egyházközség-építők (= Kirchgemeinde-Bauer). Budapest.
- Kamarás, István (1994): Bensőséges bázisok. Budapest.
- Kamarás István (1998): Krisnások Magyarországon. Budapest.
- Kamarás István (2002): Új vallási jelenségek Magyarországon (= Neue religiöse Phänomene in Ungarn). In: Kovács, János Mátyás: A zárva várt





Nyugat (= Das ersehnte Westen – unübersetzbares Wortspiel). Budapest. 191–220.

Kamarás, István (2003a): *Kis magyar religiográfia* (= Kleine ungarische Religiografie). Pécs.

Kamarás, István (2003b): A »Keresztények« (akik általában »Dunaföldvári Sekte« és a »Holic-csoport« néven ismeretesek) (= Die »Christen«, die im Allgemeinen als die »Sekte von Dunaföldvár« oder als die »Holic-Gruppe« bekannt sind). In: Kamarás 2003a. 273–300.

Kamarás, István (2003c): *Krisnások Magyarországon* (= Krishna-Gläubige in Ungarn) In: Kamarás 2003a. 242–272.

Kamarás, István (o. J.): *Krisna-tudat Magyarországon*. Elektronikus kiadás: Terebess Ázsia E-Tár (= Krishna-Bewusstsein in Ungarn. Elektronische Ausgabe. Terebess Asien E-Sammlung). <http://www.replika.c3.hu/2122/13kamar.htm>.

Kardos, László – Szigeti, Jenő (1988): *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok* (= Eine Gemeinschaft glücklicher Menschen. Die Nazarener in Ungarn). Budapest.

Kardos, László (1969): *Egyház és vallásos élet egy mai magyar faluban* (= Kirche und religiöses Leben in einem ungarischen Dorf der Gegenwart). Budapest.

Karner, Károly (1931): *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában* (= Die Konfessionen in Ungarn im Licht der Statistik). Debrecen.

Kárpáty, Ágnes (2001): *Buddhizmus Magyarországon avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene* (= Buddhismus in Ungarn – oder: die Vergangenheit und die Gegenwart einer postmodernen Subkultur). MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 76. Budapest.

Karsai, László (1992): *A cigánykérdés Magyarországon 1919–1945* (= Die Zigeunerfrage in Ungarn zwischen 1919–1945). Budapest.

Kecskes, Robert/Wolf, Christof (1996): *Konfession, Religion und soziale Netzwerke*. Opladen.

Keller, Tamás (2005): *Kutatás a Hit Gyülekezetének világról alkotott képéről. A Hetek tartalomelemzése 2004. február 27-től április 2-ig* (= Untersuchung über das Weltbild der Hit-Gemeinde. Eine Inhaltsanalyse der Zeitung *Hetek* in der Zeit vom 27. Februar bis zum 2. April 1994). Unveröffentlichter Forschungsbericht.

Kiss, Ferenc (1942): *Parasztpróféták* (= Bauerpropheten). Budapest.





- Kiszely, Gábor (2001): Állambiztonság 1956–1990 (= Staatssicherheit 1956–1990). Budapest.
- Kocsis, Nóra (2004): Krishna in Heroes Square: Devotees of Krishna and National Identity in Post-Communist Hungary. *Journal of Contemporary Religion* (19) 3. 329–335.
- Kocsis, Nóra (2005): Törésvonalak mentén. A nemzeti és a vallási identitás párbeszéde egy magyarországi Krisna-hívő közösségben. Esettanulmány (= Den Bruchlinien entlang. Ein Dialog der nationalen und der religiösen Identität in einer in Ungarn lebender Gemeinschaft der Krishna-Gläubigen. Eine Fallstudie). Unveröffentlichtes Manuskript. Eingereicht im Jahr 2005 zum Studentenwettbewerb ›OTDK‹.
- Kocsis, Tamás (1998): A Földi Paradicsom prófétái, avagy mérlegen a bizniskereszténység ideológiája (= Propheten des irdischen Paradieses, oder: Bilanz der Ideologie des Business-Christentums). *KOVÁSZ* (2) 2. 58–83.
- Kollega Tarsoly, István (1997) (Hg.): Magyarország a XX. században (= Ungarn im 20. Jahrhundert). Szekszárd.
- Köpeczi Bócz, Edit (2004): Az Állami Egyházügyi Hivatal Tevékenysége (= Die Tätigkeit des Staatlichen Kirchenamtes). Budapest.
- Körösényi, András (1996): Nomenklatura és vallás – törésvonalak és pártrendszer Magyarországon (= Nomenklatur und Religion. – Bruchlinien und Parteienstruktur in Ungarn). *Századvég* (1) 1. 67–93.
- Kovács, Alajos (1926): Áttérési mozgalmak és felekezetenküliség az 1919–1924-es években (= Übertrittsbewegungen und Konfessionslosigkeit in den Jahren 1919–1924). *Magyar Statisztikai Szemle*. 183–192.
- Kovács, Imre (1937): A néma forradalom (= Die stille Revolution). Budapest.
- Kovacsics, J. (1963): Magyarország történelmi demográfiája (= Historische Demografie Ungarns). Budapest.
- Kozma, Tamás/Nagy, Péter Tibor/Szigeti, Jenő/Tomka, Miklós (1994): Felekezeti megoszlás Magyarországon (= Die konfessionelle Gliederung Ungarns). Budapest.
- Kulcsár, Julia/Mándi, Péter (1983): Könyvek otthon (= Bücher zu Hause). Budapest.
- Kulcsár, Kálmán (1980): A mai magyar társadalom (= Die ungarische Gesellschaft der Gegenwart). Budapest.
- Kulcsár, Kálmán (1986): A modernizáció és a magyar társadalom (= Die Modernisierung und die ungarische Gesellschaft). Budapest.



- Kulics, Ágnes/Tölgyesi, Ágnes (1989): ... evilágból ... (= Aus dieser Welt). Budapest.
- Kulics, Ágnes/Tölgyesi, Ágnes (1991): ... kövek fognak kiáltani... Szerzetesvallomások /1988–1989/ (= Die Steine werden rufen. Zeugnisse von Ordensleuten /1988–1989/). Budapest.
- Lamb, Christopher/Bryant, M. Darrol (1999): Religious Conversion. London–New York.
- Lendvai, L. Ferenc (1987) (Hg.): A magyar protestantizmus 1918–1948 (= Der ungarische Protestantismus 1918–1948). Budapest.
- Liénart A. (1964) et al.: Encyclopédie catholique du monde chrétien. Bilan du monde 1964. Bd. 1–2. Paris.
- Lofland, J./Stark, R. (1965): Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspectivte. American Sociological Review (30). 862–875.
- Lovat, Terence J./Morrison, Kellie (2000): Disaffiliation and affiliation: experiences of conflict in leaving Christianity and joining a new spirituality? In: Francis/Katz 2000. 287–308.
- Lugosi, Ágnes/Lugosi, Győző (1998a) (Hg.): Szekták és új vallási jelenségek (= Sekten und neue religiösen Phänomene). Budapest.
- Lugosi, Ágnes/Lugosi, Győző (1998b): Hare Krisna-Mozgalom, vagy a Krisna-Tudat nemzetközi szervezete (= Die Hare-Krishna-Bewegung, oder die internationale Organisation des Krishna-Bewusstseins). In: Lugosi/Lugosi (1998a). 159–172.
- Luxmoore, Jonathan/Babiuch, Jolanta (1999): The Vatican and the Red Flag. London.
- Luxmoore, Jonathan (1999): New Myths for Old: Proselytism and transition in Post-Communist Europe. Journal for Ecumenical Studies (36) 1–2. 43–64.
- Madr, Otto (2000): Untergrundkirche: Partizipation der Laien oder Sektererei? Concilium (36) 3. 272–278.
- Magyar (1995): Magyar statisztikai évkönyv. Statistical Yearbook of Hungary. Budapest.
- Magyari Beck, István (1995): Szélgjegyzetek az elvakultság ökonómiája című dolgozathoz (= Randbemerkungen zum Aufsatz »Ökonomie der Verbblendung«). Közgazdasági Szemle 12. 1157–1164.
- Magyarországi (2001): Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek 2001–2002 (= Kirchen, Konfessionen, religiöse Gemeinschaften im Jahr 1990 in Ungarn). Budapest.



- Makkai, Sándor (1923): A vallás lényege és értéke. Vallásfilozófiai előadások (= Wesen und Wert der Religion. Religionsphilosophische Vorlesungen). Torda.
- Malinowski, Bronislaw (1973): Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften. Frankfurt a. M.
- Martin, David (1979): A General Theory of Secularization. New York.
- Martin, David (1990): Tongues of Fire. Oxford.
- Martin, David (2005): On Secularization. Towards a Revised General Theory. Aldershot.
- Máté-Tóth, András (1996): Bulányi und die Bokor-Bewegung. Wien.
- Mátyás, Ernő (1933) (Hg.): A szekták és az ellenük való védekezés módja (= Die Sekten und die Methoden, wie man sich gegen sie wehren kann). Sárospatak.
- Megnyesett (1984): »A megnyesett fa kizöldül« Portré Dr. Lékai Lászlóról (= »Der beschnittene Baum sprießt«. Portrait des Kardinal Dr. László Lékai). Budapest.
- Melton, J. Gordon (1997): European Receptivity to the New Religions. In: Melgaard. Aagaard. 18–30.
- Melton, J. Gordon (1998): The Emergence of New Religions in Eastern Europe Since 1989. In: Barker/Warburg (1989). 45–65.
- Melgaard, Helle/Aagaard, Johannes (1997): New Religious Movements in Europe. Aarhus.
- Mészáros, István (1989): Mindszenty és Ortutay. Iskolatörténeti vázlat 1945–1948 (= Mindszenty und Ortutay. Eine Skizze zur Schulgeschichte 1945–1948). Budapest.
- Mészáros, István (1993): ... kimaradt tananyag ... Diktatura és az egyház 1945–1956. (= ... aus dem Lehrstoff ausgelassen ... Die Diktatur und die Kirche 1945–1956). Bd. 1. Budapest.
- Mindszenty, József (1974): Erinnerungen. Frankfurt–Berlin–Wien.
- Mócsy, Imre (o. J.): Beadványom (= Meine Eingabe). Wien.
- Molnár, Adrien/Tomka, Miklós (1989): Youth and Religion in Hungary. Religion in Communist Lands (17) 3. 209–229.
- Molnár, Balázs/Dombrádi, Krisztián (1999): Nem békét, hanem kardot hoztunk (= Nicht Friede, aber das Schwert haben wir gebracht). Napi Magyarország 21. 10. 1999. 4–6.
- Molnár, Éva (1999) (Hg.): Ungarn. Tausend Jahre Zeitgeschehen im Überblick. Tatsachen, Zahlen, Bilder. Budapest.





- Mona, Ilona (1997): Slachta Margit (= Margit Slachta). Budapest.
- Monostori, Katalin (2006): Hindu Vaisnava Egyház – egyház, szekta, denomináció vagy kultusz? (= Hindu Vaisnava Kirche – Kirche, Sekte, Denomination oder Kult?). Budapest. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Morel, Julius/András, Emmerich (1969): Bilanz des ungarischen Katholizismus. München.
- Münnich, Iván/Moksony, Ferenc (1994) (Hg.): Devianciák Magyarországon (= Devianzerscheinungen in Ungarn). Budapest.
- Nacke, Bernhard (1997) (Hg.): Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Würzburg.
- Nagy, Gergely (o.J.): Megtérés a pettendi pünkösdistá gyülekezetéhez (= Bekehrung in die Pfingst-Gemeinde von Pettend). Unveröffentlichte Fallstudie.
- Nagy, Péter Tibor (1994): Hittan-oktatás (= Religionsunterricht). *Educatio* (3) 1. 89–105.
- Némedi, Dénes (1985): A népi szociográfia 1930–1938 (= Die Volkssoziografie 1930–1938). Budapest.
- Németh, Sándor (1999): A kampány (= Die Kampagne). *Hetek* 9. Oktober 1999.
- Nemzetközi (2004): Nemzetközi Statisztikai Évkönyv 2004 (= Internationales Statistisches Jahrbuch). Budapest.
- Nemzetközi (2005): Nemzetközi Statisztikai Évkönyv 2005 (= Internationales Statistisches Jahrbuch). Budapest.
- Népszámlálás (2002a): Népszámlálás 2001. 4. Nemzetiségi kötődés. A nemzeti, etnikai kisebbségek adatai (= Volkszählung 2001. Bd. 4. Nationale Bindung. Die Daten der nationalen und ethnischen Minderheiten). Budapest.
- Népszámlálás (2002b): Népszámlálás 2001. 5. Vallás, felekezet (= Volkszählung 2001. Bd. 5. Religion, Konfession). Budapest.
- Népszámlálás (2004): Népszámlálás 2001. 26. A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint (= Volkszählung 2001. Bd. 26. Die Daten der Bevölkerung nach hervorgehobenen Religionen, Konfessionen). Budapest.
- Niebuhr, H. Richard (1929): *The Social Sources of Denominationalism*. New York.
- Nyisztor, Zoltán (1926): Szekták Magyarországon (= Sekten in Ungarn). Budapest.





- Nyisztor, Zoltán (1927a): Adventisták (= Adventisten). Budapest.
- Nyisztor, Zoltán (1927b): Baptisták (= Baptisten). Budapest.
- Nyisztor, Zoltán (1927c): Nazarénusok (= Nazarener). Budapest.
- Nyisztor, Zoltán (1928): Az üdvhadsereg (= Die Heilsarmee). Budapest.
- Orbán, József Gyula (1996): Friedensbewegung katholischer Priester in Ungarn 1950–1956. Budapest.
- Ország, Csilla (o. J.): Vallás piac és vallásszabadság (szakdolgozat) (= Der religiöse Markt und die Religionsfreiheit. Diplomarbeit) Diplomarbeit am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Szeged.
- Pach, Zsigmond Pál (1978) (Hg.): Magyarország története I–X (= Die Geschichte Ungarns). Budapest.
- Pál, József (1995): Békepapok (= Friedenspriester). Budapest.
- Pálos, Antal (1992) (Hg.): »Viharon és vészen át« Jezsuiták a szétszórásban (= »Durch Sturm und Not«. Jesuiten in der Zerstreung). Kecskemét.
- Péterfi, Rita/Szűcs, Hajnalka (o. J.): A beilleszkedés egyik lehetséges útja. Az uszakai cigányság találkozása a kereszténységgel (= Ein potenzieller Weg der sozialen Integration. Die Begegnung der Roma von Uszka mit dem Christentum). Unveröffentlichte Fallstudie.
- Phan, Peter (2003): Multiple religious belonging: opportunities and challenges for theology and church. Theological Studies (9).
- Pusztai, Gabriella (2004): Iskola és közösség. Felekezeti középiskolások az ezredfordulón (= Schule und Gemeinschaft. Oberschüler in konfessionellen Schulen an der Jahrtausendwende). Budapest.
- Rajki, Zoltán (2004): Megtérések Magyarországon a rendszerváltás után. (= Bekehrungen in Ungarn nach der Wende). Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Jahr 2004, eine Studie über 75 Bekehrungen.
- Rambo, L.R. (1987): Conversion. Artikel in: The Encyclopedia of Religion. Vol. 4. New York.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover–Bonn.
- Révay, Edit (1994): Dabas-Sári a sajtó tükrében (= Dabas-Sári im Spiegel der Presse). Vigilia (59) 7. 494–504.
- Richardson, James T. (1988): Money and Power in the New Religions. New York.





- Robbins, Thomas (1988): *Cults, Converts and Charisma*. Newbury Park.
- Rovó, Attila (2006): Csak az MSZP nem ártott nekünk (= Nur die Ungarische Sozialistische Partei hat uns nicht geschadet). *Magyar Hírlap* 29. März 2006.
- Schmidtchen, Gerhard (1973): *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*. Bern.
- Schmidtchen, Gerhard (1984): *Konfession – eine Nebensache?* Stuttgart.
- Shanks, Andrew (1995): *Civil Society. Civil Religion*. Oxford–Cambridge.
- Sipos, Levente/Tóth, Pál Péter (1997) (Hg.): *A népi mozgalom és a magyar társadalom* (= Die populistische Bewegung und die ungarische Gesellschaft). Budapest.
- Soderblom, Nathan (1979): *The living God: basal forms of personal religion*. New York.
- Sokol, Jan (2000): Widerstand: Zeugnis und Abkapselung. *Concilium* (36) 3. 265–271.
- Stark, Rodney/Iannaccone, Lawrence R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the »Secularization« of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3). 230–252.
- Stark, Werner (1969): *The Sociology of Religion*. II. *Sectarian Religion*. London.
- Stark, Rodney/Glock, Charles Y. (1968): *American piety: the nature of religious commitment*. Berkeley–Los Angeles.
- Stehle, Hansjakob (1993): *Geheimdiplomatie im Vatikan*. Zürich.
- Szabó, Csaba (2000) (Hg.): *Egyházügyi hangulat-jelentések 1951, 1953* (= Stimmungsmeldungen in kirchlicher Sache). Budapest.
- Szabó, Csaba (2001) (Hg.): *A Grösz-per előkészítése. 1951* (= Die Vorbereitung des Prozesses gegen Erzbischof Grösz). Budapest.
- Szabó, Ferenc (1995) (Hg.): *Üldözött jezsuiták vallomásai* (= Zeugnisse verfolgter Jesuiten). Kecskemét.
- Szabó, Zoltán (1937): *A tardi helyzet* (= Die Lage in Tard). Budapest.
- Szakolczay, Lajos (1989): *Páter Bulányi*. (= Pater Bulányi). Budapest.
- Szántó, Konrád (1991): *A meggyilkolt katolikus papok kálváriája* (= Der Kalvariengang der ermordeten katholischen Priester). Budapest.
- Szántó, Konrád (1992): *A kommunizmusnak sem sikerült. A magyar katolikus egyház története 1945–1991* (= Auch der Kommunismus hat es nicht geschafft. Geschichte der Katholischen Kirche Ungarns 1945–1991). Miskolc.





- Szeberényi, Lajos Zsigmond (1888): *Nazarénizmus (= Nazarenismus)*. Budapest–Nagybecskerek.
- Szegő, László (1983) (Hg.): *Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? (= Zigeuner. Wo kommen sie her? Wohin führt ihr Weg?)*. Budapest.
- Szemelvények (1999): *Szemelvények a Hit Gyülekezete történetéből (= Auslese aus der Geschichte der Hit-Gemeinde)*. Budapest.
- Szigeti, Jenő (1978): ... »Ti pedig mindnyájan testvérek vagytok« ... *A Krisztusban Hívó Nazarénus Gyülekezet Magyarországon (= ... »Und ihr seid alle Geschwister« ... An Christus Glaubende Gemeinde der Nazarener in Ungarn)*. Budapest.
- Szigeti, Jenő (1981): »És emlékezzél meg az útról ...« *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből (= »Und erinnere Dich des Weges ...« Studien über die Geschichte der Freikirchen in Ungarn)*. Budapest.
- Szigeti, Jenő (1987): *A kisebb magyarországi egyházak*. In: Lendvai, L. Ferenc (Hg.): *A magyar protestantizmus 1918–1948 (= Der ungarische Protestantismus 1918–1948)*. Budapest. 188–262.
- Szöllősi, Antal (1871): *A nazarénusokról (= Über die Nazarener)*. Debrecen.
- Szunyogh, Szabolcs (1997): *Világvallások Magyarországon (= Weltreligionen in Ungarn)*. Budapest.
- Tasi, István (o.J.): *Kereszténység és Krsna-tudat (= Christentum und Krishna-Glaube)*. Budapest.
- Tihanyi, Péter/Szula, László (2002): *Európa elrablása? (= Der Raub Europas?)*. Új Exodus (13) 1. 7.
- Tihanyi, Péter (2004): *Beszélgetés Kósáné Kovács Magda szocialista politikussal Veszélyben a laikus Európa (= Ein Gespräch mit der sozialistischen Politikerin Magda Kósáné Kovács. Das Laien-Europa ist in Gefahr)*. Hetek (8) 11.
- Tomka, Ferenc (2005b): *Halálra szántak, mégis élünk (= Wir wurden dem Tod geweiht und leben trotzdem!)*. Budapest.
- Tomka, Miklós (1978): *The Religious – Non-Religious Dichotomy as A Social Problem. The Annual Review of the Social Sciences of Religion* (3). 105–137.
- Tomka, Miklós (1983): *Jugend in Ungarn. Europäische Rundschau* (11) 4. 135–142.
- Tomka, Miklós (1991a): *Secularization or anomy? Social Compass* (38) 1. 93–102.





- Tomka, Miklós (1991b): Magyar katolicizmus 1991 (= Katholizismus in Ungarn 1991) Budapest.
- Tomka, Miklós (1992): Vallás és iskola (= Religion und Schule). *Educatio* (1) 1. 13–25.
- Tomka, Miklós (1994): A katolikus egyház a pluralista társadalomban. /Dabas-Sári tanulságai/ (= Die katholische Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. /Die Lehren aus Dabas-Sári/). *Vigilia* (59) 7. 482–493.
- Tomka, Miklós (1996a): Changes in the Structure of Denominations in East and Central Europe. *Review of Sociology* 1996. 88–103.
- Tomka, Miklós (1996b): Társadalmi elvárások és nyomások az iskolarendszer decentralizálásával kapcsolatban (= Gesellschaftliche Erwartungen und Druck die Dezentralisierung des Schulsystems betreffend). *Magyar Tudomány* (41) 11. 1363–1371.
- Tomka, Miklós: Katolikusok a magyar társadalomban (= Katholiken in der ungarischen Gesellschaft). In: Horányi (1997). 115–148.
- Tomka, Miklós (1997): Riconciliazione e futuro della chiesa locale. *Ungheria, il caso Bulanyi: un bilancio. Il Regno* 602–604.
- Tomka, Miklós (1998a): A vallásosság mérése (= Die Messung der Religiosität). In: Máté-Tóth, András/Jahn, Mária (Hg.): *Studia Religiosa*. Szeged. 18–31.
- Tomka, Miklós (1998b): Egy új társadalmi-politikai szereplő. Vallás és egyház a rendszerváltozás folyamatában (= Eine neue Gestalt in Gesellschaft und Politik. Religion und Kirchen im Prozess der Systemwende). *Társadalmi Szemle* (53). 8–9. 19–34.
- Tomka, Miklós (1998c): Religionsunterricht in Ungarn: Geschichte, Kontroversen, gegenwärtige Situation. *Ost-West Informationsdienst* 197. 36–43.
- Tomka, Miklós (2000): Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa *Concilium* (36) 3. 311–322.
- Tomka, Miklós (2002): Kirchenalltag zwischen Friedenspriester und Märtyrer. *Ostkirchenkunde* (51) 1. 52–58.
- Tomka, Miklós (2005a): Church, State and Society in Eastern Europe. Washington.
- Topolánszky, Ákos (1991a): Egyház vagy/és szekta. – Beszélgetés Bereczky Sándorral (= Kirche oder/und Sekte. – Ein Gespräch mit Sándor Bereczky). *Egyház és Világ* (2) 18. 18–22.





Topolánszky, Ákos (1991b): »... minden istentiszteletünkkel bűncselekményt követünk el ...« Interjú Németh Sándorral a HIT gyülekezete vezető lelkipásztorával (= »... mit jedem Gottesdienst haben wir eine Straftat begangen ...« Interview mit Sándor Németh, mit dem leitenden Pastor der HIT Gemeinde). *Egyház és Világ* (2) 21. 15–18.

Topolánszky, Ákos (1991c): »... nagy hangsúlyt fektetünk arra, hogy az emberek áldás alá kerüljenek ...« Interjú Németh Sándorral a HIT gyülekezete vezető lelkipásztorával (= »... wir legen großes Gewicht darauf, dass die Menschen unter Gottes Segen geraten sollen ...« Interview mit Sándor Németh, mit dem leitenden Pastor der HIT Gemeinde). *Egyház és Világ* (2) 22–23. 17–21.

Török, József (1990): *Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon* (= *Religiöse und Ritterorden in Ungarn*). Budapest.

Török, Péter (2000): *A magyarországi bejegyzett kisegyházak tagságának alakulása 1990 és 1997 között* (= *Die Entwicklung der Mitgliederzahl der in Ungarn registrierten Kleinkirchen zwischen den Jahren 1990 und 1997*). *Távlatok* 48. 290–300.

Török, Péter (2004): *Magyarországi vallási kalauz 2004* (= *Religionsführer für Ungarn 2004*). Budapest.

Történeti (1992): *Történeti statisztikai idősorok 1867–1992* (= *Historisch-statistische Zeitreihen 1867–1992*). Budapest.

Troeltsch, Ernst (1923): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen.

Turányi, László (1988) (Hg): *Magyar katolikus almanach II. A magyar katolikus egyház élete 1945–1985* (= *Ungarischer katholischer Almanach II. Das Leben der katholischen Kirche Ungarns von 1945–1985*). Budapest. 555–559.

Utasi, Ágnes/Mészáros, Ágnes (1991): *Cigány lét* (= *Zigeunerexistenz*). Budapest.

Útmutató (2005): *Útmutató a 2004. évről szóló adóbevalláshoz* (= *Handreichung für die Steuererklärung für das Jahr 2004*). Budapest.

Útmutató (2006): *Útmutató a 2005. évről szóló adóbevalláshoz* (= *Handreichung für die Steuererklärung für das Jahr 2005*). Budapest.

Valuch, Tibor (2001): *Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében* (= *Die Sozialgeschichte Ungarns in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*). Budapest.





- Valuch, Tibor (2004) (Hg.): Magyar társadalomtörténeti olvasókönyv 1944-től napjainkig (= Lesebuch der ungarischen Sozialgeschichte von 1944 an bis in unsere Tage). Budapest.
- Varga, Károly (1998): A vallásos választó (= Der religiöse Wähler). Távlatok 1. 113–122.
- Vásárhelyi, Mária (1995): Rendszerváltás alulnézetben (= Systemwandel von unten gesehen). Budapest.
- Vass, Vince (1926): Baptisták, nazarénusok, metodisták, adventisták, üdvhadserég, nemzetközi bibliakutatók (= Baptisten, Nazarener, Adventisten, Heilsarmee, Internationale Bibelforscher). Budapest.
- Vingender, István (2001): Social Problems in Hungary. New Medicine – Pediatrics (4) 1.
- Wallis, Roy (1984): The Elementary Forms of the New Religious Life. London.
- Weber, Max (1922): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen.
- Weber, Max (1968–1972): Die protestantische Ethik I–II. Hamburg–Tübingen.
- Weininger, Gabriella (1991): A Magyarországi Krisna-Tudatú Hívők Közösége (= Gemeinschaft der Gläubigen des Krishna-Bewusstseins in Ungarn). In: Gesztelyi Tamás (Hg.): Egyházak és vallások a mai Magyarországon (= Kirchen und Religionen im Ungarn der Gegenwart). Budapest. 160–168.
- Wildmann-Minorits, János (1989): Verrast en radeloos? De katholieke kerk in Hongarije. In: Arends, Cor/van Dartel, Geert (Hg.): Katholieken in Oosteuropa. Kampen. 38–61.
- Wilson, Bryan (1993): Historical Lessons in the Study of Sects and Cults. In: Bromley, David G./Hadden, Jeffrey (Hg.) Religion and the Social Order. Vol. 3A. The Handbook on Cults and Sects in America. Greenwich CT & London. 53–73.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (1998): Religiöse Konversion. Konstanz.
- World (o. J.): World Health Organization. <http://www.who.int/en>.
- Yinger, J. Milton (1957): Religion, Society and the Individual. New York.
- Young, Lawrence A. (1997) (Hg.): Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment. New York.
- Zoványi, Jenő (1921): A reformáció Magyarországon 1565-ig (= Die Reformation in Ungarn bis 1565). Budapest.



- Zulehner, Paul M./Denz, Hermann (1993): Wie Europa lebt und glaubt. Bd. 1–2. Düsseldorf–Wien.
- Zulehner, Paul M. (1994) (Hg.): Kirche im Übergang in freiheitliche Gesellschaften. Wien.

