



VERLAG
HERDER-INSTITUT

STUDIEN
zur Ostmitteleuropaforschung

50

Matthäus Wehowski

Deutsche Katholiken zwischen Kreuz und Fahne

Konfessionelle Mobilisierung und nationale
Aushandlungsprozesse in Slawonien und Ost-Oberschlesien
(1922–1926)

Matthäus Wehowski, Deutsche Katholiken zwischen Kreuz und Fahne.
Konfessionelle Mobilisierung und nationale
Aushandlungsprozesse in Slawonien und
Ost-Oberschlesien (1922-1926)

STUDIEN zur Ostmitteleuropaforschung

Herausgegeben vom
Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung -
Institut der Leibniz-Gemeinschaft

50

Matthäus Wehowski

Deutsche Katholiken zwischen Kreuz und Fahne

Konfessionelle Mobilisierung und nationale Aushandlungsprozesse
in Slawonien und Ost-Oberschlesien (1922–1926)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Diese Publikation wurde einem anonymisierten Peer-Review-Verfahren unterzogen.
This publication has undergone the process of anonymous, international peer review.

© 2020 by Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung -
Institut der Leibniz-Gemeinschaft, 35037 Marburg, Gisonenweg 5-7
Printed in Germany

Finanziert mit Mitteln des Herder-Instituts für historische Ostmitteleuropaforschung, gefördert durch
die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien sowie durch das Hessische Ministerium für
Wissenschaft und Kunst

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung -
Institut der Leibniz-Gemeinschaft, 35037 Marburg

Druck und Verarbeitung: Customized Business Services GmbH im Auftrag der KNV Zeitfracht GmbH,
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt

Umschlagbilder: links: Festprozession zum Eucharistischen Kongress in Osijek, 17. August 1924;
rechts: Festliches Glaubensbekenntnis, Pukovnijski Vrt in Osijek, 17. August 1924;
Quelle: Nadbiskupijski arhiv Đakovo [Erzdiözesanarchiv Đakovo], Euhar. Kongres u
Osjeku, Foto-Album

ISBN 978-3-87969-457-0



Inhalt

Vorwort	VII
1 Einleitung	1
1.1 Nation und Religion in der historischen Entwicklung	5
1.2 Fragestellung: Konfessionalisierung und Minderheiten	10
1.3 Untersuchungszeitraum.....	11
1.4 Zugänge und Methoden: Vergleich, Konfessionalisierung und Praktiken	12
1.5 Quellen und Aufbau der Arbeit	18
2 Kurze Beschreibung der beiden Untersuchungsregionen	21
2.1 Slawonien: Multiethnisches Grenzgebiet im historischen Wandel	21
2.2 Ost-Oberschlesien: Industriegebiet ländlicher Prägung.....	25
2.3 Slawonien und Ost-Oberschlesien als national indifferente Peripherien?.....	31
3 Lokale Praktiken: Disziplinierung und Mobilisierung der Gläubigen	33
3.1 Slawonien: Wiederaufbau des lokalen Katholizismus	34
3.1.1 Erneuerung lokaler Festlichkeiten und Mobilisierung der Gläubigen	35
3.1.2 Die wichtigsten Akteure in Slawonien	36
3.1.3 Die Bedeutung der lokalen Vereine, der Jugendarbeit und des Kulturbundes	46
3.2 Ost-Oberschlesien: Kooperation und Konflikte beim Aufbau der neuen Kirchenstrukturen	56
3.2.1 Die wichtigsten Akteure: Der apostolische Administrator Hlond, lokale Priester, deutsche Vereine.....	57
3.2.2 „Normalisierung“ unter dem Vorzeichen nationaler Gegensätze? Jugendarbeit und Marienkult	61
3.3 Vergleichendes Fazit: Bedeutung der Vereinsstruktur für die lokale Mobilisierung der Gläubigen	74
4 Überregionale Praktiken: Der Kampf um den urbanen Raum	77
4.1 Die Eucharistischen Kongresse in Slawonien: Erfolgreiche Konstruktion konfessioneller Zugehörigkeit?.....	78
4.1.1 Der Eucharistische Kongress in Zagreb (August 1923): Generalprobe katholischer Mobilisierung	79
4.1.2 Der Eucharistische Kongress in Osijek (August 1924). Bühne deutscher Katholiken.....	83
4.1.3 Die kroatische Perspektive auf den Eucharistischen Kongress in Osijek	100

4.2	Die ost-oberschlesischen Katholikentage: Wiederherstellung des katholischen Milieus oder neue Segregation?	104
4.2.1	Die Idee der Katholikentage, ihre Entwicklung und Funktion	104
4.2.2	Erster und zweiter Katholikentag (September 1922 und 1923): Grenzen der Mobilisierung	106
4.2.3	Der dritte Katholikentag (September 1924): Manifest des gemeinsamen Katholizismus und Manifestation nationaler Unterschiede?	116
4.3	Vergleichendes Fazit: Erfolge urbaner Mobilisierung und ungelöste nationale Konflikte	130
5	Internationale Praktiken: Auf der Weltbühne des Katholizismus	133
5.1	Die Pilgerfahrten aus dem Königreich SHS: Die unsichtbare Minderheit?	134
5.1.1	Romfahrt (Mai 1925): Präsentation des kroatischen Nationalismus und Sichtbarkeit der Minderheiten	136
5.1.2	Romfahrt der Orao-Jugend und der ungarischen Katholiken	142
5.2	Die schlesischen Wallfahrten nach Rom 1925	146
5.2.1	Erste Schlesische Romfahrt: Triumphzug der neuen Kirchenprovinz	147
5.2.2	Zweite Schlesische Romfahrt: (deutsch-)katholische Mobilisierung und der Konflikt um die mediale Deutung	158
5.3	Vergleichendes Fazit: Konfessionelle Jubel- oder nationale Trauermärsche?	168
6	Zusammenfassung und Ausblick	171
7	Abstract	179
8	Abkürzungsverzeichnis	183
9	Quellen und Literaturverzeichnis	185
9.1	Archivmaterialien	185
9.2	Zeitungsquellen	185
9.3	Edierte und gedruckte Quellen	186
9.4	Heimatbücher	187
9.5	Sekundärliteratur	187
10	Register	197
10.1	Ortsregister	197
10.2	Personenregister	199

Vorwort

Ziel dieser Arbeit ist es, zwei unterschiedliche Regionen des östlichen Europas miteinander zu vergleichen und damit die Geschichte der deutschen Minderheit aus einer ungewohnten Perspektive zu betrachten. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Studie über das Verhältnis der Minderheit zu ihren Nachbarn, sondern beinhaltet Aspekte der Religions-, Kultur- und Mediengeschichte. Die Arbeit entstand im Rahmen des durch die Stiftungsinitiative der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien (BKM) geförderten Projekts „Kultur und Geschichte des östlichen Europa im 19. und 20. Jahrhundert mit dem Schwerpunkt interethnische Beziehungen unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Minderheiten in Südosteuropa“.

Die Idee zu dem Projekt ergab sich aus zahlreichen Gesprächen, Kolloquien und Vorträgen am Tübinger Institut für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde, dem Institut für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde (IDGL) und dem Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (LUI). Ein besonders herzlicher Dank gilt den beiden Betreuern: Prof. Dr. Carl Bethke und Prof. Dr. Klaus Gestwa, die mich von Beginn an bei der Ausarbeitung des Konzeptes, der Suche nach Quellen und während des Arbeitsprozesses begleitet haben. Dabei erhielt ich die Freiheit, meine Ideen zu verwirklichen, und gleichzeitig wertvolle Unterstützung bei der Ausarbeitung des Textes. Beide haben sich stets Zeit genommen, um die Arbeit ausführlich zu besprechen und konstruktiv zu begutachten. Ein Privileg, das sicher nicht jedem Doktoranden zuteil wird!

Danken möchte ich ebenfalls Prof. Dr. Reinhard Johler und Prof. Dr. Monique Scheer vom LUI, die auch für mich als Historiker stets ein offenes Ohr hatten. In den alljährlichen Doktorandenwochenenden im Kloster Inzigkofen konnte ich während der gesamten Projektlaufzeit meine Arbeit den Promovierenden des Instituts präsentieren und darüber diskutieren. Ein herzlicher Dank gebührt auch dem Team des IDGL: Dr. habil. Matthias Beer, Dr. Karl-Peter Krauss, Prof. Dr. Marta-Fata, Heike Bauer, Beate Kreuzmann, Susanne Munz, Dr. Olivia Spiridon und Renate Orendi. In den drei Jahren der Projektlaufzeit und darüber hinaus konnte ich mich stets auf die freundliche Unterstützung des Instituts verlassen. Der Zugang zur Bibliothek, der großzügige Arbeitsplatz und die große Hilfsbereitschaft aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben mir sehr dabei geholfen, die Arbeit fertigzustellen. Dankbar bin ich auch Dr. Anna-Maria Lukić. Ohne ihre Hilfe wären mir viele Quellen aus dem Diözesanarchiv in Đakovo nicht zugänglich gewesen. Unterstützung erhielt ich auch vom freundlichen Team der National- und Universitätsbibliothek in Zagreb. Für den Zugang zur kroatischen Spra-

che danke ich außerdem Dr. Davor Beganović, der den Unterricht nicht nur lehrreich, sondern auch unterhaltsam gestaltete.

Dankbar bin ich allen Helfer*innen, Leser*innen und Lektor*innen meiner Arbeit. Allen voran Dr. Frank Bauer, der mir sehr bei der Strukturierung der Kapitel und der Lesbarkeit des Textes geholfen hat. Daneben danke ich auch Dr. Timm Schönfelder, Klara Mihelić, David Vlahek, Dr. Daniela Simon, Mate Eichenseher und Nicole Jundt für die Unterstützung während der Projektzeit. Wichtig war auch immer die Rücken- deckung meiner Familie: Ich danke deswegen auch meiner Frau, meinen Eltern, meiner Schwester und meinem Großvater für ihre Geduld und den Rückhalt. Zuletzt möchte ich auch noch dem Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung – Institut der Leibniz-Gemeinschaft für die Aufnahme der Arbeit in seine Reihe *Studien zur Ost- mitteleuropaforschung* danken, besonders PD Dr. Heidi-Hein Kircher, Ruth Steinebach und Dr. Norbert Kersken. Dr. Wiebke Rohrer hat die Arbeit zudem gründlich lektoriert und mir bei der Anpassung der Fußnoten geholfen.

Gewidmet ist die Arbeit meiner Großmutter, Maria Wehowska.

Rottenburg am Neckar, 21. September 2020

Matthäus Wehowski

1 Einleitung

„Kroaten, Deutsche, Ungarn und alle anderen [...] lasst uns zeigen, dass wir ein Herz und eine Seele während der gemeinsamen Gebete sind.“¹

Flugblatt zum Eucharistischen Kongress in Osijek, Slawonien (21. Mai 1925)

„Wenn sie erst gelernt haben werden, gemeinschaftlich zu reisen und zu beten, dann wird der erste Schritt getan sein, um sich gegenseitig zu verstehen und zu vertragen.“²

Eduard Pant, Vorsitzender des Vereins deutscher Katholiken in Polen (8. August 1925)

Zeichen und Praktiken der römisch-katholischen Konfession sind bis heute präsent, obwohl Anhänger der „Säkularisierungstheorie“³ spätestens seit den 1970er Jahren einen Bedeutungsverlust religiöser Ordnungsvorstellungen verkündeten. Zwar gingen die Zahl der Gottesdienstbesucher und die konfessionelle Bindung in den letzten 50 Jahren in den meisten Regionen Europas zurück⁴; die mediale und gesellschaftliche Auseinandersetzung über Religion und Konfession hat jedoch nicht nachgelassen. Soziologen wie Oliver Pollack stellten in vielen Bereichen der Gesellschaft sogar eine „Rückkehr des Religiösen“⁵ im 21. Jahrhundert fest. Religion war und ist ein wesentliches Instrument der Herstellung von Gemeinschaft, der Definition des „Eigenen“ und der Abgrenzung vom „Fremden“.⁶

In vielen ost(mittel)europäischen Staaten vermischt sich heutzutage die religiöse und nationale Symbolik und dient als Werkzeug politischer Mobilisierung und der Herstellung von Gemeinschaft. Der Religionssoziologe Steven Bruce spricht in diesem Kontext von Religion als Teil einer *cultural defense*, die eine Gemeinschaft und Gruppenidentität gegenüber einer als bedrohlich wahrgenommenen Außenwelt erzeugt.⁷ So fand im November 2016 im Sanktuarium der Barmherzigkeit Gottes im Krakauer Stadtteil Łagiewniki die feierliche Krönung von Jesus Christus zum König Polens statt. Anwesend waren Staatspräsident Andrzej Duda, zahlreiche Abgeordnete der national-

¹ Flugblatt: Katholiken! / Katolici!, in: NaD, Euhar. kongres u Osijeku, Sign. 333/24, 21.05.1925.

² Römische Hoffnungen, in: Oberschlesischer Kurier (OK), Nr. 179 vom 08.08.1925.

³ Zur Definition und Diskussion des Begriffs siehe POLLACK, Säkularisierungstheorie.

⁴ Ausführliche Statistiken und Daten siehe bei POLLACK, Rückkehr des Religiösen?, S. 250–260.

⁵ Vgl. ebenda.

⁶ In der Sozialpsychologie geht man davon aus, dass die Identität von Gruppen nur durch Abgrenzung gegenüber anderen entstehen kann. Siehe dazu SUPPAN, S. 9–19.

⁷ Vgl. POLLACK, Säkularisierungstheorie, S. 24.

konservativen Regierungspartei „Recht und Gerechtigkeit“ (Prawo i Sprawiedliwość, PiS) und 6000 weitere Gäste. Die Krönungsfeier bezieht sich auf eine Tradition, die eng mit der staatlichen Unabhängigkeit Polens verbunden ist und auf die Krankenschwester und Mystikerin Rozalia Celakówna zurückgeht. Sie behauptete im Jahr 1925, dass ihr Jesus als König Polens erschienen sei, und verkündete, den jungen Staat vor Bedrohungen von außen zu retten. Celakównas Vision rief in einer Zeit innerer und äußerer Krisen der polnischen Republik zu nationaler Einheit auf. Heute dienen vermeintliche Bedrohungen (etwa durch „den Islam“ oder durch die LGTB-Bewegung) zur Aktualisierung derartig national-religiöser Narrative.⁸ Im aktuellen medialen Diskurs in Deutschland wird der Zusammenhang zwischen der katholischen Kirche und der nationalen Identität der Polen immer wieder hervorgehoben: „Fromm und patriotisch“ lautete etwa der Titel einer Wissenssendung im Südwestrundfunk über den polnischen Katholizismus.⁹

Parallel zu Polen bestimmt auch im heutigen Kroatien die Vermischung des Heiligen und Nationalen viele öffentliche religiöse Praktiken.¹⁰ So gebrauchten kroatische Nationalisten diese in Jasenovac zum Gedenken an die gefallenen Kämpfer während des Jugoslawienkriegs. Sie marschierten etwa mit kroatischen Fahnen vor einem mit einem kroatisch-nationalen Muster verzierten Kreuz auf.¹¹ Dies ist eine Anspielung auf die rechtsextremen Ustaše, die während ihrer Herrschaft (1941–1945) kirchliche und nationale Symbolik vermischten. Kroatische Nationalisten versuchen mit dieser Praktik die Erinnerung an Jasenovac zu überschreiben, wo während des Zweiten Weltkriegs ein Konzentrationslager mit fast 100 000 serbischen und jüdischen Opfern eingerichtet war.¹² Noch heute ist die Diskussion um die Rolle der Kirche und ihrer Symbolik während der Ustaša-Diktatur ein kontroverses und stark emotionalisierendes Thema zwischen Kroaten und ihren serbischen Nachbarn.¹³ Die Verbindung der römisch-katholischen Konfession mit der Einheit der Nation hat nach der Unabhängigkeit Kroatiens in den 1990er Jahren wieder an Bedeutung gewonnen. Ähnlich wie in Polen verstärkten sich national-religiöse Ideen nach dem Untergang des kommunistischen Systems.¹⁴ Der kroatische Historiker Tvrtko Jakovina fasste diesen Trend folgendermaßen zusammen:

„Als die neue Nation nach dem Krieg ihre Unverwechselbarkeit zeigen wollte, war die Kirche zur Stelle. Mit Glauben, mit Nächsten- oder gar Friedensliebe hatte die Funktion [der

⁸ Vgl. Jezus Chrystus „Królem Polski“ [Jesus Christus „König Polens“], in: Gazeta Wyborcza vom 19.11.2016.

⁹ Fromm und patriotisch. Die katholische Kirche in Polen, in: URL <https://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/fromm-und-patriotisch/-/id=660374/did=16479990/nid=660374/muc043/index.html> (23.03.2020).

¹⁰ Eine ausführliche Diskussion zum Begriff der sozialen Praktiken findet sich etwa bei RECKWITZ, S. 282–301.

¹¹ Bei dem Muster handelt es sich um ein Flechtmuster, den „Hrvatski pleter“. Dieser orientierte sich an mittelalterlichen Darstellungen, die besonders während der Herrschaft der Ustaše gefördert wurden. In den 1990er Jahren kam es erneut zu einer umfassenden „Renaissance“ derartiger Nationalsymbole. Sie dienten einer verstärkten Abgrenzung gegenüber den Serben. Vgl. SHYAMAL, S. 115–127.

¹² Angela i ponavljači istorije [Engel und Verstärker der Geschichte], in: URL <http://www.tacno.net/svijet/kur-spahic-angela-i-ponavljac-i-istorije/>> (23.03.2020).

¹³ Vgl. Ein Freispruch entzweit Serben und Kroatien, in: URL <https://www.nzz.ch/international/europa/kardinal-stepinac-ein-posthumer-freispruch-entzweit-serben-und-kroatien-ld.108374> (15.07.2020).

¹⁴ Vgl. Für Gott und Kroatien, in: URL https://www.deutschlandfunk.de/die-katholische-kirche-fuer-gott-und-kroatien.922.de.html?dram:article_id=415814 (16.09.2020)

Kirche als Institution – MWJ nichts zu tun; allein um die Identität ging es. Ein Kroatie ist katholisch; wer es nicht ist, gehört nicht dazu.“¹⁵

Diese Beispiele zeigen, wie präsent und konfliktbeladen das Religiöse in der Sphäre des Politisch-Nationalen in Europa noch immer ist. In der aktuellen historischen Forschung zu Ost- und Südosteuropa weisen viele Publikationen darauf hin, dass der „Klerus maßgeblich zur Entstehung von Nationalbewegungen beigetragen hat“¹⁶, indem er die Rolle der weithin fehlenden bürgerlichen Akteure übernahm. Diese Einschätzungen sind zwar grundsätzlich nicht falsch, sie unterschlagen allerdings die komplexe Rolle religiöser Praktiken¹⁷ beim Aushandlungsprozess von Zugehörigkeit. Religion war einerseits wesentlicher Faktor des Nationalismus, konnte jedoch ebenfalls Raum für eine übernationale Kooperation bieten. Minderheiten, die sich aus der nationalen Perspektive in der Rolle des „Anderen“ wiederfanden, ermöglichte die Religion Anschluss an die Mehrheit. Allerdings brachen zwischen Mehrheit und Minderheit häufig Kämpfe um die (Um-)Deutung religiöser Symbole aus, wenn die politische und gesellschaftliche Teilhabe in anderen Bereichen scheiterte.

Die Bedeutung von Konfessionalität als Faktor für die Zugehörigkeit nationaler Minderheiten steht in jüngster Zeit vermehrt im Fokus der historischen Forschung. Noch bis in die 1990er Jahre waren Religion und Konfession in der Zeitgeschichte eher vernachlässigte Themen, mit denen sich allenfalls einzelne hochspezialisierte Kirchenhistoriker befassten. Die vorherrschende „Säkularisierungstheorie“ bestimmte lange den wissenschaftlichen Diskurs und ließ die Forschung zur gesellschaftlichen sowie politischen Rolle der Religion ins Abseits geraten.¹⁸ In besonderem Maß galt dies für Osteuropa. Eine Reihe von Ereignissen nach 1989 führte zur Wiederentdeckung des Religiösen in der Historiografie: Forscher arbeiteten die Sprengkraft religiöser Vorstellungen für die marxistisch-leninistische Ideologie in einigen Staaten des Ostblocks heraus¹⁹: Selbst in der weitgehend „entkirchlichten“ DDR etablierten sich Gotteshäuser als Rückzugsraum für die Opposition. Trotz des verordneten Atheismus und des Versprechens einer „irdischen Utopie“ gelang es den kommunistischen Parteien nicht, die Kirchen als gesellschaftlichen und politischen Faktor komplett auszuschalten. In Ländern wie Polen, in denen die Bevölkerung stark konfessionell gebunden war, verteidigte die Kirche trotz aller Diskriminierungsmaßnahmen sogar ihre dominante Rolle in der Gesellschaft.²⁰ Die Ernennung des Krakauer Bischofs Karol Wojtyła zum Papst im Jahr 1978 steigerte schließlich noch einmal die Wirkung und den Einfluss des Katholizismus im Land.²¹ Der Schwerpunkt der Forschung lag dabei meist auf der Bedeutung

¹⁵ Kroatiens unbewältigte Vergangenheit, in: URL http://www.deutschlandfunk.de/jugoslawienkrieg-kroatiens-unbewaeltigte-vergangenheit.724.de.html?dram:article_id=408914> (23.03.2020).

¹⁶ JAKIR/TROGLIĆ, S. 7.

¹⁷ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Begriff und dessen Definition für die Arbeit findet in Abschnitt 1.3 statt.

¹⁸ POLLACK, Säkularisierungstheorie.

¹⁹ Vgl. BREMER/WASMUTH, S. 7–27.

²⁰ Nach anfänglicher Verfolgung erarbeitete sich die Kirche einen *modus vivendi* mit der Partei. Zur Rolle der Kirche in Polen vgl. BINGEN, S. 101–106.

²¹ Vgl. BREMER, S. 1–7.

von Religion und Konfession als Werkzeug der Legitimation oder Delegitimation von Staaten.

Den Fokus auf die religiösen und nationalen Minderheiten in Ostmitteleuropa schärften besonders Historiker der Frühen Neuzeit wie Stefan Rohdewald, Joachim Bahlcke oder Thomas Wunsch. Ein von ihnen herausgegebener, epochen- und regionenübergreifender Sammelband thematisiert das Spannungsfeld religiöser Konflikte und religiöser Toleranz am Beispiel regionaler „Erinnerungsorte“. Der Band nimmt Städte, Personen oder Heiligtümer und deren Deutung durch verschiedene nationale, politische oder konfessionelle Gruppen in den Blick.²² Die aktuelle polnische Historiografie beschäftigt sich in diesem Kontext häufig mit den Spannungen zwischen der römisch-katholischen Mehrheit und der jüdischen Minderheit nach der Wiederherstellung polnischer Staatlichkeit. Grzegorz Krzywiec befasste sich etwa mit der Instrumentalisierung religiöser Minderheiten als „Fremde“ durch Akteure der polnischen Politik nach 1918. Er untersuchte die antijüdischen Narrative für die politische Mobilisierung der römisch-katholischen Bevölkerungsmehrheit durch die Nationaldemokraten Roman Dmowskis.²³ Die aktuelle Religionssoziologie in Polen geht vermehrt auf den Vergleich religiöser Erfahrungen mit denen in anderen Ländern ein. Ein u. a. von Elżbieta Firlit herausgegebener Band beleuchtet verschiedene Aspekte der Religiosität in Deutschland und Polen. Entscheidend für die soziologische Analyse sind die jüngsten historischen Erfahrungen, etwa bei der Rolle der Kirchen in der Überwindung des kommunistischen Systems.²⁴

Zur Rückkehr der Religions- und Kirchengeschichte in den Forschungsdiskurs zu Südosteuropa trugen ganz wesentlich die konfessionell und religiös aufgeladenen Auseinandersetzungen bei, die während des Zerfalls Jugoslawiens zu beobachten waren. Nach dem Tod Titos im Jahr 1980 brachen bestehende und bis dahin unterdrückte (national-)religiöse Gegensätze aus; dies mündete in mehreren Kriegen und Massakern. Als Experte für die Religionsgeschichte Südosteuropas verweist Klaus Buchenau auf die europäische Dimension von derartigen Konflikten, in denen die Religion als Brandbeschleuniger bestehender politischer, nationaler oder wirtschaftlicher Gegensätze diente. Er sieht die Zerfallskriege Jugoslawiens dementsprechend nicht als „balkanische“ Besonderheit, sondern betrachtet sie in der Kontinuität europäischer Geschichte.²⁵ Diese Beispiele machen jedoch deutlich, dass Religion in der historischen Forschung zu Ost- und Südosteuropa häufig unter dem Gesichtspunkt ihrer Rolle für die Formierung des Nationalen betrachtet wurde. Die vielfältige und eigenständige Wirkung von Konfessionalität verlässt erst in der jüngsten Forschung den toten Winkel.

²² Vgl. BÄHLCKE/ROHDEWALD.

²³ Vgl. KRZYWIEC, S. 22–52.

²⁴ FIRLIT/HAINZ.

²⁵ Vgl. BUCHENAU, S. 8 ff.

1.1 Nation und Religion in der historischen Entwicklung

Bereits die im 19. Jahrhundert aufkommende Idee vom Nationalstaat bezog sich bei dessen Konstruktion nicht nur auf Sprache und gemeinsame Herkunftsmythen, sondern auch auf die Religion.²⁶ Nationale Akteure bedienten sich am bestehenden Symbolvorrat der Kirchen und nutzten diesen als „Steinbruch“²⁷ für die Konstruktion ihrer neuen nationalen Symbole. Sie versuchten zudem das Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Loyalität konfessioneller Gruppen auf das neue Staatsmodell zu übertragen. Der Nationalstaat erhielt deshalb Zuschreibungen, die bis dahin der Religion vorbehalten waren: Es gab Märtyrer, die sich für seine Sache opferten, einen eigenen Heiligenkult und weitere sakrale Elemente. Die Unsterblichkeit Gottes deuteten die nationalen Aktivisten zur „Unsterblichkeit der Nation“ um und übertrugen die metaphysisch-theologischen Elemente des Glaubens auf den Staat. Der französische Historiker Marc Bloch sprach in diesem Zusammenhang vom „Sakraltransfer“, der den Kult um die Nation zu einer Art von „Diesseitsreligion“ verwandelte.²⁸ Diese symbolische Überhöhung diente in erster Linie pragmatischen politischen Zwecken. Die emotionale Bindung der Gläubigen an ihre Religion sollte als Vorbild für die Verankerung zwischen „Staat und Volk“ im neuen Nationalstaat dienen. Besonders bei der Neudefinition der europäischen (National-)Staaten waren religiöse Symbole ein zentrales Werkzeug der Legitimation. Im 1871 gegründeten Deutschen Kaiserreich war die evangelisch-lutherische Tradition ein wichtiges Bindemittel der neuen Nation. Die kaiserliche Regierung und die protestantischen Eliten des neuen Reiches mischten religiöse und nationalhistorische Symbole miteinander, um ihre Herrschaft zu legitimieren und den neuen Staat von seinen Nachbarn klar abzugrenzen. Die Völkerschlacht bei Leipzig (1813) diente fortan als Symbol eines evangelischen Sieges gegen das katholische Frankreich, und das 1875 eingeweihte antirömische Hermannsdenkmal war als Monument gegen den Katholizismus und den Papst gedacht.²⁹ Der Kulturkampf gegen die katholische Minderheit setzte gleichzeitig mit voller Härte ein (mit enormem Einfluss auf die Untersuchungsregion Oberschlesien). Historiker wie Heinrich von Treitschke deuteten die protestantische Konfession und ihre Praktiken als Wiederkehr eines durch das Mittelalter von der römisch-katholischen Welt abgespaltenen „Germanentums“. Für ihn war Luther nicht nur ein Kirchenreformer, sondern der Schöpfer einer „deutsch-christlichen Symbiose“.³⁰

Ähnliche Prozesse fanden auch in den Nachbarländern statt. Die Überhöhung des Nationalen in den Bereich des „Heiligen“ gehörte damit zu den Grundbausteinen des *nation building* des 19. Jahrhunderts in Deutschland und Europa.³¹ Kulturkämpfe gegen konfessionelle und religiöse Minderheiten fanden auf die eine oder andere Weise in den meisten entstehenden Nationalstaaten des späten 19. Jahrhunderts statt. Die Macht der international ausgerichteten Kirchen sollte zugunsten einer national agierenden Glaubensgemeinschaft gebrochen werden. Selbst katholische Staaten wie Frankreich

²⁶ SUPPAN, S. 9–19.

²⁷ ESSBACH, Religionssoziologie, S. 532.

²⁸ Vgl. ebenda, S. 507–513.

²⁹ Vgl. BURLEIGH, S. 407–411.

³⁰ LEHMANN, „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“, S. 91–103.

³¹ Siehe u. a. HAUPT/LANGEWIESCHE.

versuchten, die sog. ultramontane³², papsttreue Linie der römisch-katholischen Kirche zu bekämpfen und die Deutungshoheit über nationale Symbole unter staatliche Kontrolle zu bringen.³³ Gleichzeitig bedienten sich die Nationalbewegungen für die nationale Bekehrung breiter Massen der Methoden der Kirchen – etwa deren unverrückbarer Dogmen und Glaubenssätze, die sie national umdeuteten: Das „heilige“ erste Gebot „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ wandelte sich somit zu einem säkularen „Du darfst kein Vaterland neben dem eigenen haben“. Religiöse Bedrohungs- und Untergangsszenarien übertrugen sich auf die nationale Ebene. Der Staatsfeind war eine Art säkularer Ketzler, den man bekehren oder bekämpfen musste. Apokalyptisch anmutende Szenarien um den Sieg oder den Untergang des eigenen Volkes fanden Einzug in die nationalen Diskurse. Im Kriegsfall erlebten sie eine weitere Steigerung.³⁴ Diese Entwicklung ging von den bürgerlich geprägten Großstädten oder den Industriezentren aus. Dort vermittelten staatliche Behörden, Massenmedien, Universitäten, Parteien und andere Organisationen die sakralisierten Formen des Nationalen. Besonders die ländliche Peripherie, wo die katholische Kirche die Deutungshoheit über den Glauben behielt, war aus der Perspektive der Zentren rückständig. Im Kontext nationaler Meistererzählungen blieb sie deshalb häufig außen vor.³⁵ Während des Ersten Weltkriegs erreichte die Verbindung von religiösen und nationalen Symbolen einen Höhepunkt. Die kriegführenden Nationen deuteten den Krieg als apokalyptischen Entscheidungskampf und sahen Gott jeweils auf ihrer Seite. Der „Geist vom August 1914“ im Deutschen Reich war z. B. stark national-religiös konnotiert und sollte der Mobilisierung der Truppen zum Kampf dienen.

Die evangelischen Kirchen, deren Oberhäupter die Landesfürsten und der Kaiser selbst waren, betonten die patriotischen Pflichten der deutschen Christen im Krieg. In zahlreichen Predigten sprachen Pastoren und Bischöfe von den Schlachten als Prüfungen Gottes, die zu einer Läuterung von Volk und Seele führen sollten. Selbst die katholische Kirche, die bislang häufig unter dem Verdacht der Illoyalität und des „Ultramontanismus“ stand, erinnerte nun an die Pflicht, für das gemeinsame Vaterland zu kämpfen. Der Krieg mit den französischen, italienischen oder belgischen Gegnern, die ebenfalls mehrheitlich katholisch waren, zerstörte die Fiktion einer Weltgemeinschaft unter der Führung des Papstes.³⁶ Gleichzeitig gab es in den traditionell katholischen Gebieten auf dem Land kein „Augusterlebnis“ wie in den bürgerlichen Zentren, da die Durchdringung der Gesellschaft mit nationalen Ideen dort schwächer ausgeprägt war.³⁷ In den übrigen kriegführenden Staaten war die Situation ähnlich. In der k. u. k. Monarchie predigten die Vertreter des hohen Klerus im Sinne von Kaiser und Imperium: Der Linzer Bischof Hittmaier hielt eine flammende Rede nach der Kriegserklärung gegen Serbien. Er hob darin die Einheit der Doppelmonarchie hervor, die nun in ihrer Gesamtheit, ohne die Trennung durch Stände oder Nationen, einen gerechten Krieg

³² Sich über die Berge (Alpen) hinweg orientierend, also treu gegenüber dem Papst in Rom.

³³ Vgl. BURLEIGH, S. 416.

³⁴ Vgl. KRUMEICH/LEHMANN, Nation, Religion und Gewalt, S. 4 ff.

³⁵ Vgl. ALTERMATT, S. 34–38.

³⁶ MOMMSEN, S. 249–261.

³⁷ Vgl. GEINITZ, S. 184–233.

führen werde: Die Untertanen des Kaisers sollten „Gut und Blut“³⁸ für das Vaterland hingeben. Ähnliches war auch vom Wiener Kardinal Gustav Pfiffel zu hören. Religiöse Sprache schuf eine immer intensivere Verbindung zum Staat und seinen Repräsentanten – das christliche „Blutopfer“ wandelte sich zum Opfer für das imperiale Vaterland. In den Kirchen des Kaiserreichs predigten die Pfarrer zudem die besondere Gnade Gottes gegenüber dem katholischen Österreich und dessen herausragenden Platz in der göttlichen Vorsehung. Die rasch eintreffenden Nachrichten von den großen Verlusten und Niederlagen an der Front deutete die Kirche als Sühne für begangene Sünden.³⁹

Im östlichen Europa verlief die nationale Umdeutung religiöser Symbole anders, da sich bereits die Imperien des Vorrats an sakraler Symbolik bedienten. Obwohl dort die Nationalbewegungen der Polen, Kroaten, Tschechen usw. seit 1848 ebenfalls an Bedeutung gewonnen hatten, blieb die Monarchie bis 1918 der wichtigste Bezugspunkt. Die Loyalität der ethnisch weitgehend gemischten Bevölkerung war auf die Dynastien der Habsburger, Romanow und Hohenzollern ausgerichtet. Im Kontext der Imperien war der Aufbau eines Nationalbewusstseins in der Bevölkerung nur eingeschränkt möglich.⁴⁰ Institutionen für die Verbreitung der Nationalidee konnten sich deshalb deutlich schwächer und später ausformen: Armee, Bildungssystem, Verwaltung etc. waren imperial aufgebaut.

Der Erste Weltkrieg führte schließlich zu starken Erschütterungen dieser politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung in Europa. Das Verschwinden der alten Imperien und die Entstehung neuer Staaten veränderten besonders den östlichen Teil des Kontinents: Alte Loyalitäten gegenüber den imperialen Dynastien lösten sich auf, Grenzen verschoben sich und zahlreiche Bevölkerungsgruppen fanden sich nach dem Ende der Kampfhandlungen unter komplett veränderten politischen Bedingungen wieder. Historische Staaten wie Polen oder Ungarn kehrten als eigenständige Subjekte zurück auf die politische Landkarte. Andere Staaten wie die Tschechoslowakei oder das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (SHS) entstanden ohne historische Vorläufer. Diese neue Staatenwelt befand sich fast durchgängig in einer Legitimationskrise. Das Erbe der zerfallenen Imperien war eine Vielzahl nationaler und konfessioneller Minderheiten⁴¹, die einen Anspruch auf „homogene Ordnung“ in den nach 1918 entstandenen Staaten infrage stellten. Die Legitimität war somit von außen und innen bedroht: Die Grenzverläufe zu den Nachbarn waren oft ungeklärt, und die neuen Minderheiten verhinderten die angestrebte Entwicklung zum Nationalstaat, der sich als Muster für einen als modern betrachteten europäischen Staat herausgebildet hatte.⁴²

Trotz der enormen nationalen Diversität ihrer Staaten erhoben ihre Regierungen nach 1918 einen Anspruch auf sprachliche, ethnische und religiöse Homogenität. Die Länder zwischen dem Deutschen Reich und Sowjetrußland versuchten sich der Norm des modernen Nationalstaates anzupassen. Tatsächlich bestanden ihre Gesellschaften aus verschiedenen Überresten der ehemaligen Imperien und waren dadurch von enormer Heterogenität geprägt. Die neuen Staaten waren damit vielmehr „Nationalitäts-

³⁸ GRESCHAT, S. 53.

³⁹ Vgl. ebenda.

⁴⁰ Vgl. JUDSON, S. 333–385.

⁴¹ Zur Definition des Begriffes der „Minderheit“ siehe ROSHWALD, S. 156–161.

⁴² KRÜGER, S. 53–68.

tenstaaten“ und entsprachen nicht dem selbst postulierten Idealbild von Homogenität.⁴³ Der Historiker Philipp Ther spricht von diesem neuen ostmitteleuropäischen Raum, der aus der Konkursmasse der alten Imperien entstanden war, als „Zwischeneuropa“⁴⁴. Dabei wendet er den Begriff nicht allein auf das Gebiet zwischen dem revisionistischen Deutschland und der expandierenden Sowjetunion an. Er benutzt ihn vielmehr für einen heterogenen Raum, in dem sich unterschiedliche kulturelle, sprachliche und religiöse Identitäten überlappten und ineinander übergingen. Die Schwierigkeiten des von den neuen Staaten angestrebten Nationsbildungsprozesses ergaben sich somit nicht allein aus ihrer Heterogenität. Es gab verschiedene Zwischenstufen von Loyalität, die eine eindeutige Zuordnung großer Bevölkerungsteile enorm erschwerten. Die zum Teil schwach ausgebildete Administration, Infrastruktur etc. trugen dabei erheblich zur „Unterentwicklung“ nationaler Identität bei.⁴⁵ In der Peripherie waren somit neue Formen von Zugehörigkeit möglich, die sich viel stärker an der Konfession orientierten. Die Frage, ob und wie konfessionelle Praktiken Aushandlungsprozesse von Gemeinschaftsbildung ermöglichten, bildet einen wesentlichen Teil dieser Untersuchung.

Um den Faktor der Religion deutlicher in den Fokus zu nehmen, orientiert sich die Arbeit an der These von der „Zweiten Konfessionalisierung“ des Historikers Olaf Blaschke. Seiner Ansicht nach erlebte Europa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1970er Jahre eine Rückkehr zur Bedeutung konfessioneller Zugehörigkeit, die sich in Bereichen von Administration, Medien und der damit verbundenen Durchdringung von Gesellschaft parallel zu den Strukturen der neuen Nationalstaaten entwickelte. Der Vatikan orientierte sich zunehmend an den administrativen Zentren Berlin, Paris oder London, die durch neue technische Möglichkeiten in den Bereichen von Kommunikation und Verwaltung „ihre“ Bevölkerung an den Staat banden. Mithilfe der Telegrafie, einer verbesserten Post und Infrastruktur zentralisierten nicht nur Regierungen, sondern auch Päpste ihre Verwaltung. Die Ausbildung von Priestern wurde professioneller und richtete sich an derjenigen von (staatlichen) Lehrern und Wissenschaftlern aus. Dies bedeutete neben der Unterweisung in den Grundlagen des katholischen Glaubens eine umfangreiche Disziplinierung und Schulung für die Vermittlung religiöser Inhalte bei den Gläubigen. Es folgte eine strengere Vereinheitlichung des Glaubens und eine klarere Abgrenzung gegenüber den anderen Konfessionen und Religionen.⁴⁶

Im Gegensatz zu den Zentren des *nation building* hatte diese Konfessionalisierung in den beiden Untersuchungsregionen deutlich mehr Spielraum. Priester und andere Akteure aus dem Umfeld der Kirchen konnten die von Blaschke beschriebene Konfessionalisierung umfassender vorantreiben: Sie waren die Vermittler der administrativen Neugestaltung der Kirche, schrieben für konfessionelle Medien und mobilisierten ihre Gläubigen im öffentlichen Raum. Die vorliegende Untersuchung wird diese komplexe

⁴³ BURIAN, S. 11.

⁴⁴ Der Begriff selbst stammt vom Berliner Geografen Albrecht Penck und meinte während des Ersten Weltkriegs einen Bereich vom Weißen Meer bis zum Bosphorus, der vom Deutschen Reich dominiert werden sollte. Nach dem Krieg blieb dieses Konzept besonders bei antiliberalen und nationalistischen Denkern erhalten. Eine Umdeutung fand erst jüngst durch zeitgenössische Historiker wie Philipp Ther statt, der damit den heterogenen Zwischenraum auf dem Territorium der ehemaligen Imperien der Habsburger und des Zarenreichs bezeichnete. Vgl. PUTTKAMER, S. 149–155.

⁴⁵ Vgl. THER, „Zwischenräume“, S. 9–21.

⁴⁶ Siehe dazu BLASCHKE, Der „Dämon des Konfessionalismus“.

Rolle kirchlicher Akteure deutlicher nachzeichnen, anstatt sie nur als Vermittler nationaler Vorstellungen zu betrachten. Die Priester mussten sich mit den enormen politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen nach dem Krieg auseinandersetzen: Mit den neuen Staatsgrenzen verschob sich zusätzlich die Struktur der Diözesen. Oft war das bestehende Milieu⁴⁷ durch Vertreibungen und Flucht zerstört; häufig war ein vollständiger Umbau der kirchlichen Organisation notwendig. Für die Kirche stand die weltweite Einheit in einer Zeit verschärfter nationaler Gegensätze infrage.⁴⁸ Gleichzeitig kämpften die Päpste gegen den technischen und gesellschaftlichen Wandel durch den Aufstieg der Moderne⁴⁹, der die moralischen Ansprüche und Werte der Kirche ebenfalls in ihren Grundlagen bedrohte. Großveranstaltungen und die mediale Berichterstattung entwickelten sich zu einem entscheidenden Faktor um die Deutungshoheit von Symbolen und das Gewinnen von „Loyalität“⁵⁰. Gleichzeitig nutzte die Kirche verstärkt neue Modelle wie Vereine oder Jugendverbände, um die Kirchenmitglieder umfassender in ihre Strukturen einbinden und schneller mobilisieren zu können.

Blaschkes Thesen blieben in der Forschung allerdings nicht unumstritten. Als problematisch sahen die Kritiker die teilweise groben Vereinfachungen, die er vornahm, um seine These für die Analyse eines langen Zeitraums von 1830–1960 zu strecken. Für Deutschland postuliert er etwa eine Einheitlichkeit in der Entwicklung des Protestantismus und der römisch-katholischen Kirche, die sich bei einem genaueren Blick auf die jeweiligen Regionen als deutlich differenzierter herausstellt. Die regionalen Ausprägungen konfessioneller Erfahrungen kommen bei ihm kaum zu Wort, genauso wie die Entwicklung im östlichen Europa.⁵¹ Sein Ansatz bietet allerdings Anknüpfungspunkte für die weitere Forschung, um die Mikroperspektive einzelner Regionen stärker zu berücksichtigen. Diese Analyse orientiert sich daher an Blaschkes Ideen und wendet sie für die Entwicklung der Konfessionalisierung in zwei peripheren Regionen mit starker nationaler Diversität an.

⁴⁷ Ausführlich zum „katholischen Milieu“ ALTERMATT, S. 103–119.

⁴⁸ Vgl. GOTTMANN, S. 304.

⁴⁹ Die Kirche betrachtete den seit dem frühen 19. Jahrhundert einsetzenden Wandel der Gesellschaft als Moderne. Diesen erkannte sie auf allen Ebenen von Politik, Technik, Kultur und Privatleben. Die Päpste kritisierten besonders den Aufstieg des Individualismus und den Verlust bestehender Moralvorstellungen. Sie betrachteten die Moderne als geschlossenes und (trotz seiner vielschichtigen Erscheinungsformen) einheitliches System. Die Kirche stellte dabei eine klare Dichotomie zwischen ihren Ideen und der Moderne fest. Vgl. NEUNER, S. 96–105.

⁵⁰ Der Begriff der „Loyalität“ bietet die Möglichkeit, das Verhältnis von Individuen zu Gruppen flexibler zu betrachten. Im Gegensatz zu „Identität“ berücksichtigt er die Wandelbarkeit von Zugehörigkeit. Je nach sozialer Situation können Menschen enge Bindungen zu verschiedenen Institutionen oder Gruppen eingehen. Ausführlich dazu siehe SCHULZE WESSEL, „Loyalitäten“.

⁵¹ Vgl. STEINHOFF, S. 549–570.

1.2 Fragestellung: Konfessionalisierung und Minderheiten

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit zwei Randgebieten des östlichen und südöstlichen Europas, in denen die Aushandlungsprozesse zwischen Nation und Religion besonders komplex verliefen: Ost-Oberschlesien und Slawonien. Beides waren multiethnische Randzonen der ehemaligen Imperien, die sich nach deren Zerfall neu definierten. Die Regierungen der neuen Staaten führten, von den politischen Zentren ausgehend, eine Politik des *nation building* durch, die sie mit Elementen der römisch-katholischen Konfession anreicherten. In beiden Regionen dieser Untersuchung lebten signifikante deutsche Minderheiten, die sich seit Generationen in einem mehrsprachigen Umfeld befanden.

Der Vergleich der beiden „Randzonen“⁵² bietet eine besondere Perspektive auf die Minderheitengeschichte, da alle dort befindlichen Gruppen ihre Zugehörigkeit nach dem Chaos des Ersten Weltkriegs neu ausformulieren mussten. Durch die ländlich geprägte Struktur fernab der nationalen Zentren entwickelten sich eigene Formen der Aushandlung von Loyalität und nationaler Zuordnung. Die Gruppen, die sich in den beiden Untersuchungsregionen nach 1918 als „deutsch“⁵³ verstanden, sammelten andere politische, wirtschaftliche und historische Erfahrungen als die Bewohner des deutschen Mutterlandes. Durch ihren Status als nationale Minderheit in den neuen, selbsternannten Nationalstaaten des östlichen Europas erhielten sie zwar rechtlichen Schutz, waren durch die Minderheitengesetze aber gleichzeitig als „Fremde“ gekennzeichnet.⁵⁴ Die seit Generationen mit den anderssprachigen Nachbarn eingespielten sozialen Bindungen erhielten in dieser Zeit eine neue Dynamik – besonders im Kontext der gemeinsamen römisch-katholischen Konfession.

Der Vergleich der beiden Untersuchungsregionen und ihrer deutschen Minderheit bietet daher eine in der Forschung bislang vernachlässigte Sicht auf das Verhältnis von Religion und Nation: Sie nimmt nicht die Diskrepanz zwischen nationalem Zentrum und der Peripherie in den Fokus, sondern vergleicht zwei Regionen, die als sog. Zwischenräume⁵⁵ gelten. Im Vergleich lassen sich die unterschiedlichen Entwicklungswege der beiden Regionen besser verstehen. Gleichzeitig ermöglicht die vergleichende Perspektive, gemeinsame Muster zu erkennen und daraus Hypothesen mit überregionaler Reichweite herauszuarbeiten. Die Studie möchte die Bedeutung von Konfessionalität als Faktor für die Zugehörigkeit nationaler Minderheiten untersuchen. Sie analysiert,

⁵² Eine kompakte und prägnante Definition liefert Stephanie Schlesier: „Räume, deren geographische Ausdehnung die der nationalen beziehungsweise staatlichen Ebene unterschreitet und zugleich den Rahmen der lokalen beziehungsweise kommunalen Ebene übersteigt“, SCHLESIER, S. 268.

⁵³ Die Arbeit wird überwiegend die quellennahe Bezeichnung dieser Gruppen als „deutsch“ verwenden. Tatsächlich war die Selbst- und Fremdzuschreibung deutlich komplexer. Das Bewusstsein, zu einer überregionalen Einheit zu gehören, war auch in den 1920er Jahren noch nicht gefestigt. Gerade die deutschsprachigen Medien verstärkten durch ihre Berichterstattung dieses „Zugehörigkeitsgefühl“. Bedeutender war in jener Zeit die Bindung zur Heimatgemeinde oder zur Region. Zur ausführlichen Diskussion dieser Fragestellung siehe u. a. BENDEL/SPANNENBERGER, S. 7–17.

⁵⁴ Vgl. BEER, S. 34–37.

⁵⁵ Zu Regionen, in denen sich nationale Identitäten überlappten oder diffus waren und sich relativ weit entfernt von den politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Zentren befanden, siehe THER, „Zwischenräume“, S. 9–21.

inwieweit religiöse Praktiken der katholischen Kirche den Deutschen in den Regionen Slawonien und Ost-Oberschlesien Formen der Kooperation mit der Mehrheitsgesellschaft ermöglichten und wie es zu Differenzen um ihre Deutung kam.

1.3 Untersuchungszeitraum

Den Zeitraum für die Studie bildet die Periode der Konsolidierung in den neuen Staaten Osteuropas unmittelbar nach der Festigung parlamentarischer Demokratien. Als die Kampfhandlungen des Ersten Weltkriegs und die anschließenden Grenzstreitigkeiten endeten, vereinfachte die Einführung von Verfassungen (am 17. März 1921 in Polen und am 28. Juni 1921 im Königreich SHS) eine weitgehend friedliche Aushandlung politischer Fragen. Die Konflikte um Grenzen und Minderheitenrechte sowie um die Neuordnung von Staat und Wirtschaft waren zwar nicht gelöst, wurden jedoch nur noch in Ausnahmefällen mit Gewalt ausgetragen. Die neue politische Ordnung und ihre Administration hatten sich damit in den meisten Bereichen weitgehend durchgesetzt.⁵⁶ In dieser Zeit formierten sich politische Parteien, Vereine und Verlage zahlreicher politischer, religiöser oder nationaler Gruppen. Die katholische Kirche baute ihre Strukturen neu auf und kämpfte um einen umfassenderen Einfluss in der Gesellschaft. Differenzen fanden von nun an weitgehend über den gedruckten Text statt. Konfessionelle Massenmedien bilden daher die wichtigste Quelle dieser Untersuchung.

Deutungskonflikte zwischen den Sphären des Nationalen, des Heiligen und des Politischen fanden in einer angespannten, aber nicht mehr lebensbedrohlichen Atmosphäre statt: Der öffentliche Raum konnte sich zu einem „Markt- und Schauplatz“ von Symbolen und Praktiken entwickeln. Letztere dienten den verschiedenen Seiten und vor allen dem Staat als „Loyalitätsangebote“.⁵⁷ Die Erfahrung des Krieges wandelte die massenhafte Mobilisierung der Bevölkerung im öffentlichen Raum und gab vielen Praktiken einen *quasi*-militärischen Charakter.⁵⁸ Durch die Teilnahme konnten Bürger ihre Zustimmung oder Ablehnung verschiedener politischer, gesellschaftlicher und religiöser Positionen demonstrieren. Die „Messbarkeit“⁵⁹ von Loyalität wurde damit vereinfacht: Anhand der Teilnehmerzahl konnte jede Gruppe die öffentliche Wirkung ihrer Praktiken quantifizieren. Der Einsatz von Massenmedien verstärkte diesen Aspekt weiter.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Hochphase katholischer Mobilisierung in beiden Regionen in der Mitte der 1920er Jahre. Die vier Jahre von 1922 bis 1926 ermöglichen den Blick auf eine Pluralität und konfessionelle Eigenständigkeit, die sich ein Jahrzehnt später deutlich einengte. Für die Kirche war die päpstliche Enzyklika *Ubi arcano Dei* vom Dezember 1922 entscheidend, da sie den Startpunkt für eine umfassende Mobilisierung von Laien bedeutete und damit den Einfluss der Konfession stärker in die Gesellschaft trug. Die 1930er Jahre waren wiederum von einer retrospektiven

⁵⁶ Vgl. GERWARTH, S. 241–255.

⁵⁷ Vgl. HASLINGER/PUTTKAMER, S. 1–17.

⁵⁸ Besonders in der Disziplinierung von Jugendlichen aus dem Arbeitermilieu orientierte sich die Kirche an den strengen Aufmarschordnungen des Militärs, vgl. WHITNEY, S. 90–95.

⁵⁹ HASLINGER/PUTTKAMER, S. 5.

Homogenisierung und Teleologisierung des historischen Geschehens aus der nationalen Perspektive geprägt. Es war ein Zeitabschnitt verschärfter nationaler Gegensätze, die die Möglichkeiten und Spielräume der Konfession in den ersten Jahren nach der Etablierung der neuen Verfassungen zu überdecken drohten.

Die Arbeit wird einflussreiche und quellenmäßig gut zu erfassende Akteure des konfessionellen Milieus genauer in den Blick nehmen, um die konfessionelle Mobilisierung besser greifen zu können. In den 1920er Jahren nahmen Priester neue Funktionen ein, die weit über Aktivitäten in der Nationalbewegung hinausgingen – sie waren Seelsorger, Redakteure, Vereinsvorsitzende, Organisatoren von Massenveranstaltungen und politische Aktivisten. In den beiden Untersuchungsregionen ist deutlich festzustellen, dass römisch-katholische Kleriker aktiv in diesen Bereichen tätig waren und sich häufig in einem Dilemma zwischen der Loyalität zur Kirche, dem neuen Staat oder ihrer nationalen Minderheit befanden. Plötzlich gerieten sie mit ihren „Standesgenossen“, ihren Gläubigen oder sogar mit den Bischöfen in Konflikte. Die römisch-katholische Kirche erneuerte ihre Administration und Infrastruktur und wurde dabei durchaus in Auseinandersetzungen mit den neuen Nationalstaaten verwickelt.

1.4 Zugänge und Methoden: Vergleich, Konfessionalisierung und Praktiken

Um die Eigendynamik dieser konfessionellen Mobilisierung jenseits der Nationalstaaten zu verstehen, bietet sich die vergleichende Perspektive zweier Regionen an. Der Vergleich entwickelte sich zum „Königsweg“ in den Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert und wirkte sich auch auf die historische Forschung aus. Die Inspiration lieferten naturwissenschaftlich-analytische Verfahren, die sich zu diesem Zeitpunkt generell zum Paradigma von „Wissenschaftlichkeit“ entwickelten. Die abstraktere Betrachtung historisch-kultureller Phänomene ermöglichte weitreichende Vergleiche.⁶⁰ Die konkrete Anwendung einer solchen Analyse war besonders im 19. Jahrhundert ein Mittel der Konstruktion von „Kultur“, „Nation“ oder „Gesellschaft“.⁶¹ Die vermeintliche Wissenschaftlichkeit dieser Analyse diente in vielerlei Hinsicht der Legitimation eigener Wertvorstellungen und Handlungen: Bereits die Denker der Aufklärung setzten sich etwa gegenüber dem Mittelalter ab, was das teils negative Bild dieser Epoche bis heute prägt. Selbst die Rassentheorien des späten 19. Jahrhunderts entwickelten sich im Kontext des Vergleichs mit den vermeintlich „primitiven“ Gesellschaften der „nicht-weißen“ Völker. Die aufkommenden Nationalstaaten wiederum legitimierten sich sehr stark im Vergleich zu ihren Nachbarn und betonten dabei stets die eigene Überlegenheit.⁶² Entscheidender Faktor des historischen Vergleichs ist daher die Perspektive: Die Gefahr ist, dabei einen Vergleichspunkt als Norm festzusetzen, von dem die anderen abweichen. So galt während des frühen 20. Jahrhunderts der Nationalstaat als Idealform, was alle anderen staatlichen Ordnungen als defizitär erscheinen ließ. Die ver-

⁶⁰ Vgl. SCHRIEWER, S. 21 ff.

⁶¹ Vgl. ebenda, S. 25.

⁶² Vgl. ebenda, S. 34 ff.

meintlich „rückständige“ Entwicklung der Peripherien im Vergleich mit den Zentren ist ein solches Beispiel eines problematischen Vergleichs.

Aus diesen Gründen wandte sich die historische Forschung seit den 1970er Jahren stärker der Transfer- und Verflechtungsgeschichte zu. Der Fokus lag dabei auf der gegenseitigen Beeinflussung von Zentren und Peripherien, europäischen Nationalstaaten und Imperien, Europa und den Kolonialgebieten. Die negativen Erfahrungen mit der „wissenschaftlichen“ Unterfütterung europäischer Überlegenheit gegenüber den Kolonialgebieten diskreditierte die vergleichende Analyse nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Dekolonialisierung der 1960er Jahre. Anstatt die Unterschiede hervorzuheben, legte die Forschung nun sehr viel mehr Wert auf „Interferenzen und geteilte Erfahrungen“⁶³. Wichtig war nun für die Forschenden, die eigene Perspektive aufmerksamer zu hinterfragen und sich als Teil des „Settings“ zu begreifen. Inzwischen ist die Forschung jedoch davon abgerückt, Vergleich und Transfergeschichte als Gegensätze zu markieren, und sieht durchaus die Verbindung zwischen beiden Ansätzen.⁶⁴

Die vorliegende Arbeit plädiert für den historischen Vergleich als Analysemethode zwischen zwei Grenzregionen. Damit wird die Gefahr umgangen, vermeintliche Rückständigkeit zwischen Zentrum und Peripherie darzustellen. Mit dem Blick auf national und kulturell vielfältige Gebiete mit einer häufig fluiden Identität der Bevölkerung wird zudem vermieden, eine „Rechtfertigungsgeschichte“ eines Nationalstaates zu schreiben. Im Gegenteil wird die Prägung dieser Regionen durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Rechtssystemen, Einwanderungsgeschichten und staatlichen Ordnungen berücksichtigt. Der Blick auf die Region führt demnach nicht in die „Meistererzählung“ des europäischen Nationalstaates. Aus dieser Perspektive kann die Erfahrung der Deutschen als nationale Minderheit mit starker konfessioneller Prägung in den Mittelpunkt gerückt werden, ohne sie dabei als „Fremdkörper“ in den entstehenden Nationalstaaten zu betrachten.⁶⁵ Der Vergleich zweier peripherer Regionen am Beispiel einer nationalen Minderheit und deren Praktiken ermöglicht somit eine bislang selten genutzte Perspektive.

Um nationale Aushandlungsprozesse jenseits der nationalstaatlichen Perspektive zu betrachten, wird die Arbeit die Analyse religiöser Praktiken aus dem Umfeld der römisch-katholischen Konfession als methodischen Zugang nutzen. Die Doktrinen konfessioneller Mobilisierung, die sich unter den Schlagworten „Ecclesia Militans“ und „Katholische Aktion“ subsumieren lassen, verstärkten ab der Jahrhundertwende deutlich den Einfluss des römischen Katholizismus in der Öffentlichkeit. Dabei handelt es sich um zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgearbeitete Ideen, die Papst Pius XI. besonders förderte, als er sein Amt kurz nach dem Ende des Ersten Weltkriegs antrat. Sie beschworen den Kampf der Christen gegen die Moderne. Wie bei den Nationalstaaten erreichte die Kontrolle der Strukturen auch bei den Kirchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihren vorläufigen Höhepunkt in Europa. Ihr unmittelbarer Zugriff auf Bürger oder Gläubige verstärkte sich erheblich. Am 1. September 1910 verfügte Pius X. den „Antimodernisteneid“, der die Priester zu unbedingtem Gehorsam gegen-

⁶³ ARNDT/HÄBERLEN/REINECKE, S. 14.

⁶⁴ Vgl. ebenda, S. 14 ff.

⁶⁵ Vgl. SCHLESIER, S. 271–275.

über den päpstlichen Lehren verpflichtete. Jeder angehende Pfarrer musste vor seiner Weihe allen Erscheinungen der Moderne abschwören. Dies waren etwa Sozialismus, Liberalismus und alle anderen Weltanschauungen, die sich eine Veränderung der bestehenden Gesellschaft zum Ziel genommen hatten. Später weitete die Kirche den Eid auf Mitarbeiter katholischer Institutionen und besonders Lehrer aus. Zur Unterstützung ihres Kampfes gegen die Inhalte der Moderne setzte die Kirche allerdings sehr fortschrittliche Mittel ein. Dazu gehörten eine umfangreiche Pressekampagne in der gesamten „katholischen Welt“ und eine organisatorische und technische Erneuerung katholischer Praktiken. Zusätzlich etablierte die Kirchenführung ein ausgefeiltes Kontrollsystem⁶⁶, das Abweichungen einzelner Priester beobachtete und an den Vatikan übermittelte.⁶⁷ Damit war eine verschärfte Abgrenzung zum nichtkatholischen Umfeld verbunden, die zu einer strengen bipolaren Sicht der Kirche auf die Welt führte. Die neu entstandene *Ecclesia Militans* nahm den Kampf mit realen oder imaginierten Gegnern auf und betrachtete alle nichtkirchlichen Ideen als feindlich.⁶⁸ Die von der Kirche als gefährlich betrachtete Moderne führte zu technischen Neuerungen und einem Wandel von Öffentlichkeit. Prozesse, die sich seit der Industrialisierung angedeutet hatten, erreichten in den 1920er Jahren ihren Höhepunkt: Populäre Medien wie (Tages-)Zeitungen entwickelten sich zu ständigen Begleitern im Alltag. Neue Drucktechniken und Verbreitungsmethoden machten sie günstiger und überall verfügbar. Somit öffnete sich das Medium neuen Zielgruppen. Vom Industriearbeiter bis zum Landwirt war die tägliche Lektüre nun im östlichen Europa ebenfalls zur Normalität geworden. Bis dahin fast ausschließlich ländlich geprägte Gebiete erlebten einen gewaltigen Aufschwung von Massenkultur.⁶⁹ Die aufkommende populäre Presse und die politische Mobilisierung dienten der Formierung von Zugehörigkeit. Die meisten politischen, nationalen oder religiösen Gruppen verfügten über eigene Medien und führten eigene Veranstaltungen im öffentlichen Raum durch. Dies war ein wichtiger Schritt zu einer Fundamentalpolitisierung⁷⁰, die zum Ende des 19. Jahrhunderts weite Teile der Gesellschaft erreichte und auch vor der Kirche nicht Halt machte.

Als die „katholische Welt“ nach dem Ersten Weltkrieg schließlich starke Erschütterungen erlebte, erkannte der Vatikan, dass umfangreiche Änderungen in den Praktiken nötig waren. In seiner Enzyklika *Ubi arcano Dei* vom 23. Dezember 1922 formulierte der frisch gewählte Papst Pius XI. ihre neue Rolle, die er mit der Agenda der *Ecclesia Militans* verknüpfte. Er bezeichnete die erneuerten Praktiken als „passende Abhilfe“ nach dem „Zusammenbruch der Dinge“ und der großen „Zerrüttung der menschlichen Gesellschaft“⁷¹ durch den Ersten Weltkrieg. Der Papst stellte fest, dass nur eine Mobilisierung und ein deutlicheres Hineinwirken in die sich verändernde Gesellschaft den drohenden Bedeutungsverlust seiner Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts bremsen könnten. Zu lange hatte sich der Vatikan als belagerte Festung verstanden, die sich von jeder Form der Moderne abzuschotten versuchte und wie ein „Fremdkörper in die Neu-

⁶⁶ Vgl. NEUNER, S. 105–112.

⁶⁷ Vgl. KAUFMANN, S. 209–215.

⁶⁸ Vgl. NEUNER, S. 105–112.

⁶⁹ Vgl. VUJNOVIC, S. 1.

⁷⁰ Vgl. STÖBER, S. 409–430.

⁷¹ PIUS XI., S. 43.

zeit hineinragte“, wie es der zeitgenössische Historiker Ernst Troeltsch formulierte.⁷² Die üblichen kirchlichen Praktiken wie Gottesdienste, Prozessionen oder Wallfahrten waren nicht mehr ausreichend, um die veränderte Gesellschaft nach den Vorstellungen der Kirche zu formen und das katholische Milieu zu erhalten.⁷³ Pius XI. verstand, dass es nicht genüge, die Angehörigen seiner Kirche gegen die Massenveranstaltungen der sozialistischen oder nationalistischen Konkurrenz abzuschirmen – er verlangte, von den Gegnern zu lernen und die eigene Sichtbarkeit im öffentlichen Raum zu verstärken: Es galt nicht nur die vorhandenen Gläubigen zu mobilisieren, sondern neue soziale Gruppen anzusprechen. Dieser neue Kurs lässt sich als modern in der Form und gleichzeitig antimodern im Inhalt zusammenfassen. Dieser Wandel umfasste die traditionellen Praktiken des katholischen Milieus auf dem Dorf, Massenevents im städtischen Raum und internationale Wallfahrten speziell ins römische Zentrum des Katholizismus im Vatikan.

Öffentliche Praktiken sind eine Grundlage aller religiösen Kulte. Gemeinsame Praktiken schaffen „kollektive Empfindungen und Ideen“⁷⁴, die für die Herstellung von Gemeinschaft unersetzlich sind. Denker der Aufklärung im 18. Jahrhundert stießen auf erhebliche Widerstände, als sie versuchten, eine reine Verstandesreligion (Deismus) zu etablieren. Besonders spektakulär war etwa das Scheitern Kaiser Josephs II. von Österreich beim Versuch, die aus seiner Sicht altertümlichen kirchlichen Bräuche wie Wallfahrten und Heiligenverehrung in seinem Reich einzuschränken. Gerade auf dem Land entwickelte sich heftige Gegenwehr und innerhalb kürzester Zeit war der Kaiser gezwungen, die Reformen rückgängig zu machen. Die späteren Vorstellungen der Romantik wiederum idealisierten die Volksfrömmigkeit und die damit verbundenen Bräuche auch im Bürgertum. Es kam daher zu einer neuen Blütezeit religiöser Praktiken im 19. Jahrhundert, die sich mit lokalen Traditionen und besonders in den Zentren mit dem aufkommenden Nationalismus vermischten.⁷⁵ Die kirchlichen Massenfeste des 20. Jahrhunderts mobilisierten schließlich immer größere Mengen an Gläubigen. Die „profanen“ und „heiligen“ Handlungen mischten sich immer stärker⁷⁶, und die Frage nach der religiösen Motivation war immer schwerer zu beantworten. Heute gleichen die von Papst Johannes Paul II. initiierten katholischen Weltjugendtage⁷⁷ in vielen Aspekten anderen zeitgenössischen Großveranstaltungen wie Open-Air-Konzerten, Sportereignissen etc. Die beiden Sphären des „Heiligen“ und „Profanen“ sind kaum noch zu trennen: Kirchliche Großveranstaltungen entwickelten sich zu einer Mischung

⁷² NEUNER, S. 24.

⁷³ Ein Beispiel ist die Mobilisierung junger Leute für die Sache des Katholizismus. Besonders in der Zwischenkriegszeit baute die Kirche die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen enorm aus. Die Entwicklung verlief häufig parallel zu den kommunistischen Jugendgruppen. Susan Whitney hat dies am Beispiel Frankreichs herausgearbeitet, siehe WHITNEY.

⁷⁴ DURKHEIM, S. 35–55.

⁷⁵ Vgl. LAUSTER, S. 509–525.

⁷⁶ Diese Unterscheidung zwischen dem „Heiligen“ und dem „Profanen“ stammt von Mircea Eliade. Das „Heilige“ bezeichnet dabei eine unmittelbare Verbindung zum Transzendenten / Übernatürlichen. Diese Verbindung manifestiert sich in Form von Objekten, Symbolen oder einer Gemeinschaft von Gläubigen. Siehe ELIADE.

⁷⁷ Ursprünglich 1984 vom Papst als einmalige Veranstaltung in Rom geplant, findet sie seit 1985 in Abständen von zwei bis drei Jahren regelmäßig an verschiedenen Orten statt.

aus der Demonstration religiöser Verbundenheit und „Papst-Party“.⁷⁸ Dies ist jedoch kein Phänomen der letzten 30 Jahre – bereits die von Papst Pius XI. initiierten katholischen Massenveranstaltungen entsprachen in Aufbau, Organisation und Gestaltung den Kriterien des „Events“ oder des (Massen-)Festes, wie es der Osteuropahistoriker Malte Rolf definierte.⁷⁹

Religiöse Praktiken werden in der vorliegenden Analyse im Kontext konfessioneller Großveranstaltungen betrachtet, die sich im Spannungsfeld zwischen dem „Heiligen“, dem „Profanen“ und dem „Nationalen“ befanden. Der Religionswissenschaftler Iso Baumer liefert mit seiner Theorie des „Handlungsspiels“ Orientierung zum Verständnis und zur Untersuchung des „religiösen Handelns“⁸⁰, als welches die katholischen Praktiken in dieser Arbeit verstanden werden. Mithilfe seines Ansatzes, der Analyse von religiösen Massenevents und Malte Rolfs Verständnis vom (Massen-)Fest lassen sich die Praktiken in drei Elemente aufteilen und für diese Arbeit definieren: Außeralltäglichkeit, Formierung von Öffentlichkeit und Mediatisierung.

Das erste Kriterium ist die Außeralltäglichkeit⁸¹: Im Gegensatz zu den gewöhnlichen Sonntagsmessen, Andachten und sonstigen regelmäßigen Formen des Gebets heben sich die in dieser Arbeit untersuchten Formen von religiösen Praktiken klar vom Alltäglichen ab. Sie sind losgelöst von „Arbeit, Familie, öffentlichen Aufgaben“ und den „durch tausendfache Wiederholung eingeschliffenen Gebärden“⁸², die den Alltag ausmachen. Vielmehr geht es um Ausnahmephasen, die sich deutlich von der „üblichen“ Glaubenspraxis unterscheiden. Sie stehen außerhalb der regulären Praktiken wie den wöchentlichen Besuchen der Sonntagsmesse, dem Gang zur Beichte, Hochzeiten, Taufen etc. Für Baumer sind es „Sprache, Bilder oder Gebärden“⁸³, die sich in dieser Ausnahmephase verändern. Gleichzeitig können Schmuck, Dekoration usw. ebenfalls den öffentlichen Raum verwandeln – Blumenkränze, Fahnen usw. machen den festlichen Anlass für Teilnehmer und Öffentlichkeit sichtbar.⁸⁴

Der Osteuropaspezialist Malte Rolf untersuchte Massenfeste in der Sowjetunion auf ihre Auswirkungen auf das Gruppengefühl und die Identität der Beteiligten hin.⁸⁵ Ähnliche Effekte finden sich bei konfessionellen Festlichkeiten. Die Praktiken der Kirche vermittelten das Bewusstsein, zu einer größeren, überregionalen Gemeinschaft zu gehören.⁸⁶ Konfessionelle Massenveranstaltungen und die kirchlichen Medien prägten besonders die ländlichen Regionen. Im Zuge der Modernisierung der Praktiken und der Verbreitung der Ecclesia Militans erweiterte die Kirche ihren Einflussbereich auf die

⁷⁸ HEPP/KRÖNERT, S. 259.

⁷⁹ Das „(Massen-)Fest“ versteht er als Mobilisierung einer großen Menge an Menschen, Schaffung einer außeralltäglichen Situation und einer umfangreichen medialen Vermittlung. Vgl. ROLF, S. 14–18.

⁸⁰ BAUMERS Text ist auf die Wallfahrten zugeschnitten, die in der vorliegenden Arbeit Bestandteil der Untersuchung sind. Jedoch lässt sich sein Ansatz auch allgemein auf „religiöses Handeln“ außerhalb der Sphäre des Alltäglichen anwenden.

⁸¹ HEPP/KRÖNERT, S. 259.

⁸² BAUMER, S. 48.

⁸³ Ebenda.

⁸⁴ Zwar wird auch an Sonntagen die sprichwörtliche „Sonntagstracht“ angezogen, Haus und Kirche festlich umdekoriert – dies ist aber aufgrund der Regelmäßigkeit Teil der alltäglichen Sphäre.

⁸⁵ Vgl. ROLF, S. 14–18.

⁸⁶ Vgl. GOTTMANN, S. 317–320.

urbanen Zentren. Das ländlich-konfessionelle Milieu drang damit in die Städte ein, was die übliche Deutung von der Macht des Zentrums über die Peripherie infrage stellte.⁸⁷

Das zweite wichtige Kriterium ist die Öffentlichkeit, die für die Formierung von Gemeinschaft entscheidend war: Für alle in dieser Arbeit untersuchten Praktiken ist Sichtbarkeit im öffentlichen Raum fundamental. Sie stehen im Kontrast zu Feiern im Familienkreis, häuslichen Gebeten und anderen privaten religiösen Handlungen. Iso Baumer spricht von einer „(kultischen) Brauchhandlung, die nicht nur sich in der Öffentlichkeit abspielt, eine Demonstration der Mitgliedschaft und eine Identifikation mit der sozialen Gruppe darstellt, sondern darüber hinaus eine Kommunikation mit dem Heiligen [...] herstellen will“⁸⁸. Die Gemeindeglieder demonstrieren nicht nur nach außen ihre Verbundenheit mit „dem Heiligen“, sondern festigen ebenso ihre Position innerhalb ihrer sozialen Gruppe. Der „mobilisierte“ Katholik bekennt sich öffentlich zu seinem Glauben und grenzt sich somit von anderen Konfessionen, Wertvorstellungen oder politischen Ideologien ab. Der Glaube selbst manifestiert sich sogar erst durch diese Öffentlichkeit: Die Praktik selbst hat damit eine „kommunikative Absicht und Funktion“ zwischen dem Menschen und dem Göttlichen⁸⁹. Diese Verbindung mit dem Transzendenten wird in Form der Gemeinschaft der Gläubigen nach außen hin präsentiert.

Die dritte wichtige Kategorie für die Auswahl ist die Mediatisierung: Dieser Begriff bezeichnet in der Religionssoziologie eine umfassende Abdeckung von religiösen Praktiken durch Medien. Die günstig verfügbaren Presserzeugnisse ließen jeden Leser indirekt an den Erfahrungen der Teilnehmer partizipieren. Entweder verfügten die Zeitungen über Korrespondenten vor Ort oder ließen die Beteiligten selbst berichten. Häufig waren dies Priester, die bereits an der Organisation der Veranstaltungen mitwirkten, oder Augenzeugen, die in Form von Leserbriefen oder Gastbeiträgen ihre Eindrücke schilderten. Dabei ist eine Hybridität in den Beschreibungen zu beobachten: Sie bewegen sich in der Sphäre zwischen Frömmigkeit und Erlebnis. So entwickelten sich die katholischen Massenveranstaltungen im 20. Jahrhundert zu „hybriden religiösen Medienevents“⁹⁰. Die Berichterstattung befasste sich mit den Erlebnissen der Beteiligten und schilderte deren Eindrücke. Sie weckte das Interesse der Leser dabei nicht nur durch die Schilderung der besonderen „Nähe zu Gott“, sondern auch durch „profane“ Elemente wie Spaß, Unterhaltung und Begeisterung.⁹¹ Die Benennung von Gefühlen durch Medien gab diese nicht nur wieder, sondern steuerte sie auch. Die vielfachen, unterschiedlichen menschlichen Emotionen werden dabei in einem Begriff zusammenge-

⁸⁷ Siehe Kapitel 4.

⁸⁸ Vgl. GOTTMANN, S. 69.

⁸⁹ Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade spricht hierbei von Hierophanie: Einem besonderen Gegenstand oder Raum wird „Heiligkeit“, also eine Verbindung zur Sphäre des Übermenschlichen, des Göttlichen, verliehen. In „vormodernen“ Zeiten waren dies häufig Quellen, Bäume, Steine etc., in denen sich das „Heilige“ manifestierte. Im Kontext des Christentums gibt es diese heiligen Orte und Gegenstände zwar ebenfalls (Reliquien, Wallfahrtsorte etc.), doch die Verbindung mit Gott kommt durch die Gemeinschaft der Gläubigen zustande. Vgl. ELIADE, S. 26–57.

⁹⁰ HEPP/KRÖNERT, S. 262.

⁹¹ SCHEER, S. 212–124.

fasst und damit kategorisiert. Medien bestimmen, welche Gefühle mit einem Ereignis verbunden werden können, und verstärken diese dadurch.⁹²

Die aktuelle Geschichtswissenschaft setzt vermehrt auf die Untersuchung von Praktiken – der Historiker Thomas Welskopp spricht in diesem Kontext sogar vom *practical turn*. Er plädiert für eine genauere Analyse von Fallbeispielen sozialer Praktiken und für „exemplarische Expeditionen in die Tiefe der Mikrodimensionen“⁹³. Damit ist nicht nur die Stärkung der „dichten Beschreibung“ von Fallbeispielen verbunden, sondern auch der Fokus auf die Akteure, ihre *agency* und die sozialen Strukturen gerichtet, in denen sie sich bewegen. Die dichte Analyse einzelner Praktiken ergänzt dabei die Großnarrative und die Untersuchung von Diskursen, die für eine lange Zeit die historische Forschung geprägt haben.⁹⁴

1.5 Quellen und Aufbau der Arbeit

Die Quellen dieser Arbeit sind so ausgewählt, dass die katholischen Praktiken und die wesentlichen beteiligten Akteure in beiden Untersuchungsregionen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden können. In den 1920er Jahren kam es in Ost-Oberschlesien und Slawonien zu einem extensiven Ausbau konfessioneller Massenpresse. Die Diözesen in Kattowitz (Katowice) und Đakovo (Diakowar) unterstützten katholische Presserzeugnisse oder gaben diese selbst heraus. Der *Gość Niedzielny* (GN) erschien ab dem 9. September 1923 auf Polnisch und zwei Jahre später als *Sonntagsbote* auch auf Deutsch⁹⁵ als zentrales Medium des apostolischen Administrators August Hlond. Der Verband der deutschen Katholiken gab gleichzeitig den *Oberschlesischen Kurier* (OK) heraus, der sich für die Interessen der Deutschen in der Region einsetzte. Die *Kattowitzer Zeitung* (KaZe) war dagegen protestantisch geprägt und richtete sich besonders an die deutschen Industriellen und Beamten des Kohlreviers.⁹⁶ In Slawonien stellt dagegen die in Osijek (Esseg) herausgegebene *Christliche Volkszeitung* (CVZ) die wichtigste Quelle dar. Zu den ober-schlesischen Zeitungen liegt umfangreiche Literatur vor, während die slawonische CVZ wissenschaftlich kaum erschlossen ist.⁹⁷ Zusätzlich wird für Slawonien der von Bischof Antun Akšamović geförderte *Glasnik* herangezogen, um die Perspektive der kroatischen Katholiken einzubinden. Die Zeitungsartikel liefern zum einen ausführliche Beschreibungen der konfessionellen Massenveranstaltungen und zum anderen ihre Deutung in Form von Kommentaren. Besonders die vielfältigen nationalen und politischen Ausrichtungen der untersuchten Medien schaffen ein detailliertes Bild der religiösen Praktiken.

Der amerikanische Soziologe und Kulturanthropologe David I. Kertzer sorgte mit seinem kontrovers rezensierten Buch über den kirchlichen Antijudaismus für eine verstärkte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der konfessionellen Presse der rö-

⁹² Vgl. ebenda.

⁹³ WELSKOPP, S. 50.

⁹⁴ Vgl. ebenda, S. 27–77.

⁹⁵ Siehe dazu SCHMERBAUCH, Die Seelsorge.

⁹⁶ Vgl. GRÖSCHEL, Studien und Materialien, S. 69–79.

⁹⁷ Vgl. BETHKE, (K)Eine gemeinsame Sprache?, S. 18 ff.

misch-katholischen Kirche. Seiner Ansicht nach entstanden am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts vom Vatikan aus gesteuerte Massenmedien, die den kirchlichen Antijudaismus in Europa befeuerten und wesentlich zur Verstärkung konfessioneller Identität führten.⁹⁸ Seine Kritiker, wie z. B. Justus George Lawler, warfen ihm vor, sich nicht ausreichend mit den konfessionellen Presseerzeugnissen außerhalb Italiens auseinandergesetzt zu haben, deren Redaktionen keineswegs so stark vom Vatikan abhängig waren, wie Kertzer es postulierte.⁹⁹ Die kontrovers geführte Debatte macht allerdings deutlich, wie untererforscht die einzelnen Presseerzeugnisse der römisch-katholischen Kirche in vielen Regionen Europas bis heute sind.

Zur Erweiterung der notwendigen qualitativen Analyse der konfessionellen Medien werden in dieser Arbeit weitere Quellenbestände ausgewertet, um die Akteure hinter den modernisierten Praktiken besser zu verstehen und den Artikeln weiteres, empirisch belastbares Material entgegenzustellen. Für Ost-Oberschlesien liegen dazu umfassende und edierte Quellenbestände vor, die etwa den Briefverkehr zwischen dem Apostolischen Administrator Hlond und der Redaktion des GN enthalten.¹⁰⁰ Außerdem sind die Reden, Predigten und Aufsätze des Bischofs und weiterer wichtiger Akteure der Diözese in Quellenbänden verfügbar. Für Slawonien war hingegen eine intensive Archivrecherche notwendig. Der Autor konnte etwa die Briefkorrespondenz zwischen Bischof Akšamović und einflussreichen Vertretern der deutschen Katholiken und der CVZ sowie weitere Dokumente zu Organisation und Ablauf katholischer Massenveranstaltungen aus dem Diözesanarchiv von Đakovo durcharbeiten.¹⁰¹ Zusätzlich konnten für die Arbeit Bestände des Archivs von Novi Sad (Neusatz) herangezogen werden, die sich mit dem Schwäbisch-Deutschen Kulturbund beschäftigen, der oft als Gegenspieler zu den konfessionellen deutschen Akteuren agierte und daher eine zusätzliche Sichtweise einbringt. Außerdem werden Heimatbücher bedeutender deutsch-katholischer Ortschaften in Slawonien und seiner näheren Umgebung wie Sarvaš (Sarwasch, alternative Schreibung: Sarwaš), Apatin, oder Popovac (Popowatz) in die Analyse miteinbezogen.

Die Arbeit wird zunächst in einem kurzen Überblick die Geschichte der beiden Untersuchungsregionen zusammenfassen. Im Fokus stehen Fragen von Einwanderung, der Genese einer heterogenen Bevölkerungsstruktur, situativen Identitäten und die Rolle der römisch-katholischen Kirche. Anschließend werden die erneuerten konfessionellen Praktiken in drei Kapiteln untersucht: die lokalen Praktiken auf dem Land, die regionalen in den urbanen Zentren und schließlich die internationalen während der Wallfahrt nach Rom. Zunächst werden anhand der unterschiedlichen Medien die Festlichkeiten beschrieben und anschließend ihre Deutung und Interpretation untersucht. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei dem Verhältnis der nationalen Gruppen untereinander gelten. Dabei werden einzelne, besonders wichtige Akteure genauer in den Blick genommen. Beide Regionen werden abwechselnd betrachtet – zunächst Slawonien, dann Ost-Oberschlesien. Am Ende eines jeden Kapitels steht ein zusammenfassendes Fazit, das noch einmal vergleichend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Regionen

⁹⁸ Vgl. KERTZER, S. 133–153.

⁹⁹ Vgl. LAWLER, S. 22–48.

¹⁰⁰ MYSZOR/KONIECZNY.

¹⁰¹ Ein herzlicher Dank gilt hierbei Anna-Maria Lukić. Ohne ihre Hilfe wären dem Autor viele Quellen vermutlich unzugänglich geblieben.

analysiert. Dieses Vorgehen vermeidet, dass die Arbeit in das Muster nationalstaatlicher „Meistererzählungen“ zurückfällt.

Ziel der Analyse und des Vergleichs ist, die Bedeutung der Konfession in den peripheren Grenzregionen Slawonien und Ost-Oberschlesien hervorzuheben. Die dichte Analyse der Praktiken dient dazu, die Möglichkeiten und Konflikte bei den Aushandlungsprozessen für die nationalen Minderheiten herauszuarbeiten.

2 Kurze Beschreibung der beiden Untersuchungsregionen

Bei Slawonien und Ost-Oberschlesien handelte es sich um Regionen, die sowohl in den Imperien als auch in den neuen Nationalstaaten als Peripherien oder Zwischenräume galten. Die politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Zentren Berlin/Wien und später Warschau (Warszawa)/Belgrad bzw. Zagreb waren nicht nur geografisch, sondern auch ideell relativ weit entfernt.¹ Dies ermöglichte kirchlichen Akteuren größere Spielräume. Die dortige Bevölkerung blieb selbst in Zeiten nationaler Gegensätze durch ihre Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche geprägt.

Beide Regionen dienten im späteren Verlauf des 20. Jahrhunderts als Angst- oder Sehnsuchtsräume. Für die Deutschen waren sie Sinnbilder „verlorener Heimat“², für die Polen diente Oberschlesien der Erinnerung an die Abwehr einer vermeintlichen „Germanisierung“. Für die Kroaten war Slawonien Bestandteil der nationalen Genese, die sich besonders in der Abgrenzung zu den Serben in den 1990er Jahren ausformulierte. Die Geschichte der Minderheiten, ihrer Konflikte, aber auch ihrer Kooperation geriet dabei oft in Vergessenheit. Ein genauerer Blick auf die 1920er Jahre und ihre Vorgeschichte ermöglicht es, diese nachträgliche Polarisierung aufzuheben und die Pluralität beider Regionen zu verstehen.

2.1 Slawonien: Multiethnisches Grenzgebiet im historischen Wandel

Slawonien war im Laufe der Geschichte keine Region mit fester Struktur, sondern veränderte mehrfach seine Zusammensetzung – sowohl in territorialer als auch in ethnischer Hinsicht. Heute wird das östliche Drittel Kroatiens als Slawonien bezeichnet. Historisch erlebte die Region mehrere Metamorphosen: Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gehörte das Territorium verschiedenen Rechtssystemen an, erlebte große Migrationsbewegungen und einen Wandel der religiös-konfessionellen Zusammensetzung.

1699 eroberte Kaiser Leopold I. das Gebiet zwischen Donau und Save vom Osmanischen Reich. Die muslimische Bevölkerung verließ beim Abzug der Truppen des Sultans fast vollständig die Region. Die kaiserliche Regierung erklärte weite Teile Slawoniens zur „Militärgrenze“ und begann dort Kolonisten aus verschiedenen Teilen des

¹ Die jüngste Forschung befasst sich zunehmend mit regionaler Zugehörigkeit während der Prozesse der Nationalisierung. Siehe z. B. MOSKAL.

² Zum Teil findet sich diese extrem einseitige Sicht auch in aktueller Literatur, siehe u. a. KRIX/SPEIDEL.

Imperiums und aus den deutschen Ländern anzusiedeln.³ Kaiserin Maria Theresia und Kaiser Joseph II. förderten durch Steuerprivilegien die Ansiedlung von Kolonisten, die besonders aus den dicht bewohnten Regionen am Rhein (Pfalz, Elsass) stammten. In den drei großen „Schwabenzügen“ zwischen 1722 und 1790 wanderten etwa 180 000 deutsche Kolonisten in die von den Osmanen eroberten Gebiete Slawoniens (vor allem die Baranja) und der Umgebung (die Vojvodina) ein. Die örtliche slawische und ungarische Bevölkerung und die Nachbarn nutzten überwiegend die Sammelbezeichnung „Schwabens“ für die deutschen Kolonisten, was jedoch lange Zeit keine Selbstbezeichnung war.⁴

Diese Siedlungsgeschichte diente noch im frühen 20. Jahrhundert der Selbstverortung der in Slawonien lebenden deutschsprachigen Gruppe. So schrieb etwa Johann Kühn in der CVZ:

„Wenn wir aus Dokumenten lesen, wie unsere Ahnen aus Deutschland, im Verein mit den Serben und Kroaten unter dem Oberbefehle des Feldmarschalls Prinzen Eugen von Savoyen, die Türken aufs Haupt schlugen – nachdem jene hundertzweiundsechzig Jahre in Slavonien und Ungarn hausten – sie über Donau, Drau und Save trieben und dann die schönen Länder, welche die Türken versengt und ausgeplündert hatten, der Kultur zuführten, so sind wir dem deutschen Muttervolke ewig schuldig.“⁵

Dies spiegelt in etwa den Herkunftsmythos, den sich besonders die überwiegende Mehrheit der katholischen Deutschen in der Region im Untersuchungszeitraum zu eigen gemacht hatte. Sie verbanden ihre „deutschen Werte“ wie „Fleiß und Sparsamkeit“⁶ mit der herausragenden Stellung der Region als Bollwerk des Katholizismus gegen die osmanische Expansion. Tatsächlich war die Einwanderungsgeschichte deutlich komplexer. Viele deutsche Familien in der Untersuchungsregion wanderten erst durch Binnenmigration innerhalb der Donaumonarchie (besonders aus Ungarn) ab 1848 aus privater Initiative nach Slawonien ein. Sie verfügten zu diesem Zeitpunkt bereits über umfangreiche Migrationserfahrung – die glatte Linie der Einwanderung als Kolonisten über die Donau war daher für die meisten ein Mythos.⁷

Das kroatische Königreich gewann nach der Niederschlagung des ungarischen Aufstands von 1848 umfangreiche politische und kulturelle Autonomie.⁸ Nach dem Österreichisch-Ungarischen Ausgleich von 1867 wurde Kroatien zwar ein Teil des ungarischen Königreichs, konnte seine Sonderrechte jedoch behalten. Der „kleine Ausgleich“ ein Jahr später bestätigte diesen Status zwischen Ungarn und Kroatien.⁹ Der starke Einfluss ungarischer Kultur im slawonischen Grenzgebiet schwächte sich damit ab. Bedeutende Bischöfe wie Josip Juraj Strossmayer (1815–1905) verstärkten im Klerus die Idee des „Jugoslawismus“, der zu einer stärkeren Kooperation zwischen

³ Vgl. MAGAŠ, S. 194 ff.

⁴ Vgl. BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“?, S. 121–129.

⁵ Hilfe den deutschen Kindern, in: CVZ, Nr. 2 vom 10.01.1924.

⁶ BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“?, S. 121–129.

⁷ Vgl. ebenda, S. 125.

⁸ MAGAŠ, S. 275–278.

⁹ Ebenda, S. 292–322.

Kroaten, Serben und Slowenen führen sollte.¹⁰ Er versuchte die Kirche in der Region von der ungarischen Kultur abzugrenzen und förderte eine neue Generation kroatisch (bzw. südslawisch) sozialisierter Priester.¹¹ Gleichzeitig grenzte sich diese Fraktion der klerikalen „Jugoslawen“ von der Nationalbewegung („Obzor“) ab, die, angeleitet von Aktivisten wie Ante Starčević, ab den 1870er Jahren eine kroatische Eigenständigkeit im Rahmen des Königreichs Ungarn forderte.¹² Große Teile des Klerus in der Region erhielten ihre theologische Bildung vor dem Ausgleich und verwendeten noch bis Ende des 19. Jahrhunderts die ungarische Sprache. Viele einflussreiche Bischöfe entstammten dem ungarischen Adel. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu Auseinandersetzungen zwischen ihnen und der jüngeren Generation kroatisch sozialisierter Geistlicher.¹³ Die deutschen Priester blieben während des kroatisch-ungarischen Antagonismus eher in einer „Nischenrolle“.

Ökonomisch war die gesamte Region bis ins 20. Jahrhundert von der Landwirtschaft geprägt, während die Bewohner der Städte (Osijek, Slavonski Brod (Brod an der Save), Vinkovci (Winkowitz))¹⁴ von Handel und Handwerk lebten. Im Laufe des 19. Jahrhunderts breitete sich die Industrialisierung nur in einem sehr geringen Umfang aus. Gleichzeitig lebte ein zahlenmäßig unerhebliches Bürgertum in den Städten, das weitgehend die Sprachen von Handel und höherer Verwaltung verwendete – daher dominierten dort Deutsch und Ungarisch. Kenntnisse einer dieser beiden Sprachen waren häufig mit sozialem Aufstieg verbunden – nicht selten glichen sich nach 1867 selbst deutschsprachige Bewohner der Region der ungarischen Kultur an.¹⁵ Mit dem Aufschwung der kroatischen Nationalbewegung nach dem „kleinen Ausgleich“ gewann dagegen das Kroatische als Verwaltungs- und Bildungssprache an Bedeutung. Infolgedessen fand wiederum eine kulturelle und sprachliche Assimilierung einiger Teile der deutschen oder ungarischen Minderheiten an die kroatische Kultur und Sprache statt. Das Deutsche blieb aber in Handelsstädten wie Osijek und in einigen ländlichen Gemeinden mit relativ gut entwickelter Vereinsstruktur weiter erhalten.¹⁶ Die deutschsprachige Presse wie *Die Drau* diente ebenfalls der Verbreitung und Erhaltung der deutschen Sprache über die Grenzen der einzelnen Ortschaften hinaus. Zusätzlich war der deutschsprachige Klerus (zu dem die meisten Autoren der CVZ gehörten) ein wichtiger Faktor für die Förderung der Sprache.

Während Osijek sich als wirtschaftlicher Knotenpunkt etablierte, blieb Đakovo als Bischofssitz das religiöse Zentrum der Region. Das Bistum umfasste grob das Gebiet zwischen der Drau bei Osijek (im Westen), der Donau (im Norden) und der Save (im Süden). Es befand sich damit am Grenzgebiet zwischen der ungarischen Baranja im Norden und der Grenze des serbischen Königreichs im Südosten. Der Erste Weltkrieg veränderte sowohl die Diözese als auch ihre Umgebung erheblich. Nach dem Zusam-

¹⁰ Langfristig hatte Strossmayer das Ziel, das orthodoxe Christentum in der Region zurückzudrängen und den Katholizismus bei allen „Südslawen“ zu stärken, vgl. ROHRBACHER, S. 343–371.

¹¹ Vgl. GOTTMANN, S. 97 ff.

¹² Vgl. IVANIŠEVIĆ, S. 218.

¹³ Vgl. GOTTMANN, S. 100.

¹⁴ Die Schreibweise der Ortsnamen orientiert sich an den deutschsprachigen Quellen. In der CVZ z. B. war die frühere deutsche Schreibweise Esseg für Osijek unüblich.

¹⁵ Vgl. BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“, S. 137.

¹⁶ WERNI, S. 280.

menbruch der österreich-ungarischen Monarchie besetzten die Serben die angrenzende ungarische Vojvodina. Es kam dabei zu Gefechten zwischen der Armee des inzwischen stark verkleinerten Ungarn und serbischen Truppen. Gleichzeitig erweiterte sich das kroatische Slawonien um die südliche Baranja im Norden und das westliche Syrmien im Osten.¹⁷

Die Region war trotz zahlreicher Wanderungsbewegungen und der häufigen Grenzverschiebungen ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts überwiegend katholisch. Die deutschsprachige Minderheit war in der Diözese stark vertreten: Von den insgesamt 487 664 Katholiken in der Region gehörten ihr laut Volkszählung vom 31. Januar 1921 93 719 Bürger an. Die Deutschen waren besonders in der Osijeker Festung und in den Gemeinden Sarvaš, Indjia (India), Ruma, Popovac und Beli Manastir vertreten.¹⁸ Das deutsche Vereinswesen war daher sehr viel stärker lokal auf die Ortschaften beschränkt und vernetzte sich bis 1918 selten darüber hinaus. Die Bewohner identifizierten sich überwiegend mit ihrer unmittelbaren dörflichen Umgebung und kaum mit der Region oder einer landesweiten deutschen Gemeinschaft. Wichtigste überregionale Identifikationsstifter blieben die katholische Kirche und die deutschsprachigen Zeitungen (die überwiegend konfessionell geprägt waren) sowie der Schwäbisch-Deutsche Kulturbund.¹⁹

Die Gründung des SHS-Königreichs im Dezember 1918 führte zu weiteren Veränderungen in der Region: Ungarn war als politischer Akteur weitgehend ausgeschaltet und Belgrad erhielt umfassenden Einfluss. Die Gegensätze zwischen Serben und Kroaten im neuen Staat führten auf beiden Seiten zu einem Anstieg des Nationalismus und der gegenseitigen Abgrenzung. Durch den Zusammenschluss im neuen Staat gewann die konfessionelle Spaltung zwischen Katholiken und Orthodoxen zudem an Bedeutung. Die meisten Parteien (mit Ausnahme der kommunistischen Partei Jugoslawiens, die jedoch bereits 1921 verboten wurde) orientierten sich anhand nationaler oder konfessioneller Kategorien. Das neue Jugoslawien war von Beginn an durch die unterschiedlichen Vorstellungen der nationalen Gruppen stark gespalten: Während die Kroaten ihre gewohnte Autonomie weiterverfolgten, drängten viele Serben auf eine Weiterführung ihres zentralistisch-serbischen Staates.²⁰ Bei den Kroaten nahm die Bedeutung des Katholizismus, seiner Praktiken und Symbole von da an für die Identitätsbildung enorm zu. Die kroatische Bauernpartei bediente sich dabei besonders der kroatischen Volksfrömmigkeit und sah die Institution der katholischen Kirche kritisch.²¹

Für die Deutschen bedeutete die Staatsbildung des SHS-Königreichs zunächst eine Bedrohung ihrer Position. Sie waren nun eine nationale Minderheit, die sich nicht mehr auf den Schutz des imperialen Zentrums verlassen konnte. Zwar verpflichtete sich Belgrad im Vertrag von Trianon, die Rechte der Deutschen zu garantieren, in der Praxis waren diese jedoch häufig gefährdet. Die neuen Eliten im SHS-Staat versuchten zunächst, ihre eigenen nationalen Gruppen zu befriedigen, und nahmen dabei relativ wenig Rücksicht auf die zahlenmäßig kleine und politische schwache deutsche Min-

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Eine ausführliche Auflistung der Katholiken und des Anteils der deutschen Minderheit ebenda.

¹⁹ Vgl. BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“, S. 175–185.

²⁰ Vgl. SUNDHAUSSEN, S. 251 ff.

²¹ Vgl. NIELSON, S. 35 ff.

derheit. So empfanden viele Deutsche die Landreformen, die Schulpolitik²² und weitere Maßnahmen als benachteiligend und beklagten sogar Gewalt und Schikanen.²³

Für viele bot sich daher eine Identifizierung mit der kroatischen Seite an, da sie mit der Sprache meist vertraut waren und sich den Kroaten aufgrund der Konfession verbunden fühlten. Die Zahl der Deutschen in Slawonien nahm vor allem aus diesem Grund in der ersten Volkszählung im SHS-Staat (31. Januar 1921) ab: In ganz Kroatien lebten demnach 124 156 und in Slawonien 49 369 deutsche Muttersprachler.²⁴ Die Einführung der Minderheitenrechte im SHS-Staat blieb jedoch nicht folgenlos und ermöglichte den Deutschen eine überregionale Selbstorganisation. Der Versuch, eine eigene Partei zu gründen, blieb zwar weitgehend erfolglos, doch mit dem am 20. Juni 1920 gegründeten Schwäbisch-Deutschen Kulturbund (SDKB) gelang die Etablierung eines überregionalen Vereins für die Vertretung der Interessen der Minderheit. Der Verein hatte immer wieder mit Verboten und Schikanen zu kämpfen, war aber eine wichtige Institution deutscher Interessen in der Region. Bedeutend war ebenfalls die flächendeckende Einführung des Grundschulunterrichts in deutscher Sprache, der ein wesentlicher Bestandteil der vertraglich festgelegten Rechte war.²⁵

Die Beziehung zu den kroatischen „Glaubensbrüdern“ war allerdings nicht frei von Konflikten. In den späten 1930er Jahren wirkte sich das völkische Denken, das Nationen als mythische Gemeinschaft gemeinsamer Herkunft verstand, immer umfangreicher aus. Einige Autoren der deutschen Minderheit fingen an, die negativen Auswirkungen der angeblichen „Kroatisierung“ durch die katholische Kirche zu beklagen. Der deutsche Nationalaktivist Wilhelm Sattler sprach etwa von der „restlos kroatisch-nationalen Haltung“²⁶ der Geistlichkeit in Slawonien. Zwar hätten die kirchlichen Praktiken wie das Singen von Liedern und die Messen zum Erhalt des „Deutschtums“ beigetragen, die Kirche war seiner Ansicht nach jedoch vor allem ein Werkzeug des kroatischen Nationalismus.²⁷ Dass das Verhältnis zwischen kroatischer Kirchenführung und den Deutschen aber erheblich komplexer war und keineswegs zur Assimilierung führte, wird diese Arbeit am Beispiel der religiösen Praktiken der 1920er Jahre ausführen.

2.2 Ost-Oberschlesien: Industriegebiet ländlicher Prägung

Zur Geschichte Schlesiens als Grenzregion mit ethnisch und sprachlich indifferenter und durchmischter Bevölkerung sind ausführliche Studien vorhanden.²⁸ Charakteristisch für Oberschlesien waren die überwiegend katholische Bevölkerung, die Etablierung eines konfessionellen „Milieus“ während des Kulturkampfes und die nationale Spaltung während der Abstimmungskämpfe nach dem Ersten Weltkrieg.

²² Vgl. BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“?, S. 213–230.

²³ WEIFERT, S. 281–284.

²⁴ Ebenda, S. 279.

²⁵ BETHKE, Die Einwanderung und die Kirchen.

²⁶ Zit. nach WEIFERT, S. 285.

²⁷ Vgl. BETHKE, Die Einwanderung und die Kirchen, S. 199.

²⁸ Siehe etwa: BJORK, Neither German nor Pole; ALEXANDER, S. 465–489.

Friedrich der Große eroberte die Provinz von Österreich in den drei sog. Schlesischen Kriegen (1740–1763) u. a. unter dem Vorwand, seine protestantischen Glaubensbrüder vor den katholischen Habsburgern zu schützen. Während Niederschlesien und die großen Städte wie Breslau (Wrocław) tatsächlich protestantisch dominiert waren, blieben Oberschlesien und besonders der ländliche Raum vom Katholizismus geprägt. Die Bevölkerung der Städte war zudem zu einem erheblichen Teil deutsch sozialisiert, während die Landbevölkerung (vor allem östlich der Oder) ihre lokalen slawischen Dialekte verwendete. Welche Sprache eine Person im Alltag nutzte und welche sie aktiv oder passiv beherrschte, hing weitgehend von der sozialen Stellung, der Bildung und dem Beruf ab.²⁹ Das Deutsche als Sprache der Universitäten, der Verwaltung, des Handels und später der Industrie hatte ein höheres Prestige. Der Gebrauch der jeweiligen Sprache und die Einordnung in eine nationale Gruppe waren aber je nach sozialer Funktion unterschiedlich. Der Historiker Manfred Alexander spricht dabei von „situativer Identität“³⁰. Die Frage nach der Zugehörigkeit blieb damit bis weit ins 19. Jahrhundert weitgehend fluide. Zwei wesentliche Entwicklungen brachten diesen Status quo ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ins Wanken: die Gründung des Deutschen Reiches 1871, der darauffolgende Kulturkampf³¹ und die Industrialisierung. Bismarcks Maßnahmen gegen den ultramontanen und damit aus seiner Sicht unzuverlässigen Katholizismus führten paradoxerweise erst zu der Formierung eines katholischen Milieus³² und damit einer regionalen Identität in Oberschlesien³³. Die äußere Bedrohung durch die Berliner Regierung etablierte ein „religiös fundiertes Solidaritätsgefühl“³⁴ in der Bevölkerung. Dieses förderte die Vereinsbildung, die in den 1880er Jahren eine Blütezeit erlebte. Selbst als sich zur Jahrhundertwende die Nationalbewegungen beider Seiten auch in Schlesien bemerkbar machten³⁵, führte die Erinnerung an den Kulturkampf häufig zu einer Neuformierung dieser katholischen Solidarität.³⁶ So diente die Zentrumspartei³⁷, trotz zeitweiser Spannungen, bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs als Instrument zur Ausformulierung lokaler Interessen.³⁸ Durch die deutschsprachige Sozialisation in der Partei förderte das Zentrum indirekt die Verbreitung der deutschen Sprache: Wer sich politisch eine Stimme verschaffen wollte, musste Deutsch lernen.³⁹ In Zeiten einer gefühlten Bedrohung von außen einigten sich gelegentlich sogar die Delegierten der „nationalen Listen“ auf einen Kandidaten des Zentrums – zum letzten Mal, als sich mit der Ernennung Bethmann Hollwegs im Jahr 1909 zum Reichskanzler die Furcht vor einem „neuen Kulturkampf“ ausbreitete.⁴⁰

²⁹ Vgl. ALEXANDER, S. 472–475.

³⁰ Ebenda, S. 477.

³¹ Ein durch Bismarck forciertes Konflikt um die Frage der Loyalität der Katholiken im Deutschen Reich. Ausführlich zu Schlesien ANDREE, S. 151–169.

³² Urs Altermatt definiert das katholische Milieu als „politische Subkultur mit zeitlicher Beständigkeit sozio-kultureller Werte, Normen und Verhaltensweisen“, ALTERMATT, S. 103.

³³ BLASCHKE, Schlesiens Katholizismus.

³⁴ HAUSER, S. 105.

³⁵ Vgl. MICHALCZYK, S. 40–47.

³⁶ Ausführlich zu diesem Thema BJORK, Neither German nor Pole, S. 21–37.

³⁷ Zur Geschichte der katholischen Zentrumspartei siehe MORSEY.

³⁸ Vgl. HITZE, S. 137.

³⁹ Vgl. MICHALCZYK, S. 46.

⁴⁰ HAUSER, S. 106.

Die Veränderung der Wirtschaftsstruktur wirkte sich genauso auf die Fragen der Zugehörigkeit und der Sprache aus. Die regionale Ökonomie Oberschlesiens war zunächst von der Landwirtschaft und ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Kohlebergbau und der Schwerindustrie geprägt.⁴¹ Im Kohlerevier zwischen Gleiwitz (Gliwice) und Kattowitz veränderten sich die Infrastruktur, die soziale Ordnung und die Lebensbedingungen enorm. Fabriken und Kohlegruben zogen zahlreiche Bauern aus der Umgebung an, die allerdings weiterhin in engem Bezug zum Dorf blieben. Die Verstädterung nahm zwar sichtbar zu, aber ein großer Teil der Bewohner pendelte saisonal in die Dörfer. Viele dieser „Arbeiterbauern“ verständigten sich weiter in ihren lokalen slawischen Dialekten, die meist unter dem Begriff des Schlonsakischen zusammengefasst werden.⁴² Eine genuine Arbeiterschicht mit einer starken Gewerkschaft oder anderen Formen des Zusammenhalts bildete sich schwächer heraus als in vergleichbaren Industrieregionen.⁴³ Ingenieure und Verwaltungsfachleute kamen dagegen häufig aus anderen Gebieten Preußens, verwendeten nur die deutsche Sprache und gehörten meist der evangelischen Konfession an.⁴⁴

Umgekehrt führte die Abgrenzung zur deutschen Oberschicht zu einer deutlicheren Ausprägung lokaler Identität unter den Industriearbeitern und Bergleuten – die konfessionellen Unterschiede trugen ebenfalls dazu bei. Die Bildungspolitik veränderte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zuungunsten der slawisch sprechenden Bevölkerung (wobei im Unterricht nie der Dialekt, sondern ausschließlich die polnische Hochsprache gelehrt wurde). Höhere Bildung war in der Region bis zum Ersten Weltkrieg nur in deutscher Sprache möglich.⁴⁵ Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts existierte allerdings ein breit aufgestelltes polnisches (Grund-)Schulsystem. Berlin schränkte dieses jedoch im Laufe des Jahrhunderts stark ein. Um 1910 gaben 1 170 000 Oberschlesier Polnisch als Erstsprache an, 891 000 Deutsch und 58 000 Böhmisch. Allerdings muss dabei die recht hohe Zahl bilingualer Einwohner bedacht werden, die Deutsch und Polnisch aktiv oder passiv⁴⁶ beherrschten und die durch die Erhebungen nur sehr unzureichend erfasst wurden. „Polnisch“ bedeutete außerdem häufig, den lokalen Dialekt zu sprechen, und nicht unbedingt, die polnische Hochsprache zu verwenden.

Seit den Maßnahmen zur Einschränkung des polnischen Bildungswesens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm die Zahl der polnischsprachigen Bevölkerung drastisch ab: Im Vergleich zu 1861 fiel die Zahl der Oberschlesier mit polnischer Erstsprache bis 1910 um 500 000, während sich die Zahl der Einwohner mit Deutsch

⁴¹ Die Zahl der Kohlegruben steigerte sich von 18 im Jahr 1800 bis zu 93 im Jahr 1864. Mithilfe der Reparationen aus dem Deutsch-Französischen Krieg investierte die deutsche Regierung nach 1871 weiter in den Kohlebergbau. Im Jahr 1913 arbeiteten bereits 124 000 Oberschlesier in den örtlichen Stahlwerken und Kohlegruben. Vgl. KAMUSELLA, S. 45 ff.

⁴² Vgl. ebenda, S. 54–58.

⁴³ Die Polnische Sozialistische Partei und die deutsche Sozialdemokratie bekämpften sich aufgrund nationaler Differenzen heftig. Daher suchten viele Arbeiter, die sich stärker mit ihrer Konfession und Region verbunden fühlten, Zuflucht im katholischen Zentrum, das deutlich weniger national „gespalten“ war. Vgl. HIRTZE, S. 135.

⁴⁴ Vgl. ALEXANDER, S. 472.

⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 472 ff.

⁴⁶ Die aktiven Kenntnisse der deutschen Sprache waren allerdings gerade in der Landbevölkerung mit niedriger Schulbildung mangelhaft, ebenda, S. 474.

als erster Sprache fast verdoppelte.⁴⁷ Doch bereits die Zeitgenossen konstatierten der Region ein „schwebendes Volkstum“ mit einer hohen Zahl national nicht klar entschiedener Bewohner, die ihre Sprache der Situation anpassten. Trotz der Versuche der Nationalbewegungen, die Bevölkerung eindeutig zu kategorisieren, blieb in der Region die nationale Selbstzuschreibung weitgehend situativ, was ebenfalls mit dem Gebrauch der Sprache zusammenhing: Die Nutzung der Erstsprache sagte in vielen Fällen wenig über die tatsächliche nationale Zuordnung aus. Die meisten Oberschlesier identifizierten sich mit ihrer unmittelbaren Umgebung, der Region und ihrer Konfession.⁴⁸

Die Sprachpolitik beschäftigte auch die katholische Kirche, die nach den Umbrüchen und Konflikten während des Kulturkampfes ab den 1890er Jahren wieder freundlicheren Kontakt mit der Regierung in Berlin suchte. Staat und katholische Kirche kamen zu einem Kompromiss, der sich jedoch auf die Vermittlung polnischer Sprache und Identität in der Region auswirkte. Noch in den 1850er Jahren boten die katholischen Grundschulen in Oberschlesien Unterricht in der polnischen Hochsprache an. Dies ging auf die Initiative Bischof Bernhard Bogedains (1810–1860) zurück, der sich für den katholischen Unterricht in der jeweiligen Muttersprache einsetzte. Viele Priester, die sich später „national-polnisch“ orientierten, erlebten ihre frühe Erziehung in einer solchen Schule. Schon die Zeitgenossen sprachen von einer Generation der „Bogedainer“ (Bogedaincyki), die sich in den Grundschulen polnisch sozialisiert hatte. Sie behielten diese Selbstzuschreibung häufig bis in die Hochschulen bei und vernetzten sich untereinander.⁴⁹ Bis zum Ende des Jahrhunderts setzte Bischof Kopp (1837–1914) in den konfessionellen Grundschulen jedoch den deutschsprachigen Unterricht durch. Zwar sah er die Notwendigkeit einer polnischen Beichte und eines polnischen Kommunionunterrichts für viele Gläubige in der Region, doch hatte er langfristig das Ziel, die deutsche Sprache in seiner Diözese zur Norm zu machen – dies hing stark mit der verbesserten administrativen Leistung der Kirche während der „Zweiten Konfessionalisierung“ zusammen: Die Zentralisierung ermöglichte dem Bischof größeren Einfluss auf die einzelnen Gemeinden. Er passte das katholische Schulwesen damit dem staatlichen an, was Teil der Aussöhnung nach der intensivsten Phase des Kulturkampfes war.⁵⁰

Schnell erkannte der Bischof die aufgrund der strengen Sprachpolitik verursachten Probleme: Viele Schüler nichtdeutscher Muttersprache konnten dem Unterricht nicht mehr folgen und waren nicht in der Lage, Gebete und religiöse Inhalte zu verstehen. Gleichzeitig starteten polnische Medien wie der *Katolik* des Großverlegers und national-polnischen Aktivisten Adam Napieralski in den 1890er Jahren eine Kampagne für den polnischsprachigen Kommunionunterricht. Einzelne Priester (darunter viele „Bogedainer“) wie Franciszek Ziegler setzten sich ebenfalls für den Erhalt der polnischen Sprache in katholischen Bildungseinrichtungen ein und riefen dafür etwa Wettbewerbe für die schönsten Gebete auf Polnisch ins Leben. Polnische Aktivisten warfen Bischof Kopp vor, sich mit dem „deutschen Ostmarkenverein“ verbündet zu haben und die Region systematisch „germanisieren“ zu wollen.⁵¹ Bis zu Beginn des Ersten Weltkriegs

⁴⁷ Vgl. KAMUSELLA, S. 53.

⁴⁸ Vgl. ALEXANDER, S. 479.

⁴⁹ Vgl. BJORK, *Everything Depends on the Priest?*, S. 74.

⁵⁰ Vgl. ebenda, S. 75.

⁵¹ Ein Vorwurf, der ihm von polnischer Seite zum Teil bis heute gemacht wird. Vgl. MACALA, S. 15.

war die deutsche Sprache im katholischen Kommuni- und Religionsunterricht trotz der Initiativen polnischer Kreise weit verbreitet: Etwa 50 Prozent der polnischen Muttersprachler besuchten im Jahr 1914 den deutschsprachigen konfessionellen Unterricht⁵² (der staatliche Unterricht fand zu diesem Zeitpunkt bereits ausschließlich auf Deutsch statt).

Die zunehmende Erwartung eines kommenden großen Konflikts im Kontext der Balkankriege (1912–1913) sorgte bei den deutschen Behörden für eine weitere Verstärkung der (deutsch-)nationalen Mobilisierung in der Region.⁵³ Aus Anlass des 100. Jahrestags des Sieges in der Schlacht bei Waterloo fanden 1915 überall Feiern zu Ehren der preußisch-deutschen Armee statt, die besonders die Jugend ansprechen sollten. Tatsächlich meldeten sich zahlreiche schlesische Jugendliche zur Armee. Die katholische Kirche in der Region verfiel ebenfalls dem „nationalen Taumel“: Priester hielten bei Ausbruch des Krieges Messen für den Sieg. Selbst die national-polnischen Blätter wie der *Katolik* forderten ihre Leser auf, den Anweisungen der deutschen Behörden Folge zu leisten, und lobten die Disziplin der polnischen Oberschlesier im Militäreinsatz (jedoch machte die vorherrschende Militärzensur kaum eine andere Sicht möglich).⁵⁴ Priester wie Johannes Kapitza (poln. Jan Kapica)⁵⁵, die sich sonst für eine Autonomie der polnischen Sprache in Kirche, Medien und staatlichem Schulwesen einsetzten⁵⁶, demonstrierten während des Krieges deutlich ihre Loyalität zum deutschen Staat. Ihre Hoffnung bestand darin, nach einem deutschen Sieg mit mehr kultureller und sprachlicher Eigenständigkeit belohnt zu werden. Zudem berief sich die Kirche in jener Zeit häufig auf das biblische Gebot der Treue gegenüber der „gottgegebenen staatlichen Ordnung“. 1917 publizierte Kapitza sogar einen ausführlichen Text über die „deutsche Kulturmission“ und die mögliche künftige Rolle Schlesiens und dessen polnischer Einwohner in deren Kontext.⁵⁷

Als die große deutsche Offensive vom Sommer 1918 in einer katastrophalen Niederlage endete, veränderte sich die Stimmung in Oberschlesien. Prodeutsche Kräfte verloren an Rückhalt und unter schlesischen Rekruten kam es zu Desertionen. Zahlreiche Kriegsgefangene aus Schlesien schlossen sich in Frankreich außerdem der „Haller-Armee“ (später als „Halleristen“ in Ost-Oberschlesien bekannt) an, die vom Exil aus für den Wiederaufbau des polnischen Staates kämpfen wollte.⁵⁸ Im Hinblick auf die Forderungen des amerikanischen Präsidenten Wilson gaben sich viele national-polnische Aktivisten in Oberschlesien nicht mehr nur mit kultureller oder politischer Autonomie zufrieden, sondern verlangten einen Anschluss der Region an einen neuen polnischen Staat. Gegen Kriegsende reagierte die deutsche Regierung darauf mit einer Mischung aus Druck und Entgegenkommen in Oberschlesien: So hob sie etwa die Pressezensur

⁵² Vgl. BJORK, *Everything Depends on the Priest?*, S. 72–84.

⁵³ Vgl. HAUSER, S. 107.

⁵⁴ Vgl. ebenda.

⁵⁵ So die deutsche und polnische Schreibweise des Namens. Kapitza/Kapica (1866–1930) war Pfarrer von Tychy (Tichau), Abgeordneter des Zentrums im preußischen Parlament (1908) und Aktivist gegen den Alkoholismus. Später bedeutender Akteur der „national-polnischen“ Fraktion in der Region.

⁵⁶ Vgl. BJORK, *Everything Depends on the Priest?*, S. 95.

⁵⁷ KAPITZA.

⁵⁸ Vgl. HITZE, S. 227.

und die Ausnahmegesetzgebung im Oktober 1918 auf.⁵⁹ Der Waffenstillstand zwischen Deutschland und den Mächten der Entente einen Monat später machte diese Maßnahmen jedoch wirkungslos.

Die Entstehung des neuen polnischen Staates veränderte die politische Konstellation in Oberschlesien vollständig. Die Möglichkeit, sich einem katholischen, unabhängigen polnischen Staat anzuschließen, nahmen national gesinnte Polen in der Region mit Euphorie auf. Viele deutsch sozialisierte Bewohner reagierten allerdings mit Skepsis und befürworteten die bestehende Ordnung oder wollten Oberschlesien zu einem Freistaat innerhalb des Deutschen Reiches umwandeln.⁶⁰ Die überwiegende Mehrheit national indifferenter Oberschlesier sorgte sich dabei eher um ihre künftige wirtschaftliche Situation.⁶¹ Nach der Ausrufung eines unabhängigen polnischen Staates veränderten sich die Grenzen Oberschlesiens zunächst nicht. Im August 1919 kam es nach einem Massaker an polnischen Arbeitern zu einem Aufstand polnischer Milizen, die einen Anschluss an den neuen Staat forderten. Deutsche Freikorps lieferten sich blutige Kämpfe mit den polnischen Freiwilligenverbänden.⁶²

Die Siegermächte setzten sich für einen sofortigen Stopp der Kampfhandlungen ein und befürworteten eine möglichst demokratische und gerechte Lösung für die Region in Form einer Volksabstimmung. Im Februar 1920 nahm eine alliierte Kommission zur Vorbereitung der Abstimmung in Oppeln unter der gemeinsamen Leitung von Briten, Franzosen und Italienern ihre Arbeit auf – 15 000 Soldaten hatten die Aufgabe, weitere Gewalt zu verhindern. Zahlreiche innere und äußere Krisen – etwa die drohende Eroberung Warschaws durch die Bolschewiki – verstärkten die Gewalt zwischen polnischen Aufständischen und deutschen Freikorps. Nationale Medien beider Seiten verbreiteten sich in dieser Zeit enorm und polarisierten die Bevölkerung weiter. Bedeutender Akteur war dabei der polnisch-nationale Aktivist Wojciech Korfanty (1873–1939), der für einen Anschluss der gesamten Region an Polen agitierte. Besonders in den drei Monaten vor der unmittelbaren Abstimmung (20. März 1921) kam es zu blutigen Auseinandersetzungen mit mehr als 3000 Toten. Symbolisch besonders wichtig war die Schlacht um den Annaberg bei Oppeln vom 21. bis 27. Mai 1921, der als bedeutendster Wallfahrtsort der Region galt. Der Kampf um die nationale Deutung dieses religiösen Ortes fand zwischen deutschen Freikorps und polnischen Aufständischen mit Waffengewalt statt.⁶³

Das Ergebnis der Volksabstimmung legte die endgültige Teilung des Gebiets zwischen Deutschland und Polen fest. 707 393 Bewohner stimmten für den Verbleib bei Deutschland und 479 365 für den Anschluss an Polen. Diese Zahlen deckten sich nicht mit den Anteilen der jeweiligen „Erstsprache“ oder anderen Kriterien nationaler Zugehörigkeit. Viele Bewohner, die als „polnisch“ klassifiziert waren, stimmten für den

⁵⁹ Vgl. HAUSER, S. 109.

⁶⁰ Eine Forderung, die besonders die Zentrumspartei unterstützte. Vgl. HITZE, S. 182.

⁶¹ Der Wahlkampf war dabei von ökonomischen Themen geprägt. Beide Seiten warfen sich wirtschaftliche Schwäche vor: Die deutsche warnte vor einer schlecht ausgebauten Administration und Infrastruktur im polnischen Staat und die polnische vor den kommenden Reparationen, welche die Deutschen zu leisten hätten. Korfanty versprach sogar jedem Bauern eine Kuh und die Umverteilung von Land. Vgl. ebenda, S. 284 ff.

⁶² Vgl. CONRAD, S. 164.

⁶³ Vgl. HITZE, S. 407–410.

Verbleib bei Deutschland. Die unklare Perspektive des polnischen Staates und damit verbundene Sorgen um die wirtschaftliche Zukunft gaben vielfach den Ausschlag für die Entscheidung. Anhand des Abstimmungsergebnisses teilte die Alliierte Kommission das Gebiet in zwei Teile auf: Polen erhielt dabei den kleineren, aber wirtschaftlich bedeutenderen Teil rund um das Kattowitzer Kohlrevier. Auf beiden Seiten blieben im Anschluss große Zahlen an Minderheiten zurück: 226 000 Deutsche blieben in Ost-Oberschlesien, von denen bis 1924 etwa 100 000 in den deutschen Teil Schlesiens oder in andere Gebiete Deutschlands auswanderten.⁶⁴ Die Region war somit zu Beginn des Untersuchungszeitraums extrem polarisiert und hatte weiter mit den Folgen der nationalen Spannungen ab den 1880er Jahren, dem Ersten Weltkrieg und den bewaffneten Auseinandersetzungen während und vor der Volksabstimmung zu kämpfen.

2.3 Slawonien und Ost-Oberschlesien als national indifferente Peripherien?

Der historische Überblick der beiden Regionen zeigt, in welcher unterschiedlichen Lebenswelten „die Deutschen“ im östlichen bzw. südöstlichen Europa lebten. Die Zahl der deutschsprachigen Bewohner war mit ca. 80 000–100 000 in Slawonien und Ost-Oberschlesien in etwa ähnlich hoch. Ein signifikanter Unterschied lag in der Sozialstruktur, die eng mit der wirtschaftlichen Basis beider Regionen zusammenhing. Das Industriegebiet Ost-Oberschlesiens ermöglichte bereits im 19. Jahrhundert eine enge Vernetzung in Form von Parteien, Gewerkschaften und Vereinen. Diese Infrastruktur ermöglichte auch nach der Teilung der Region zwischen Polen und Deutschland im Jahr 1921 eine Kontinuität von zentralisierten Strukturen der deutschen Minderheit. Dies war in Slawonien anders: Die deutschen Katholiken verfügten über wenige und nur schwach ausgebaute gemeinsame Strukturen und waren in der ländlichen Umgebung institutionell weitgehend zersplittert. Zwar war das Vereinswesen vor Ort durchaus präsent, jedoch regional kaum vernetzt. Slawonien verfügte im Gegensatz zu Oberschlesien auch über kein nennenswertes Regionalbewusstsein. Die regionale Identität war nur schwach ausgeprägt, da das Territorium im Laufe seiner Geschichte mehrfach seine Zusammensetzung verändert hatte. Während in Oberschlesien der nationale Konflikt hauptsächlich entlang der Bruchlinien deutscher und polnischer Identität verlief, war in Slawonien die nationale Zusammensetzung deutlich komplexer, da noch die ungarischen Katholiken als weitere nationale Minderheit hinzukamen. Nach 1918 dominierte der Gegensatz zwischen den katholischen Kroaten und den orthodoxen Serben den politischen Diskurs. Die deutsche und die ungarische Minderheit blieben in diesem Konflikt in einem Zwischenraum, der deutlich weniger Handlungsoptionen ermöglichte.

⁶⁴ THER, Schlesisch, deutsch oder polnisch?, S. 175 ff.

3 Lokale Praktiken: Disziplinierung und Mobilisierung der Gläubigen

Der ländliche Raum bildete in den 1920er Jahren die wichtigste Basis des katholischen Milieus. Trotz der zahlreichen Veränderungen durch Krieg, Grenzverschiebungen und Migration blieb die dörfliche Gesellschaft in beiden Untersuchungsregionen durch Glaube und Konfession geprägt. Dennoch erkannte die Kirche erhebliche Defizite in den lokalen Praktiken: Die traditionellen Prozessionen, Kirchweihen, Gedenktage der Heiligen und anderen kirchlichen Festlichkeiten hatten den Ruf, chaotisch, undiszipliniert und gewalttätig zu sein. Der Verfall kirchlicher administrativer Strukturen, der zeitgleich mit den staatlichen stattfand, führte damit gerade in den Kerngebieten des Katholizismus auf dem Land zu Defiziten: Es gab zu wenig Pfarrer, Messen fielen aus und traditionelle Praktiken riefen immer weniger Interesse hervor. Daher fanden in den 1920er Jahren eine umfassende Erneuerung der Administration und Organisation der Kirche sowie eine Modernisierung ihrer Praktiken statt. Besonders bei Letzteren versuchte die Kirche eine stärkere Disziplin durchzusetzen: Das Ideal war ein geordneter Ablauf mit möglichst vielen Teilnehmern, die geschlossen auftraten und ihren Glauben deutlich nach außen kommunizierten. Wilde Schlägereien, Trinkgelage und andere Auswüchse, mit denen kirchliche Praktiken auf dem Dorf häufig verbunden waren, sollten ausgemerzt werden. Ziel war außerdem, Feiern auf Tanzböden und in Gaststätten einzudämmen und stattdessen den ländlichen Raum im Sinne der Kirche umzuwandeln: Blumenschmuck, Fahnen, Trachten und besondere religiöse Zeichen dienten der Kennzeichnung von Dominanz des Katholizismus im öffentlichen Raum.¹

Gleichzeitig war die Neuformierung und Disziplinierung der kirchennahen Vereine im Sinne der *Ecclesia Militans* ein wesentlicher Bestandteil dieser Reformpolitik. Die Gründung neuer katholischer Organisationen auf dem Land hatte das Ziel, die Mobilisierungsfähigkeit der katholischen Kirche zu steigern und sie gegenüber den nationalen oder politischen Gruppen konkurrenzfähig zu machen. In diesem Bereich hatten der Erste Weltkrieg und die unmittelbare Zeit danach große Verwerfungen hinterlassen: Die nationalen und politischen Gegensätze innerhalb der katholischen Vereine hatten sich erheblich gesteigert und zu Konflikten oder Spaltungen geführt. Die neuen Staaten unterstützten dagegen Vereine, die den Katholizismus deutlicher mit der Zugehörigkeit zur Nation verbanden. Dennoch war der Schutzschild des gemeinsamen Katholizismus gerade in Momenten äußerer Bedrohungen noch immer abrufbar.

¹ Der Religionshistoriker Urs Altermatt spricht in diesem Kontext sogar von einem „Fahnen- und Demonstrationskatholizismus“, der nach dem Ersten Weltkrieg einen Höhepunkt erreichte. ALTERMATT, S. 251.

Die kirchennahen Medien erhielten wiederum die Aufgabe, die Maßnahmen zum Umbau und zur Neuorganisation der Praktiken zu kommunizieren: Sie beschrieben richtiges bzw. falsches Verhalten der Gläubigen und warben für die Mitgliedschaft in den neuen Vereinen. Sie befanden sich im Spannungsfeld zwischen den Idealen eines gemeinsamen Katholizismus und der Loyalität zu den neuen Staaten oder der nationalen Minderheit der Deutschen. In Fragen äußerer Bedrohungen waren sie sich allerdings weitgehend einig: Die Moderne als Ursache für alle Schwierigkeiten von Gesellschaft, Staat und Glaube war ein ständiges Motiv in der Berichterstattung. Gleichzeitig betonten die Medien das Ideal eines vom Katholizismus geprägten ländlichen Milieus.

3.1 Slawonien: Wiederaufbau des lokalen Katholizismus

In Slawonien umfasste dieses Programm zur umfassenden Modernisierung von Organisationen und Praktiken der römisch-katholischen Kirche viele deutsch-katholisch geprägte Gemeinden. Die Strukturen der katholischen Kirche im gesamten Kroatien, die bereits zur Jahrhundertwende defizitär waren, gerieten durch den Weltkrieg in weiteres Chaos. Die kroatische Kirchenführung reagierte nach 1921 mit einem umfassenden Programm zur Mobilisierung der katholischen Gemeinde durch neue Vereine und Medien. Die deutsch-katholische Minderheit in Slawonien hatte hierbei eine ambivalente Rolle. Zum einen verfügte sie im Vergleich zu Kroaten oder Serben bereits über eine relativ gut ausgebaute lokale Vereinsstruktur in einzelnen Gemeinden. In der Region gab es außerdem ein vergleichsweise vielfältiges deutschsprachiges Zeitungswesen.²

Für national gesinnte kroatische Politiker war der Ausbau katholischer Verbände und vor allem der Jugendorganisation Orao ein Werkzeug zur Stärkung ihrer Position innerhalb des SHS-Staates. Während sie sich im politischen System des serbisch dominierten Königreichs marginalisiert fühlten, konnten die Kroaten über die Kirche und ihre Strukturen zumindest im öffentlichen Raum Selbstbewusstsein demonstrieren.³ Katholische Praktiken waren bei den Kroaten verstärkt mit einer nationalen Note versehen⁴ und dienten z. B. der Formulierung von Rechten der konfessionellen Schulbildung gegenüber dem Königreich. Die Idee der Verbundenheit durch einen gemeinsamen Katholizismus blieb dennoch ein wichtiges Anliegen aller Katholiken im SHS-Staat: So konnten die Deutschen ihre religiösen Forderungen nur mithilfe ihrer kroatischen und ungarischen Glaubensbrüder und -schwestern erreichen, da sie selbst zahlenmäßig zu klein für eine umfassende Mobilisierung waren – allerdings gab es besonders betreffs der Sprache in Schulen und in Gottesdiensten ungeklärte Fragen.⁵

Ein gewaltiges Potenzial für Konflikte gab es für die deutschen Katholiken gegenüber den Vertretern der staatlichen Administration, den als kirchenfeindlich betrachteten Parteien und besonders gegenüber den orthodoxen Serben (eine Kombination aus allen drei Punkten war häufig). Die Vertreter der „Schwabens“ und deren Medien, besonders

² Vgl. BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“?, S. 125.

³ Vgl. MATIJEVIĆ, U sjeni dvaju orlova, S. 115–128.

⁴ Besonders deutlich war dies im Fall der „Tausendjahrfeier“ der Entstehung des Kroatischen Königreichs der Fall. So betonte der Zagreber Bischof Premuš die Einheit von „Glaube und Heimat“, ebenda, S. 192.

⁵ Vgl. ebenda, S. 101–115.

der CVZ, nahmen etwa die kroatische Bauernpartei Stjepan Radić⁶ als bedrohlich und kirchenfeindlich wahr. Darüber hinaus kam es innerhalb der deutschen Minderheit zu Verwerfungen – kirchennahe Vereine konkurrierten mit dem stärker national geprägten Schwäbisch-Deutschen Kulturbund um die Mobilisierung der Deutschen in der Region. Zwischen den klerikalen und den nationalen Fraktionen kam es so zu erheblichen Streitigkeiten, die sich direkt auf die Praktiken auswirkten.

Unabhängig von ihrer Nationalität waren sich allerdings alle katholischen Priester und Aktivisten in Slawonien einig, dass in der Region die traditionellen Praktiken defizitär waren und dringend eine Erneuerung benötigten: Sie waren häufig zu inhaltlosen Ritualen erstarrt, die kaum noch Teilnehmer anlockten oder als Vorwand für Trinkgelage oder Gewalt dienten. Ihr Verfall begann dabei schon lange vor dem Ersten Weltkrieg.

3.1.1 Erneuerung lokaler Festlichkeiten und Mobilisierung der Gläubigen

Die katholische Kirche in Kroatien und besonders in der Diözese Đakovo, zu der das regionale Zentrum Osijek gehörte, befand sich gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer schweren Krise. Die Modernisierung der Strukturen im Rahmen der „Zweiten Konfessionalisierung“ erreichte die Region sehr verspätet und unzureichend. Die Bischöfe von Zagreb, Juraj Posilović (1834–1914), und Đakovo, Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), waren zur Jahrhundertwende bereits sehr alt und gesundheitlich schwer angeschlagen. Sie konnten den Verfall der kirchlichen Institutionen nicht verhindern und keine Maßnahmen zur Modernisierung ergreifen. Als Strossmayer 1905 starb, entbrannte zudem ein heftiger Konflikt um seine Nachfolge, der die kirchliche Arbeit zusätzlich einschränkte. Es bildeten sich politische und nationale Fraktionen in der Diözese, welche die Ernennung eines neuen Bischofs erschwerten.⁷ Die kirchliche Verwaltung drohte damit in den beiden wichtigsten Diözesen Kroatiens funktionsunfähig zu werden.

Der Heilige Stuhl entsandte deshalb mehrere Visitatoren, darunter etwa Weihbischof Palunko aus Split und Kardinal Steinhuber⁸ nach Zagreb und Đakovo. Die Erkenntnisse der päpstlichen Vertreter waren besonders in Đakovo erschütternd: So kam im Schnitt auf mehr als 1400 Gläubige nur ein Seelsorger. Viele Priester entsprachen zudem nicht dem Wunschbild der Kirchenführung von gut ausgebildeten und zuverlässigen Hirten ihrer Gemeinden. Viele verstießen gegen das Zölibat, waren häufig betrunken oder auf andere Weise undiszipliniert, wie Steinhuber während einer Visitation feststellte. Zudem beobachtete er Chaos im Priesterseminar. Damit wuchs die Sorge, dass kein fähiger Nachwuchs für die Gemeinden nachkäme und der chaotische Zustand sich verfestigen könne. Es erwies sich hierbei als besonders schwierig, einen Kandidaten für das Amt zu finden, der sowohl für die kroatische Mehrheit als auch für die un-

⁶ Vgl. NIELSON, S. 35–39.

⁷ So war etwa Bischof Posilović durch Krankheit amtsunfähig. Generalvikar Paul Gugler, der ihn in der Leitung der Zagreber Diözese vertreten sollte, war dazu ebenfalls nicht in der Lage, da er 86 Jahre alt und bettlägerig war. Vgl. GOTTMANN, S. 107.

⁸ Steinhuber galt als entschiedener Verfechter der „Antimoderne“ und als wesentlicher Befürworter des „Antimodernisteneids“. Vgl. The Cardinals of the Holy Roman Church, in: URL: <https://webdept.fiu.edu/~mirandas/bios1893.htm#Steinhuber> (23.03.2020).

garischen und deutschen Gläubigen akzeptabel war. Die Katholiken Kroatiens drohten sich entlang der nationalen Linien zu spalten.⁹

3.1.2 Die wichtigsten Akteure in Slawonien

Nach fünf Jahren einigte sich der Klerus vor Ort schließlich mit dem Vatikan auf Ivan Krapac, der ab 1910 das Bistum leiten sollte. Der Streit war mit dieser Wahl jedoch keineswegs ausgestanden und der mühsam ausgewählte Kompromisskandidat starb bereits nach sechs Jahren Amtszeit im Jahr 1916. Nach vier weiteren Jahren Vakanz während des Ersten Weltkriegs und den chaotischen unmittelbaren Nachkriegsjahren¹⁰ konnte erst 1920 mit Antun Akšamović ein neuer Bischof ernannt werden. Dieser übernahm die schwere Aufgabe, die strukturell völlig zerrüttete Diözese neu aufzubauen.¹¹

Antun Akšamović wurde 1875 in Garčin (Garzin), 14 Kilometer südlich von Slavonski Brod, geboren. Er schloss das Gymnasium in Vinkovci ab und besuchte anschließend das Priesterseminar in Đakovo, wo er 1899 die Priesterweihe erhielt. Als Priester war er in der Drenje (Istrien), Osijek und Đakovo tätig. Ab 1902 war er Professor für Theologie und schließlich Rektor des Priesterseminars. Er war stark von seinem Lehrer und Vorgänger Strossmayer beeinflusst und sah sich selbst als dessen Nachfolger. Er galt als „jugoslawischster“ unter den kroatischen Bischöfen und demonstrierte stets Loyalität zur jeweiligen Staatsmacht. Seine bemerkenswerteste Eigenschaft war daher seine politische Wandlungsfähigkeit. Als einer der wenigen höheren kroatischen Geistlichen überstand er den Wechsel der politischen Systeme in der Region. So wandelte er sich nach dem deutschen Einmarsch 1941 und dem Zerfall des Königreichs zum „Großkroaten“, der die Herrschaft Ante Pavelić' pries. Nach dem Untergang des Ustaša-Regimes im Jahr 1945 wandte sich Akšamović dem siegreichen Partisanenführer Tito zu und kehrte zum „Jugoslawismus“ zurück. Sein Bischofsamt übte er bis zu seinem Tod 1957 weitgehend ungestört aus.¹² Sein pragmatischer Ansatz war bereits nach seiner Ernennung zum Bischof im Jahr 1920 zu erkennen, als er den nationalen Minderheiten in seiner Diözese entgegenkam und versuchte, Deutsche und Ungarn in Praktiken und Organisationen einzubinden.¹³ Wie für viele seiner Amtskollegen in den 1920er Jahren war ihm die umfassende Erneuerung im Sinne der Ecclesia Militans und der Katholischen Aktion ein wichtiges Anliegen.¹⁴

Pfarrer Robert Bezetzky (1884–1944) gehörte zu den einflussreichsten Akteuren der deutschen Minderheit in der Region Slawonien. Er wurde im Königreich Ungarn in Barcs (Bartsch) an der Drau geboren, seine Eltern waren Stjepan Bezetzky (unga-

⁹ Vgl. GOTTMANN, S. 107.

¹⁰ Die chaotische Situation wirkte sich auf die meisten Gemeinden der Region aus. Für das weitgehend deutsch geprägte Sarvaš bedeutete dies, dass es „selten einen Gottesdienst gab“ und die Pfarrei „mehr schlecht als recht“ geführt wurde. NECK, S. 64.

¹¹ Vgl. GOTTMANN, S. 108.

¹² Vgl. WEST, S. 80–85.

¹³ In Bezetzky's CVZ wurde der Bischof z. B. für seine Vermittlungsfunktion zwischen den SHS-Behörden und den deutschen Gläubigen in der Vojvodina besonders gelobt: „Der Hochw. Administrator hatte dadurch manche vermeintliche aus Missverständnis entstandenen Schwierigkeiten in dienstlichem Verkehre zwischen Priestern und Staatsbehörden beseitigt.“ Bischofsbesuch in der Baranja, in: CVZ, Nr. 11 vom 13.03.1924.

¹⁴ Vgl. MATIJEVIĆ, U sjeni dvaju orlova, S. 227.

rische Schreibweise des Namens) und Marija, geb. Živoder¹⁵. Er wuchs in Osijek auf und besuchte dort das Gymnasium. Später studierte er Philosophie und Theologie am Bischofssitz in Đakovo. Er erhielt 1907 die Priesterweihe und war später als Missionar in Belgrad tätig. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs war er kurze Zeit Pfarrer der überwiegend deutsch geprägten Gemeinde Sarvaš und ab 1916 im Osijeker Stadtteil Tvrđa (Festung), der ebenfalls mehrheitlich deutsch war. Er sprach fließend deutsch, kroatisch und ungarisch. Die Zeitgenossen schätzten ihn als Vermittler zwischen den nationalen Gruppen. Ab 1922 war er Vize-Erzdiakon in Osijek und ab 1928 vorübergehend Kanoniker in Đakovo.¹⁶ Überregionale Bedeutung erhielt Bezetzky als Chefredakteur der CVZ, die sich als eines der größten deutschsprachigen Medien in der Region etablierte. Sie erreichte trotz enormer wirtschaftlicher und politischer Hindernisse eine erstaunlich hohe Auflage.¹⁷ Bezetzky hatte damit eine wichtige vermittelnde Funktion zwischen dem Bischof und den deutschsprachigen Gläubigen und auch als Verteidiger der Minderheitenrechte. Immer wieder kritisierte er in seinen Leitartikeln scharf die Politik des SHS-Staates gegenüber den „Schwabern“. Gleichzeitig verstand er sich als loyaler Untertan von Staat und Kirche und arbeitete im Bereich der katholischen Mobilisierung eng mit dem kroatischen Klerus zusammen. Bezetzky stand damit in scharfer Konkurrenz zu den Akteuren des Schwäbisch-Deutschen Kulturbundes, die sich als überkonfessionelle Vereinigung der „Schwabern“ verstanden und sich von den ungarischen oder kroatischen Katholiken abgrenzten.

Für die Vertreter der deutschen Katholiken war die Zusammenarbeit mit der kroatischen Kirchenführung essenziell und sie nahmen das Entgegenkommen Akšamović' dankend an. Bezetzky versprach in seinem Programm, den Bischof nach dem Chaos des Krieges durch „Wort und Tat“¹⁸ beim Aufbau der Diözese zu unterstützen, und sah darin auch die Aufgabe seiner CVZ. Gleichzeitig strebte er an, „im Interesse des gesamten Volkstums“¹⁹ zu handeln und die Interessen der Minderheit zu vertreten. Die Agenda der CVZ und der katholisch-deutschen Vereine bestand seiner Ansicht nach darin, den Reformprozess Akšamović' zu begleiten und ihm aktiv beim Wiederaufbau kirchlicher Ordnung zu helfen. Seine Zeitung gab sich das Ziel, ein Sprachrohr und Werkzeug der Mobilisierung der deutschen Katholiken im Sinne des Bischofs zu sein und sich für die Rechte der Kirche einzusetzen.

Bezetzky verband in seinem Programm diese beiden Ziele und sah in der Abkehr der deutschen Gläubigen vom Katholizismus einen Grund für die Schwierigkeiten im neuen Staat: „Uebrigens, dass die katholischen Schwaben keine Rechte finden und bekommen können in SHS sind sie selbst schuld, da sie ihre eigene katholische Ueberzeugung an *unkatholische* Blätter verkaufen.“²⁰ Die Wiederherstellung von Ordnung und Disziplin während der religiösen Praktiken und in der Vereinsarbeit hatte damit ebenfalls die Aufgabe, die Anliegen der Deutschen zu formulieren und gegenüber den

¹⁵ Die Schreibweise des Namens der Mutter lässt auf einen kroatischen Hintergrund schließen.

¹⁶ Vgl. VIDA KOVIĆ/KUŠEN, S. 11.

¹⁷ Die Auflage betrug etwa 1600 Stück pro Woche. Damit gehörte die Zeitung zu den größeren Wochenzeitungen in der Region. Vgl. BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“?, S. 191.

¹⁸ Vgl. Pflichten, wichtige Pflichten!, in: CVZ, Nr. 5 vom 26.01.1922.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Ebenda, Hervorhebung im Original fett.

Behörden ihre Rechte einzufordern. Er rief die deutschen Katholiken dazu auf, sich als einheitliche Gruppe zu präsentieren und dabei eng mit der katholischen Kirche zusammenzuarbeiten. In einem Beitrag verfasste der Priester und Journalist Adam Berencz²¹ ein weiteres Anliegen für die Revitalisierung religiöser Praktiken auf dem Land. Für ihn bedeuteten sie eine Rückkehr zum katholischen Selbstbewusstsein: „Wir Katholiken sind immer beängstigt, wie das Urteil anderer laute, und lassen uns allzuleicht von den Bemerkungen: unmodern, mittelalterlich zurückgeblieben usw. schrecken.“²² Er forderte daher ein deutlicheres öffentliches Bekenntnis zum Glauben. Als wesentliches Werkzeug dieser Erneuerung verstand auch er die Neuordnung lokaler Praktiken in den Gemeinden. In den 1920er Jahren entstand eine Reihe von katholischen Festlichkeiten, die die Aufgabe hatten, das Selbstbewusstsein der Gemeindemitglieder zu steigern.

Aufrufe und Spendensammlungen zur Glockenweihe

Eine der wichtigsten Maßnahmen dieser Art waren die Prozessionen und Festlichkeiten für die Einweihung neuer Kirchenglocken auf dem Dorf. Während des Ersten Weltkriegs hatte die österreichisch-ungarische Armeeführung viele abhängen und einschmelzen lassen, da Metall zum Bau von Waffen benötigt wurde. Das Fehlen der Glocken war ein sichtbares Zeichen des Krieges und des damit verbundenen Verfalls des katholischen Milieus. Die Präsenz und damit die traditionelle Dominanz der Kirche auf dem Land war auf diese Weise symbolisch herabgesetzt: In zahlreichen Gemeinden konnte nicht mehr durch das Läuten der Glocken zur Sonntagsmesse gerufen werden. Die Kirchenführung bemühte sich daher, diesen Teil christlicher Normalität möglichst schnell wiederherzustellen. Selbst zu Beginn des 20. Jahrhunderts strukturierte das Läuten der Glocken noch den Lebensalltag der Menschen.²³ Die Kirche setzte daher auf eine möglichst rasche Rückkehr dieses bedeutenden Symbols für ihre Dominanz im öffentlichen Raum der Dörfer.

In den frühen 1920er Jahren rief sie deshalb zu örtlichen Festveranstaltungen auf, um Geld für neue Glocken zu sammeln. Die finanzielle Situation der kroatischen Kirche war prekär und sie war auf die Spendenbereitschaft ihrer Gläubigen angewiesen. Die CVZ unterstützte solche Aufrufe und berichtete ausführlich von den Praktiken während der Glockenweihen. Sie veröffentlichte z. B. einen Brief aus der Gemeinde Sarvaš, der die Bürger zu Spenden für eine neue Glocke aufrief. Sie sollte „unser schmuckes Kirchlein“ wieder darstellen wie „einstens vor Kriegszeiten“²⁴, so der nicht genannte Autor.²⁵ Zwar war die Glocke bereits geliefert, aber noch nicht gänzlich abbezahlt: Es fehlten noch 6000 Dinar für die vollständige Finanzierung. Der Autor betonte daher die religiöse, aber auch die praktische Bedeutung der Kirchenglocke für den Alltag der Bürger auf dem Land:

²¹ Geb. 1898, gest. 1968, deutscher Pfarrer aus Apatin und Redakteur des Wochenblatts *Die Donau*. Später war er im katholischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus aktiv.

²² Der katholische Gruss, in: CVZ, Nr. 40 vom 04.10.1923.

²³ ALTERMATT, S. 267–272.

²⁴ Aufruf an die braven Bürger von Sarvaš, in: CVZ, Nr. 40 vom 04.10.1923.

²⁵ Initiiert durch den Pfarrer von Sarvaš, Johann Ritter von Friedrich, vgl. NECK, S. 64.

„Ihr religiöser Zweck besteht darin, dass sie ihre Gläubigen pünktlich zum Gottesdienste einberuft. Ihr Geläute erweckt in uns die wahre Andacht, es spornt uns zur Frömmigkeit an und die klangvolle Harmonie der Töne erhebt unsere Herzen zu Gott.“²⁶

Gleichzeitig sprach er vom praktischen Nutzen der Glocke für das Dorf. Im Falle eines Brandes könne sie die Bauern warnen²⁷, wenn diese sich den Tag über auf dem Feld befänden: „Bei solchen Ereignissen wird die Glocke ihre Pflicht tun.“²⁸ Außerdem rief er die Bürger der Gemeinde dazu auf, sich bei Gott für den glimpflichen Ablauf des Krieges²⁹ in ihrem Ort mit der neuen Glocke zu bedanken. „Schützte uns nicht Gotteshand?“³⁰, stellte er mit Hinweis auf die Zerstörungen durch die Kämpfe in anderen Teilen des Landes fest. Außerdem erinnerte er die Sarvaßer Bürger an die erfolgreichen Spendensammlungen anderer Gemeinden in der Region: „Könnt Ihr Euch, Bürger, noch erinnern an den Bericht aus Tovariševo gelegentlich des Glockenkaufes? Dort hat man im Nu 50 000 Dinar beisammen gehabt, und niemand ist ärmer geworden.“³¹ Die neue Kirchenglocke betrachtete er ebenfalls als Teil des Zusammenhalts in der Gemeinde und des Prestiges gegenüber den Nachbardörfern.

Schließlich konnten die neuen Glocken Ende Oktober 1923 gänzlich bezahlt und in einem feierlichen Akt eingeweiht werden. Das Fest in Sarvaš sollte eine möglichst eindrucksvolle Darbietung des (wieder)erweckten Kirchenlebens nach den Jahren des Krieges und des Nachkriegs-Chaos sein. Die freiwillige Feuerwehr begrüßte die neuen Glocken mit einer „Defilierung“³² nach der Festmesse. Ein Beobachter schrieb in der CVZ:

„Ihr Auftritt war imposant. Die Schulkinder mit den weissen Mädchen bildeten Spalier, hinter welchen sich die Ortsbevölkerung aufpositionierte. Als sodann die glänzenden Helme wie leuchtende Sterne in dem milden Sonnenschein auf der Strasse aufblitzten und diese unter der klangvollen Feuerwehrmusik den Spalier passierten.“³³

Die Beteiligung der freiwilligen Feuerwehr war zudem ein sichtbares Zeichen des wiedererstarkten Vereinslebens im Ort. Sie konnte nämlich erst einen Monat zuvor auf Initiative des Gemeindelehrers Johann Klauser³⁴ neu gegründet werden. Genauso wie

²⁶ Aufruf an die braven Bürger von Sarvaš, in: CVZ, Nr. 40 vom 04.10.1923.

²⁷ Viele Gemeinden kompensierten das Fehlen der Glocke mit provisorischen Maßnahmen. Im protestantischen Georgshof konnte z. B. erst 1921 ein Ersatz gefunden werden. Bei Notfällen blieb das Dorf aber nicht ohne Alarmsignal: Die Bewohner schlugen auf ein „passendes Stück Eisen an einem Baum“, das die Gemeinde alarmierte. Vgl. KÜHBAUCH, S. 9.

²⁸ Aufruf an die braven Bürger von Sarvaš, in: CVZ, Nr. 40 vom 04.10.1923.

²⁹ Zwar war die Gemeinde nicht unmittelbar von Kampfhandlungen betroffen, aber alle wehrpflichtigen Männer zwischen 18 und 50 Jahren wurden 1917/18 in die kaiserliche Armee eingezogen. 33 von ihnen kehrten nicht mehr aus dem Krieg zurück. Vgl. NECK, S. 46.

³⁰ Aufruf an die braven Bürger von Sarvaš, in: CVZ, Nr. 40 vom 04.10.1923.

³¹ Ebenda.

³² Feierliche Einweihung der Kirchenglocken in Sarvaš, in: CVZ, Nr. 45 vom 08.11.1923.

³³ Ebenda.

³⁴ Manchmal auch in der kroatischen Namensform als Ivo Klauser. Er spielte eine wichtige politische Rolle in der Gemeinde, da er in vielen Vereinen aktiv war und auch als Abgeordneter der deutschen Partei für das Belgrader Parlament kandidierte; vgl. NECK, S. 105.

im Fall der Kirchenglocken rief die CVZ zu Spendensammlungen für die Feuerwehr auf. Die Zeitung erwähnte lobend (und namentlich) die freiwilligen Spender, die die Gründung des Vereins nach dem Krieg möglich gemacht hatten.³⁵ Die Feier war also nicht nur eine Präsentation der wiedererstarteten Konfession, sondern eine der Vereinstätigkeit der deutschen Minderheit im Ort. Da diese sehr stark mit dem Aspekt „deutscher Tugenden“ verbunden war, ist in diesem Fall der nationale Ton nicht zu überhören: So sprach die CVZ etwa vom „Fischerburschenverein“³⁶ als „Pflanzstätte echt deutscher und patriotischer Tugenden“³⁷ – ähnliche Kommentare waren immer wieder im Kontext deutscher Vereinstätigkeit in der CVZ zu lesen. Dennoch erwähnte der Bericht gleichfalls die lauten kroatischen „Živili“-Rufe³⁸ während der gesamten Prozession in Sarvaš. Er stellte damit die Glockenweihe auch als Sinnbild der wiedergewonnenen Macht des gesamten römisch-katholischen Milieus dar und schloss die Kroaten mit ein. Das Beispiel belegt die Widersprüchlichkeit religiöser Praktiken, die zum einen Ausdruck nationaler Eigenständigkeit der deutschen Katholiken und zum anderen Zeichen eines gemeinsamen Katholizismus mit Kroaten und Ungarn sein konnten.

Ähnliches war über die Glockenweihe in Deronje (Dornau) zu lesen. In einem Leserbrief beschrieb der Deronjer Bürger Jakob Rosanovitsch die Festlichkeiten zur Einweihung der neuen Glocken in seinem Ort. Dabei betonte er die Begeisterung der Bewohner aller Bevölkerungsgruppen: „Um 1 Uhr nachmittags versammelte sich eine grosse Volksmenge, katholische Deutsche und auch Serben am Kirchhofplatze und zog dann in Procession zur hiesigen Bahnstation, um die Glocke abzuholen.“³⁹ Die Feier war wesentlich kleiner als die in Sarvaš und es gab keine Unterstützung durch örtliche Vereine. Ein mit Blumen geschmücktes Pferdegespann, das „weissgekleidete Mädchen“ begleiteten, zog die neuen Glocken durch den Ort. Zusätzlich hörten die Teilnehmer „Böllerschüsse“, „Musikspiel“ und eine „liebvoll aufmunternde Predigt“⁴⁰ des Gemeindepfarrers Wendelin Vigyas.⁴¹ Die Beteiligung der örtlichen Kinder und Jugendlichen war für die Organisatoren besonders wichtig und die CVZ ging in ihren Berichten detailliert darauf ein. Die Einbindung des Nachwuchses in die Festkultur der römisch-katholischen Kirche war ein wesentlicher Punkt in der Politik kirchlicher Erneuerung und Mobilisierung. Obwohl in Deronje eine serbische Mehrheit⁴² lebte, ist von nationalen Spannungen während der Praktiken nichts zu lesen.

Ähnliche Berichte zu Glockenweihen wiederholten sich häufig in der CVZ, meistens in Form von Leserbriefen und Gastkommentaren von Pfarrern oder Bürgern

³⁵ Aus dem Feuerwehrverein von Sarvaš, in: CVZ, Nr. 40 vom 04.10.1923.

³⁶ Der Verein diente der Interessenvertretung der deutschen Fischer in der Gemeinde gegenüber den Behörden des Königreichs. Er war eng mit der römisch-katholischen Kirche verbunden, half bei der Renovierung des Gotteshauses und bei der Organisation von Festlichkeiten. Vgl. SENZ, S. 174–183.

³⁷ Das Fahnenweihfest des „Apatiner kathol. Fischerburschenvereines“, in: CVZ, Nr. 28 vom 10.07.1924.

³⁸ Feierliche Einweihung der Kirchenglocken in Sarvaš, in: CVZ, Nr. 45 vom 08.11.1923.

³⁹ Glockenweihe in Deronje, in: CVZ, Nr. 46 vom 15.11.1923.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Vgl. HOLZHOFFER, S. 9.

⁴² Der Anteil der Deutschen lag bei etwa 1/3, derjenige der Serben bei 2/3; insgesamt lebten etwa 4000 Menschen im Ort, vgl. ebenda, S. 6.

vor Ort, so etwa aus Ruma⁴³, Kukujevcı⁴⁴ oder Kozarac (Geisdorf)⁴⁵. Die Berichte betonten meist das friedliche Beisammensein in den katholischen Ortschaften und das durch die Glockenweihe wiedererstarke römisch-katholische Leben im Ort. Die neuen Glocken stellten in diesen Berichten stets ein Symbol für die Sichtbarkeit des Katholizismus im ländlichen Raum dar. Sogar in der Stadt machte sich das dörfliche Fest der Glockenweihe bemerkbar: Während des Eucharistischen Kongresses in Osijek⁴⁶ fand eine Aufführung statt, die das Thema beim Publikum noch populärer machen sollte. Der Rumaer Deutsche Musik- und Gesangsverein führte dort das Singspiel *Dorf ohne Glocke* auf. In dem Stück geht es um eine dörfliche Gemeinde, die während des Krieges ihre Glocke verliert und anschließend dank einer Spendensammlung eine neue beschaffen kann. Gleichzeitig werden soziale und gesellschaftliche Probleme des Landlebens nach dem Krieg behandelt – Armut, soziale Ungerechtigkeit und gesellschaftliche Unsicherheit. Diese Differenzen können aber im Singspiel durch die Wiederherstellung des römisch-katholischen Gemeindelebens gelöst werden. Die neue Glocke steht als Symbol für die Rückkehr traditioneller kirchlicher Ordnung im Dorf. Im Stück sorgt die Wiederherstellung des Glaubens schließlich für Sicherheit und Wohlstand: „Die Pfarrkirche [bekommt] ihre Glocke, und ins Dorf kehrt wieder Eintracht ein.“⁴⁷

Diese Form von populärer Theateraufführung mit Musik zeigt die Vermittlung der kirchlichen Agenda in Form moderner Unterhaltung. Die Kirche erinnerte das städtische Publikum und die vielen Gäste aus dem ländlichen Umland mit der Aufführung an die Rückkehr katholischer Ordnungskraft in Form der Glockenweihen. Die vermeintliche „Wiederherstellung“ katholischer Praktiken war in weiten Teilen eine Neuordnung. Die Festlichkeiten inszenierten die im Rahmen der *Ecclesia Militans* aufkommende Idee katholischer Mobilisierung. Disziplinierung und straffe Organisation lokaler Festlichkeiten waren dadurch wesentlich deutlicher ausgeprägt als vor dem Ersten Weltkrieg.

Jedoch verliefen diese Feierlichkeiten nicht immer konfliktfrei. Spannungen zwischen den Nationalitäten oder mit den Vertretern des SHS-Staates bedrohten den ersehnten Frieden innerhalb der Dorfgemeinschaft und mit den Behörden. In der Gemeinde Popovac⁴⁸ fand am 25. Mai 1924 eine Feier zur Einweihung einer neuen Glocke statt, bei der durchaus Konflikte aufgrund nationaler Fragen sichtbar wurden. Die Redaktion der CVZ ließ kritische Anmerkungen in den Bericht des Popovacer Einwohners Josef Hodina einfließen. Dieser Text zeigte beispielhaft, dass die Bereitschaft zur Kooperation mit anderen Nationalitäten in der Redaktion der Zeitung durchaus begrenzt war. Die Redaktion der CVZ zog besonders in der Zusammenarbeit mit den Serben eine klare Grenze. Auf den ersten Blick lief die Popovacer Prozession zur Glockenweihe ähnlich ab wie in den anderen Gemeinden. Hodina beschrieb die Feier ausführlich in einem Leserbrief. Die Glocken kamen aus Ljubljana, und die Männer der deutschen Gemeinde brachten sie auf geschmückten Pferdewagen vom Bahnhof von Beli Manastir in

⁴³ Glockenweihe in Ruma, in: CVZ, Nr. 46 vom 15.12.1923.

⁴⁴ Leserbrief Martin Stillingner, in: CVZ, Nr. 1 vom 03.01.1924.

⁴⁵ Leserbrief von einem Bewohner aus Kozarac, in: CVZ, Nr. 6 vom 07.02.1924.

⁴⁶ Ausführlich in Kapitel 4.1 thematisiert.

⁴⁷ „Das Dorf ohne Glocke“, in: CVZ, Nr. 31 vom 31.07.1924.

⁴⁸ Baranja, heute östliches Kroatien.

den Ort. Freudenschüsse und Musik begleiteten die Prozession. Am ersten Wagen war zudem als Zeichen der Loyalität gegenüber dem Staat die Nationalfahne des SHS-Königreichs⁴⁹ angebracht. Etwa „200 Seelen“ versammelten sich anschließend vor der Pfarrkirche, um die feierliche Einweihung der Glocken zu beobachten. An der Spitze stand neben dem katholischen Pfarrer und dem Gemeindevorstand von Popovac auch der als „serbische[r] Herr Pfarrer“⁵⁰ bezeichnete orthodoxe Pope. Der Bericht stellte die friedliche Gemeinschaft zwischen den deutschen und serbischen Bürgern vor Ort heraus. In den Praktiken vermischten sich zum Teil die Darstellungsformen zwischen dem Religiösen und dem Nationalen, so etwa im Abspielen der serbischen Hymne *Bože Pravde* durch die deutsche Popovacer Musikkapelle.

Der Redaktion der CVZ ging diese Form der Verbrüderung zwischen dem deutschen Verein und den Serben deutlich zu weit. Vor allem das Abspielen der serbischen Hymne betrachtete sie als Störung der deutsch-katholischen Praktiken während der Glockenweihe. Sie kommentierte den Text durch eine Einlassung: „Wieso? Bei keiner kirchlichen Feierlichkeit darf sie gesungen werden, bevor nicht eine neue Hymne zusammengestellt wird.“⁵¹ Obwohl sich Bezetzky und die anderen Redakteure immer betont loyal gegenüber dem Staat und besonders dem König gaben, kritisierten sie häufig den starken Einfluss der orthodoxen Serben auf die Politik im Land.⁵² Die Zeitung interpretierte das Abspielen der serbischen Hymne während einer religiösen Prozession deutscher Katholiken als Provokation. Aus dem Bericht Hodinas ging allerdings nicht hervor, dass es in der Gemeinde selbst zu Spannungen kam. An dieser Stelle zeigen sich die Ressentiments gegenüber den Serben.⁵³ Ihre Einmischung in die religiösen Praktiken der Deutschen war von der CVZ ungern gesehen. Der mediale Aufschrei in der CVZ war allerdings erheblich größer als die tatsächliche Kontroverse vor Ort, über welche die Quellen nichts berichten.

Während die Glockenweihen weitgehend ohne Störungen verliefen, kam es im Kontext traditioneller und lokaler Praktiken immer wieder zu heftigen Zusammenstößen zwischen deutschen Gläubigen und serbischen Beamten. Sie dienten in der Berichterstattung oft als Negativbeispiele defizitärer Praktiken und die entsprechenden Meldungen waren mit der Aufforderung zur Erneuerung verbunden, etwa im Fall der Kirchweihe in Karavukovo (Wolffingen): „Jedermann ist an diesem Tage gerne gesehen und wird auf das herzlichste bewirtet“⁵⁴, so der Bericht. Diese Gastfreundschaft nahmen laut Text der serbische „Oberstuhlrichter Vasa Krstić“ und der „zweite Stuhlrichter Milorad Kosanić“ in Anspruch, die sie jedoch „aufs gröblichste verletzt“ hätten und mit den „friedlichen Bürgern der Stadt einen Streit vom Zaune brachen“⁵⁵.

⁴⁹ In den übrigen Berichten zu den Glockenweihen sind Hinweise auf derartige Staatssymbole nicht enthalten.

⁵⁰ Glockenweihe in Popovac, in: CVZ, Nr. 23 vom 05.06.1924.

⁵¹ Ebenda. Im Original in den Text Hodinas eingeschoben und durch Fettdruck hervorgehoben.

⁵² In Popovac selbst äußerte sich dies durch das Vorrecht der Serben, den Gemeinderichter zu stellen, obwohl die serbische Bevölkerung nur ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachte. Vgl. ZEILER, S. 5–15.

⁵³ Davon zeugen zahlreiche antiserbische Leserbriefe, welche die CVZ regelmäßig veröffentlichte. In einem hieß es etwa: „Die Fälle des Einbrechens und Ausraubens und zuletzt Totschlagens vermehren sich insofern mehr, als inwiefern balkanserbische Personen an Stelle der entlassenen gebildeten Kroaten, Deutschen und Slovenen kommen“, Ist das ein Staat der Ordnung?, in: CVZ, Nr. 46 vom 15.11.1923.

⁵⁴ O du liebe Befreiung oder viehisches Benehmen eines Stuhlrichters, in: CVZ, Nr. 47 vom 22.11.1923.

⁵⁵ Ebenda.

Im Anschluss an die Kirchweihe fand im Gasthaus Eckert eine Feier statt, bei der es schließlich zur Eskalation kam. Der Stuhlrichter und sein Gefolge stritten sich dort mit den anwesenden Bürgern von Karavukovo um die Musik. Es folgten „Zusammenstöße, die alsbald in schallende Ohrfeigen ausklangen“⁵⁶. Krstić ließ daraufhin Polizei und Gendarmerie rufen und auf die Feiernden einschlagen. Als diese sich wehrten, schossen die Gendarmen in die Luft, verhafteten einige Bürger unter „dem Schutz der Bajonette“⁵⁷ und ließen das Lokal räumen. Es folgte eine Razzia durch den Ort, in deren Verlauf der Stuhlrichter weitere Lokale stürmen und die dort Feiernden verhaften ließ. Im Anschluss zogen die Gendarmen als „Sieger zu den Klängen der Musik johlend und heulend, bis in die Morgenstunden durch die Gassen und pflanzten auf diese Weise den Bürgern von Karavukovo die nötige Ehrfurcht und Achtung vor der Behörde in die Herzen“⁵⁸, so die Darstellung in der CVZ. Als Konsequenz aus diesen Ereignissen richteten die Karavukoer Bürger ein Protestschreiben an den Innenminister, dessen Auswirkungen nicht mehr aus dem Bericht hervorgehen.

Der Artikel über die kirchliche Feier, die im Anschluss durch die Willkür der SHS-Beamten in Gewalt mündete, zeigt die Vorbehalte der CVZ gegenüber der neuen politischen Ordnung. In diesem Beispiel griffen die Behörden direkt in die religiösen Praktiken der deutschsprachigen Bewohner und die anschließenden Feiern im Gasthaus ein. Der ironische Titel des Artikels „O du liebe Befreiung“ spielt darauf an, wie die Redaktion der Zeitung die Lage der deutschen Katholiken im neuen Staat betrachtete. Gerade die Freiheit der Religionsausübung und anderer Traditionen der deutschen Gläubigen sah die CVZ immer wieder durch Beamtenwillkür gefährdet.⁵⁹ Besonders aus Richtung Vojvodina, wo viele deutsche Gemeinden unmittelbar an der Grenze zu Slawonien lagen, gab es häufig harte Kritik an den serbischen Beamten des SHS-Staates. So druckte die Redaktion einen Artikel eines (ungenannten) Bürgers, der sich über die Behörden beschwerte, die „das Vertrauen der Bevölkerung nicht genießen und auch für ihr Tun und Lassen nicht verantwortlich sind“⁶⁰.

Die Modernisierung der Praktiken war somit eine Form des Widerstands gegen die Willkür der Beamten, die Verhaftungen deutscher Katholiken mit der fehlenden Ordnung während der lokalen Festlichkeiten rechtfertigten. Die Disziplinierung bedeutete Selbstschutz vor den Belgrader Behörden. Der Ausbau des Vereinswesens hatte ebenfalls das Ziel, solche Eingriffe in die Praktiken zu verhindern. Die Eskapaden im Gasthaus ließen sich demnach als Kritik an den ungezügelter Feiern auf dem Dorf verstehen: Sie lieferten den Behörden einen Vorwand, gegen die deutschsprachige Bevölkerung vorzugehen, was bei den gut organisierten und disziplinierten Aufmärschen nicht so leicht möglich war. Dass es des Einflusses von SHS-Beamten auf kirchlichen Dorffesten für Chaos und Unordnung nicht bedurfte, zeigt die Beschreibung der traditionellen Fronleichnamzüge in den beiden Orten Rogaška Slatina (Rohitsch-Sauerbrunn)

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ Ebenda.

⁵⁸ Ebenda.

⁵⁹ So wird etwa kritisiert, dass katholische Kinder in Deronje gezwungen wurden, die „rückständige Čirilica“ zu lernen. Außerdem wird von weiteren „verschiedenen Schikanen“ durch die SHS-Behörden berichtet. Bischofsbesuch in der Baranja, in: CVZ, Nr. 11 vom 13.03.1924.

⁶⁰ Wie es in den Vojvodina Gemeinden zugeht, in: CVZ, Nr. 50 vom 13.12.1923.

und Parabuć (Parabutsch, heute Ratkovo). Ein Gastautor (Kürzel K. S.) beschrieb die Eindrücke, die er von diesen Feierlichkeiten gewonnen hatte: „In Parabuć sind 60 % derer, die am Fronleichnamzug teilgenommen haben und zwar so, dass sie während des Hochamtes im Gasthaus ausserhalb der Kirche gewesen sind.“⁶¹ Zudem wies er auf die fehlende Disziplin der Jugend hin, die seiner Meinung nach nicht angemessen organisiert war: „Es wäre am Platze wenn die Jugend unter der Fahne eines Jugendvereines teilnehmen und der Feier entsprechende Lieder singen würde“, stattdessen „rauft“⁶² sich die jungen Leute vor der Kirche. Demnach dienten die Feierlichkeiten sowohl den Erwachsenen als auch den Jugendlichen nur als Vorwand, sich zu betrinken und disziplinlos zu verhalten. Die Forderung, die sich aus seinem Text ableitete, war daher klar eine Wiederherstellung von Ordnung in den kirchlichen Praktiken auf dem Dorf. Der Ausbau von Vereinen bezweckte, die Jugendlichen einzubinden und sie somit von unangemessenen Tätigkeiten abzuhalten. Am Schluss des Artikels betonte der Autor, dass er den gesellschaftlichen Wandel für den Verfall katholischer Praktiken verantwortlich mache: „Katholiken die ihr euch als solche fühlet, scheuet nicht bei jeder Gelegenheit das Edlere vorzuziehen um das Moderne was jeder Moral Hohn spricht zu vernichten.“⁶³ Statt die Handlungsfähigkeit der Kirche zu demonstrieren, sorgten diese traditionellen Festlichkeiten seiner Ansicht nach nur für weiteres Chaos und Unordnung.⁶⁴ K. S. unterstrich damit die Notwendigkeit von Umstrukturierungen, die sich ebenfalls in zahlreichen anderen Artikeln der CVZ fanden.

Die Analyse der Glockenweihen zeigt, dass die vermeintliche Rückkehr zu althergebrachten Praktiken eigentlich Bestandteil einer umfassenden Modernisierung war. Die lokalen Akteure vertrauten auf die Disziplinierung und Ordnung konfessioneller Festlichkeiten im ländlichen Raum. Statt der Dorfgesellschaft setzten sich institutionelle Akteure aus dem Umfeld von Kirche und Vereinen als Organisatoren der Praktiken durch. Dies war wesentlich für den katholischen Reformprozess in den 1920er Jahren: Von der Frühen Neuzeit bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren kirchliche Feiern die einzige Möglichkeit, vorübergehend den strengen Regeln der dörflichen Gesellschaft zu entkommen. Dies war im Untersuchungszeitraum nicht mehr der Fall: Das hemmungslose Feiern stand durch kirchliche Akteure und vor allem deren Medien zunehmend am Pranger. Durch die Einbindung der Gläubigen in Vereine versuchte die

⁶¹ Fronleichnamzug in Rokuška-Slatina und meinem Heimatorte Parabuć in der Bačka, in: CVZ, Nr. 26 vom 26.06.1924.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ In der CVZ sind viele weitere Berichte zu finden, die sich mit der Gewalt im religiösen Kontext im südlicheren Teil des SHS-Staates befassen. So wird etwa über einen Zwischenfall im montenegrinischen Cetinje berichtet, wo sich der Bürgermeister der Stadt und der Metropolit während der „Njegoš-Feier“ (Feier zu Ehren der Familie Petrović-Njegoš, die von 1697 bis 1860 die Fürstbischöfe von Montenegro stellte) eine wüste Schlägerei im Streit um ein Automobil geliefert haben: „Nachdem sie sich einige Schimpfworte wie Lügner, Zigeuner udgl. gegenseitig zugeschleudert hatten, versetzte der Bischof dem Bürgermeister eine schallende Ohrfeige, daraufhin stürzte sich der Bürgermeister wütend auf den Bischof und, da er ihn mit der Faust nicht erreichen konnte, gab er ihm einen Fusstritt in den Unterleib, so dass er strauchelte und fiel.“ Eine Prügelei zwischen dem Cetinjer Metropolit und dem Bürgermeister, in: CVZ, Nr. 9 vom 04.03.1926. Solche Berichte sind meist von Kommentaren über die „balkanische“ Gewalt begleitet, welche die CVZ südlich und östlich von Slawonien verortete und von der sie sich scharf abgrenzte.

Kirche, die Kontrolle über die Praktiken vollständig zu erlangen.⁶⁵ Mit der verbesserten konfessionellen Mobilisierung präsentierten sich die deutschen Katholiken außerdem als handlungsfähige Gruppe im öffentlichen Raum. Während es bei den „traditionellen“ Feierlichkeiten noch zu Streitigkeiten und Spannungen mit der serbischen Ordnungsmacht kam, sollte das disziplinierte Auftreten keinen Vorwand mehr für Beschränkungen und Eingriffe vonseiten des Staates bieten.

Das Beispiel der Johannesfeier in Apatin

Bereits am Beispiel der Glockenweihen zeigt sich die wichtige Funktion lokaler Vereine für die Mobilisierung der Gläubigen. Sie sorgten mit Musik, Dekoration und Festreden für die passenden Rahmenbedingungen und erfüllten eine Scharnierfunktion zwischen dem Klerus und den Vertretern der „Schwaben“ vor Ort. Anhand der Feier des heiligen Johannes in Apatin⁶⁶ lässt sich diese Verknüpfung beispielhaft nachvollziehen. Dort zeigte sich, dass diese Feiern nicht nur den Zweck der Disziplinierung hatten, sondern die deutschen Katholiken ihre Anliegen formulierten und öffentlich präsentierten. Vor allem in serbischer Umgebung entwickelten sich ihre religiösen Praktiken zu einem „Kampffeld“ der Zugehörigkeit. Immerhin war die Abgrenzung gegen die orthodoxen Serben einfacher als gegen die kroatischen Glaubensgenossen. Die Gemeinde Apatin in der Bačka (Batschka), unmittelbar an der Grenze zu Slawonien gelegen, zeigte eindrucksvoll die enge Verzahnung des lokalen deutschen Vereinswesens und der katholischen Mobilisierung.

Ein nicht namentlich genannter Bürger des Ortes schilderte in einem Leserbrief in der CVZ den Ablauf der St. Johannesfeier in Apatin. Die Feier wurde von der „ehrsamen Müllerinnung“⁶⁷ ausgerichtet, die den heiligen Johannes als ihren Schutzpatron feierte. Dazu mobilisierte der Verein die „Müller-Frauen und Jungfrauen“⁶⁸, die den ganzen Ort festlich schmückten. Der Chor, der während der heiligen Messe sang, bestand ebenfalls aus den Frauen des Vereins. Die Prozession war ein „hübscher Zug der Müller zum Gotteshause“⁶⁹. Zusätzlich zu den kirchlichen Feierlichkeiten und der Prozession organisierte die Müllerinnung eine Tanzveranstaltung im Vereinsheim mit einem „schlichten Bankett“⁷⁰. Geladen waren die zivilen und kirchlichen Vorstände des Ortes und andere Gäste. Die Frauen schmückten das Vereinsheim mit dem „schön gezierten in Kerzenlicht strahlenden Bild des hl. Johannes von Nepomuk“⁷¹. Dass die Feier aber nicht unbeschwert verlief und in Zeiten äußerer Bedrohung stattfand, zeigt sich anhand der vom Leiter des Vereins und den deutschen Priestern zu diesem Anlass gehaltenen Reden. Der Kaplan namens Bischof betonte die Bedeutung des Katholizismus für das Fortbestehen der deutschen Vereine in der „heutigen zerrütteten Zeit“⁷². Der Autor des Leserbriefs fügte dabei hinzu, dass „die wahren Freunde Apatins stets

⁶⁵ Vgl. ALTERMATT, S. 249 ff.

⁶⁶ Westliche Vojvodina, im Grenzgebiet zu Slawonien.

⁶⁷ St. Johannesfeier in Apatin, in: CVZ, Nr. 21 vom 28.05.1925.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ Ebenda.

⁷¹ Ebenda.

⁷² Ebenda.

um die Zukunft der Heimatgemeinde besorgt⁷³ seien. Schließlich zitiert er einen der Vorstände der Müllerinnung, der die Bedeutung des deutschen Vereinswesens für den Katholizismus und die Minderheit hervorhob: „So lange die Körperschaften, Innungen, Vereine Apatins auf katholischer Grundlage stehen und den Mut aufbringen, ihre katholische Weltanschauung offen zu bekennen, wird Apatin immer eine Hochburg des katholischen Deutschtums der Bačka bleiben.“⁷⁴

Dann fügte der Leserbriefschreiber noch hinzu, dass „die ‚Ehrsame Müllerinnung‘ immerhin als fester Pfeiler dieser Burg gelte[n]!“⁷⁵. Zwar sprach er die äußere Bedrohung durch orthodoxe Serben und SHS-Behörden nicht direkt an, ließ jedoch erahnen, dass die „Burg“ des katholisch-deutschen Vereinswesens vor ihnen schützen sollte. Andere Artikel thematisierten die Schwierigkeiten mit den serbischen Behörden in den Grenzregionen zu Vojvodina und Bačka deutlicher. Für Apatin beklagte etwa ein (nicht namentlich genannter) Autor die Willkür der Behörden, die er als „Dorfpaschas“⁷⁶ bezeichnete. Konkret ging es im Text um einen Apatiner Deutschen, den ein serbischer Notar zu Unrecht aus dem „Reichsgebiet ausgewiesen“⁷⁷ habe. In der gesamten Region herrsche nach Meinung des Autors eine „Rechtsunsicherheit, die schon sprichwörtlich geworden ist“⁷⁸. Er betrachtete dabei besonders die deutschen Bürger in Apatin und Umgebung als Opfer dieser serbischen Beamtenwillkür.

3.1.3 Die Bedeutung der lokalen Vereine, der Jugendarbeit und des Kulturbundes

Nicht nur mit den Gegnern von außen kam es zu Differenzen, sondern auch zwischen den verschiedenen Fraktionen der Vereine. Dies wirkte sich in vielen Fällen auf die Mobilisierungsfähigkeit und damit auch auf die religiösen Praktiken aus. Ein prägnantes Beispiel war erneut die Gemeinde Sarvaš. Bezetzy kannte die Verhältnisse dort, da er zeitweise Pfarrer der Ortschaft war und den Bewohnern lange Zeit in guter Erinnerung blieb.⁷⁹ Die Streitigkeiten um die Praktiken, das Vereinswesen und die Politik in Sarvaš standen fast sinnbildlich für die Schwierigkeiten der Organisationsfähigkeit deutscher Katholiken in der Region.

Die CVZ verfügte über zahlreiche Leser aus Sarvaš, die häufig Leserbriefe verfassten. Zum Teil diente die Zeitung sogar als Plattform für persönliche Streitigkeiten. Diese Konflikte bieten Einsicht in den Zustand des deutschen Vereinswesens, das im Ort gut entwickelt war. Trotz der dezidiert katholischen Ausrichtung kamen in der CVZ einige Vertreter „profaner“ Vereine zu Wort. So gab es etwa einen länger andauernden, heftigen Streit um den „deutschen Leseverein“ und dessen angebliche Nähe zu extremen Ideen. Zudem warfen Kritiker den Mitgliedern vor, abgehobene und antikatholische Intellektuelle zu sein. Der Sekretär des Vereins Peter Zorn schrieb als Antwort auf die-

⁷³ Ebenda.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Dorfpaschas, in: CVZ, Nr. 3 vom 17.01.1924.

⁷⁷ Ebenda.

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Trotz seiner relativ kurzen Amtszeit und seiner kritischen Haltung gegenüber dem Kulturbund erinnerte das Heimatbuch von Sarvaš an den „gewissenhaften und tüchtigen Pfarrer Bezetzy“, NECK, S. 64.

se Vorwürfe, dass „wir überhaupt keine extremen Elemente und ‚Herrn‘ sind, sondern biedere Bauersleute“⁸⁰. Er kritisierte wiederum den Präsidenten des Vereins, den bereits erwähnten Lehrer Johann Klauser, er habe die Vorwürfe erfunden und missbrauche seine Stellung in der Gemeinde. Zorn behauptete, dass Klauser die Jugend des Ortes ohne Gegenleistung für sich arbeiten lasse: „[W]ir behaupten, dass unser Präsident und Lehrer ein kleines Fenster in seinem Hirngastl hat, denn sonst hätte er unsere Kinder nicht nach mittelalterlicher [sic!] Methode roboten geschickt.“⁸¹ Bezetzky selbst versuchte den Streit zu schlichten, indem er dem Leserbrief hinterherschob: „Hiermit soll diese Sache ein Ende nehmen. Friede und freundschaftliche Verständigung, liebe Sarvašer.“⁸²

Doch Klauser ließ die Kritik nicht auf sich sitzen und attackierte in einer der folgenden Ausgaben der CVZ den Sekretär genauso heftig: „Es gibt intelligente Bauern in Sarvaš, aber zu denen zählen Sie nicht.“⁸³ Er kritisierte dabei auch die anderen Mitglieder der Führung und den Verein selbst: „Ferner werden wir keinen Hochstapplerklub [sic!] bilden, weil schon ein Krakehlverein besteht.“⁸⁴ Jenseits der persönlichen Angriffe und Beleidigungen offenbart dieser Streit die Konflikte vor Ort. Im Hintergrund ging es etwa um die Lektüre der „richtigen“ Zeitungen für die „Schwaben“ – so entbrannte der Konflikt um das Abonnement des *Deutschen Volksblatts* (DV).⁸⁵ Daneben stritten die beiden Kontrahenten auch um „Vereinsgeld“ und „Ehrenstellen“⁸⁶ in der Gemeinde. Im Prinzip ging es also um die politische Ausrichtung des Vereins zwischen der klerikalen und der nationalen Fraktion innerhalb der deutschen Minderheit (genauer weiter unten im Abschnitt zum Kulturbund). Klauser gehörte als Kandidat der Deutschen Partei zu den Kritikern einer intensiven Zusammenarbeit mit kroatischen Politikern und attackierte deshalb seinen klerikalen Gegenspieler Zorn sehr scharf⁸⁷. Die beiden Sarvašer Bürger fochten ihre Auseinandersetzung nicht nur in der CVZ, sondern zusätzlich in der Zeitschrift *Die Drau* und über diverse Flugzettel in der Gemeinde aus. Klauser warf Zorn u. a. vor, „nach dem Kriege Sekretär der kommunistischen Partei“⁸⁸ gewesen zu sein⁸⁹. Klauser forderte von den Bürgern seiner Gemeinde, ihn gegen die „unverschämten und lügenhaften Angriffe“ seines Gegners zu schützen, da er sonst den „Orgeldienst stehen lassen müsse“⁹⁰. Er drohte damit, die auf ihn angewiesenen Musikvereine und „Singmädel“⁹¹ künftig nicht mehr zu begleiten. Neben dem Leseverein waren beide

⁸⁰ Von unseren Freunden: Leserbrief von Peter Zorn, in: CVZ, Nr. 18 vom 04.05.1922.

⁸¹ Ebenda.

⁸² Ebenda.

⁸³ Von unseren Freunden: An Herrn Peter Zorn aus Sarvaš, in: CVZ, Nr. 21 vom 18.05.1922.

⁸⁴ Ebenda.

⁸⁵ Minderheitenzeitung aus Ruma mit deutschnationalem Charakter. Sie stand zudem dem Schwäbisch-Deutschen Kulturbund nahe. Vgl. BETHKE, (K)Eine gemeinsame Sprache?, S. 108.

⁸⁶ Von unseren Freunden: An Herrn Peter Zorn aus Sarvaš, in: CVZ, Nr. 18 vom 04.05.1922.

⁸⁷ Vgl. NECK, S. 55.

⁸⁸ Aufruf, in: CVZ, Nr. 53 vom 28.12.1922.

⁸⁹ Ein schwerwiegender Vorwurf. Im Mai 1919 verhafteten die Behörden des Königreichs einige deutsche Bürger der Gemeinde unter dem Verdacht, der kommunistischen Partei anzugehören. Da sich die Anschuldigungen nicht bestätigten, kamen die Bürger schnell wieder auf freien Fuß. Jemanden als Kommunisten zu bezeichnen blieb aber im Ort ein bewährtes Mittel, um politischen Gegnern Illoyalität zum Staat vorzuwerfen. Vgl. NECK, S. 48.

⁹⁰ Aufruf, in: CVZ, Nr. 53 vom 28.12.1922.

⁹¹ Ebenda.

noch in den kirchlichen Organisationen und während der Messen aktiv (Klauser als Organist), auf die sich der Streit nun genauso auswirkte.

Neben dem Leseverein war die freiwillige Feuerwehr in Sarvaš ebenfalls ein Ort für handfeste Auseinandersetzungen zwischen den Fraktionen, und es kam immer wieder zu Handgemengen im Kontext religiöser Praktiken. Zu Ehren der heiligen Katharina feierten etwa der Kommandant der Feuerwehr und seine Kameraden „eine kleine Unterhaltung“⁹² in den Örtlichkeiten des Lesevereins. Doch dort kam es beinahe zu einer Schlägerei: „Nach einer Weile kam Johann Platz jung in das Zimmer hinein und schrie: ‚Was suchen die Lausbuben hier?‘ Natürlich war er nicht nüchtern, was er selten auch ist.“⁹³ Eine Schlägerei konnte nur durch das Eingreifen des Kommandanten der Feuerwehr verhindert werden, der seine Leute aufforderte, das Lokal zu verlassen, und damit die Situation beruhigte. An diesem Beispiel zeigen sich die ständig thematisierten Defizite der traditionellen katholischen Festkultur, die in den Dörfern häufig Anlass für Tanzfeiern und Trinkgelage bot, die dann in Schlägereien ausarteten. Bezetzky und andere Akteure aus dem konfessionellen Umfeld nahmen diese Beispiele auf, um eine weitere Institutionalisierung und Anbindung der Festlichkeiten an die Kirche zu fordern.

Die „richtige Art“, katholische Praktiken durchzuführen, und die gegenseitigen Vorwürfe, diese nicht einzuhalten, waren gleichermaßen ein Bestandteil der Auseinandersetzungen im Ort. So stritten sich etwa der „Schmiedemeister“ und der „Antichrist“⁹⁴ in mehreren Leserbriefen um ihre Rolle im Vereins- und Kirchenleben und um persönliche Angelegenheiten. So warf der „Schmiedemeister“ seinem Gegner vor: „Herr Antichrist geht fleissig in die Kirche, er kleidet sich schön, kommt bis zu den Gasthäusern [...] sauft sich an, während der hl. Messe, dann geht er vor das Tor der Kirche, maskiert als wäre er auch in der Kirche gewesen [...] in Sarvaš nennt man ihn den Dorfjudas.“⁹⁵ Zudem soll sich der besagte Herr im „Jagdklub“, in dem er eine „grosse Rolle“ spielte, unangemessen und regelwidrig verhalten haben. Die gegenseitigen Beleidigungen und Vorwürfe waren im Kontext einer dezidiert katholischen Zeitung überaus heftig.⁹⁶

Zusätzlich kam es in Sarvaš zu Zusammenstößen mit Vertretern der Staatsmacht, etwa dem „Bahnaufseher Luka Jelačić“⁹⁷. Dieser besuchte ohne Einladung eine deutsche Hochzeitsfeier, „setzte sich an den Tisch und trank nach Herzenslust“.⁹⁸ Als er sich schließlich „in ein 10jähriges Mädchen verliebte“⁹⁹, warf ihn die Mutter des Kindes

⁹² Aus Sarvaš, in: CVZ, Nr. 49 vom 06.12.1923.

⁹³ Ebenda.

⁹⁴ Pseudonyme für die Autoren der Leserbriefe, die offenbar nicht mit ihrem richtigen Namen in der CVZ erscheinen wollten.

⁹⁵ Eingesendet aus Sarvaš, in: CVZ, Nr. 49 vom 04.12.1924.

⁹⁶ Während die teilweise wüsten Beschimpfungen in den Leserbriefen offenbar kaum Probleme aufwarfen, empörten sich viele Leser über eine humorvolle Geschichte aus der humoristischen Reihe „Krumsepp“. In der Erzählung befleckt sich ein Bahnreisender während einer unerwarteten Bremsung des Zuges die Hose mit Kaffee. Viele Leser empfanden diese Geschichte als anstößig und sogar „antichristlich“, da der Reisende gezwungen war, seine Kleidung in der Öffentlichkeit zu wechseln. Die Redaktion veröffentlichte schließlich eine Stellungnahme und verteidigte die „Spässe des Krumsepp“ und dessen „hie und da grobe Scherze“ in ihrer Zeitung: An einige die sich über den Krumsepp ärgern, in: CVZ, Nr. 19 vom 08.05.1924.

⁹⁷ Ein ungeladener Hochzeitsgast, in: CVZ, Nr. 49 vom 06.12.1923.

⁹⁸ Ebenda.

⁹⁹ Ebenda.

hinaus. Ähnliche Schwierigkeiten mit Beamten der staatlichen Eisenbahn kamen häufiger vor, so etwa mit dem „Bahnpraktikanten, Herrn Tomić“¹⁰⁰, der laut der CVZ für sich selbst, seine Frau, Schwägerin und Schwiegermutter mit der Hilfe von Gendarmen ein „Wohnzimmer requirierte [...] ohne hierfür einen Heller Mietzins zu zahlen“.¹⁰¹ Mit der rechtmäßigen (deutschen) Eigentümerin der Wohnung kam es sofort zu „argen Auseinandersetzungen“ und Beschimpfungen mit „ordinärsten und schändlichsten Worten“.¹⁰² Mehrfach soll der Beamte ihr Schläge angedroht oder sie des Diebstahls bezichtigt haben. Zusammen mit den Gendarmen bedrängte Tomić außerdem noch eine deutsche Versammlung im Gemeindehaus des Ortes. Die Redaktion der CVZ kommentierte den Bericht mit der Aufforderung: „Ist denn Niemand hier, der diesen Schweinereien dieses Pascha's ein Ende machen wird?“ und fügte noch ein ironisches „na zdravlje!“¹⁰³ („Prost!“) in den Kommentar ein. Das unschöne Ereignis fügte sich in die Reihe der Artikel über die „willkürlichen Beamten“ ein, die besonders deutsche Bürger in der Region drangsalieren würden. Darüber hinaus sprach er das schwierige Verhältnis zu den Serben an, die als Vertreter der Staatsmacht in die deutsch geprägten Ortschaften kamen. Jedoch gab es auch Gegenbeispiele für eine gute Zusammenarbeit zwischen den deutschen Bewohnern des Ortes und den Behörden des Königreichs. Vom serbischstämmigen „Gemeindenotar Petar Miljus“ berichtet das Sarvašer Heimatbuch¹⁰⁴, dass er sich „für die Schwaben und ihre gerechten Angelegenheiten“¹⁰⁵ einsetze. Derart positive Einschätzungen serbischer Beamter waren aus der Redaktion der CVZ nicht zu hören.

Bezetzky bemühte sich, die Streitigkeiten unter den Sarvašer Bürgern so gut wie möglich zu schlichten. Immerhin waren die Vereine eine Grundlage für die Mobilisierung der deutsch-katholischen Bevölkerung und ohne sie war an eine Modernisierung und Wiederbelebung konfessioneller Praktiken nicht zu denken. Dennoch kritisierte der Chefredakteur in einigen Bereichen die Bürger der Gemeinde heftig, besonders scharf attackierte er die Bauernpartei Radić', die während der Wahlkämpfe im Ort aktiv war.¹⁰⁶ So bezeichnete Bezetzky den Vorsitzenden der Bauernpartei als „leicht-sinnigen Demagogen“, der die einfachen Bauern durch den Missbrauch katholischer Volksfrömmigkeit „zum Schaden des kroatischen Volkes“¹⁰⁷ gegen die Kirche aufhetze. Die Partei Radić' erhielt trotz der heftigen Polemiken in der CVZ selbst unter den

¹⁰⁰ Der ‚Schreck von Sarvaš‘, in: CVZ, Nr. 21 vom 22.05.1924.

¹⁰¹ Ebenda.

¹⁰² Ebenda.

¹⁰³ Ebenda.

¹⁰⁴ Autor war der Bauer Josef Neck aus Sarvaš. Das Heimatbuch stand der liberalen Presse wie der *Drau* kritisch gegenüber, da diese zwar „in deutscher Sprache gedruckt“ sei, aber „dem Deutschen Volkstum oft feindlich“ gegenüberstehe. Dies legt nahe, dass der Autor eine eher national ausgerichtete politische Agenda vertrat und dem Deutschen Kulturbund nahestand. Vgl. Neck, S. 100.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 49.

¹⁰⁶ Ein ausführlicher Bericht über die „Radićianer“ in Sarvaš lieferte „ein Sarvašer“ in einem Leserbrief. Dieser berichtet von heftigen Streitigkeiten zwischen den Bürgern bis hin zu Drohungen, „draufzuschlagen“ oder das „Messer an Reih“ zu nehmen. Briefkasten der Redaktion. Leserbrief aus Sarvaš, in: CVZ, Nr. 36 vom 10.09.1925.

¹⁰⁷ Eine des Radić unwürdige Hetze gegen die Kirche und SHS-Bischöfe, in: CVZ, Nr. 41 vom 08.10.1924.

deutschen Katholiken in Sarvaš eine bedeutende Zahl an Stimmen.¹⁰⁸ Die Furcht vor einer politischen Spaltung der Deutschen zeigte sich in einigen Leserbriefen, welche die Wähler der Bauernpartei als Verräter betrachteten. So schrieb ein Leser als Kommentar zur politischen Spaltung im Ort: „Ein sonst guter Katholik und eifriger Förderer der ‚Christlichen Volkszeitung‘ ist uns treulos geworden bloss deshalb, weil wir mit der Radićpolitik nicht einverstanden sein können.“¹⁰⁹

Katholische Jugendarbeit

Vertreter der deutschen Katholiken sahen nicht nur den Unfrieden zwischen den Erwachsenen mit Sorge, sondern fürchteten besonders die Disziplinlosigkeit des Nachwuchses. Der vermeintliche Verlust von Moral und Glaube bei der Jugend im SHS-Staat war deshalb ein ständiges Thema in der CVZ. Die Ursachen sahen Chefredakteur Bezetky und die anderen Autoren des Blattes in den verschiedenen „Auswüchsen“ der Moderne, den liberalen Politikern in Belgrad und dem Verfall religiöser Praktiken vor Ort. Die Jugend sei ohne Einbindung in die kirchlichen Organisationen demnach sich selbst überlassen und daher gefährdet. So übersetzte die CVZ einen Artikel des kroatischen *Jutarni List* über eine Gruppe minderjähriger Einbrecher und druckte ihn als Leitartikel mit Kommentar ab. Der Text ging auf die vermeintlichen Ursachen solcher Delikte ein: „Wächst das Kind zum Knaben heran, so lässt ihm die gute Mutter die Zügel frei schießen in der guten Meinung, das Kind soll die Jugend genießen! Arme Mutter.“¹¹⁰ Durch Medien wie Zeitungen, Kino¹¹¹ oder Theater würde die Jugend zu Verbrechen, Trunksucht und Unmoral verführt: „Wer trägt aber die Hauptschuld? – Meiner Ansicht nach – der Staat!“¹¹², so der (ungenannte) Autor des Textes.

Bezetky thematisierte selbst häufig den angeblichen Verfall christlicher Werte durch den Wandel der Gesellschaft in Form der Moderne und verwendete den Begriff in zahlreichen Leitartikeln. So kritisierte er etwa die „nachsichtigen Eltern, die zu Vieles übersahen, keine Liebe zum Gebete oder Gottesdienste beibrachten“¹¹³. Er betrachtete die Kindererziehung als „wunden Punkt“ für die gesellschaftliche Entwicklung, die letztendlich in Gewalt und Trunksucht münden könne. Der Staat war seiner Ansicht nach mitverantwortlich, da er den negativen Folgen der „modernen Entwicklung“¹¹⁴ zu viel Spielraum gewähre. Katholische Jugendorganisationen hätten seiner Ansicht nach die Aufgabe, derartige Entwicklungen einzudämmen. Sie sollten die Jugendlichen auffangen und für öffentliche religiöse Praktiken mobilisieren. So lobte ein Redakteur (Kürzel J. D.) überschwänglich die kroatisch-katholische Jugendorganisation für ihre Arbeit: „Der ‚Hrvatski katolički Orao‘ [Kroatischer Katholischer Adler] ist eine Organisation katholischer Turnvereine mit dem Ziele der liberalen Gesinnung Widerstand

¹⁰⁸ Josef Neck kritisierte ebenfalls die deutschen Bürger, die ihre Stimme der kroatischen Bauernpartei gaben. Ebenso wenig sympathisierte er mit den Klerikalen, da sie die Wahl des Abgeordneten der deutschen Partei (Klauser) verhinderten. Dieser erhielt 50 % der Stimmen. Vgl. NECK, S. 55.

¹⁰⁹ Briefkasten der Redaktion. Leserbrief aus Sarvaš, in: CVZ, Nr. 44 vom 30.10.1924.

¹¹⁰ Retten wir unsere Jugend!, in: CVZ, Nr. 35 vom 28.08.1924.

¹¹¹ In den Dörfern gab es Filmaufführungen von Wanderkinos. Größere Gemeinden wie Sarvaš richteten in den 1920er Jahren sogar feste Kinos ein. Vgl. NECK, S. 97.

¹¹² Retten wir unsere Jugend!, in: CVZ, Nr. 35 vom 28.08.1924.

¹¹³ Moderne Zeitkrankheit, in: CVZ, Nr. 49 vom 04.12.1924.

¹¹⁴ Ebenda.

zu leisten und im privaten wie auch im öffentlichen Leben der christlichen Gesinnung die gebührende Stelle zu erkämpfen.“¹¹⁵ Die kroatische Kirche baute den Verein im Rahmen der Katholischen Aktion im Laufe der 1920er Jahre aus und organisierte ihn an einer Schnittstelle zwischen Kirche und kroatischem Nationalismus. Wie bereits der Redakteur J. D. andeutete, war der Verein (ähnlich wie andere Jugendorganisationen der Zeit) nach dem Vorbild des Militärs organisiert: Der Orao stattete die Jugendlichen mit Uniformen aus, ließ sie marschieren und für die Sache der Kirche „kämpfen“.

Die Organisation entstand ursprünglich im Jahr 1862 in Ljubljana nach dem Vorbild der Turnerbewegung des „Turnvaters“ Friedrich Ludwig Jahn in Deutschland und der aufkommenden panslawischen Jugendbewegungen als „Sokol“ (Falke). Die CVZ erläuterte ausführlich die Entwicklung des Vereins in einem Artikel und nahm dabei die national-religiösen Aspekte in den Blick: „Der Verein betätigte sich bloß auf nationalem Gebiete und wurde auch von der patriotischen Geistlichkeit unterstützt.“¹¹⁶ Als die Sokol-Vereine um die Jahrhundertwende das Nationale deutlich verstärkten und einen „ausgesprochen kirchenfeindlichen Standpunkt“¹¹⁷ einnahmen, spaltete sich die Bewegung. Der Sokol etablierte sich als eines der wichtigsten Instrumente zur Vermittlung des kroatischen Nationalismus an die Jugend.¹¹⁸ 1908 gründete schließlich der „slovenische Katholikenführer und Volksmann Dr. Krek“¹¹⁹ den dezidiert katholischen Orao-Verein, nach dem Adler-Symbol des Johannes-Evangeliums. Diese Organisation stellte sich nun gegen die „kulturkämpferischen Angriffe“¹²⁰ und die kirchenkritische Haltung des ursprünglichen Mutterverbands Sokol. Besonders nach der Gründung des SHS-Königreichs baute der Orao-Verein seine Strukturen erheblich aus. So schlossen sich im Dezember 1923 die kroatisch-katholischen Jugendbildungsvereine mit den Turnvereinen zu einem einheitlichen Verband zusammen. Im Rahmen der Katholischen Aktion und des Ausbaus der Laienvereine der Ecclesia Militans förderte die Kirche verstärkt die neuen Jugendorganisationen. Zum Zeitpunkt des Artikels zählte der Verband unter dem Namen Hrvatski Orlovski Savez „104 Vereine mit 8000 Mitgliedern“¹²¹ in den großen Städten wie Zagreb und zunehmend in den dörflichen Gemeinden. Der Verein hatte den Anspruch, eine „egalitäre“ Bewegung zu sein, die Jugendliche „aller Gesellschaftsschichten, aller Bildungsstufen, Hochschüler und Fabrikarbeiter, Stadt und Dorf“¹²² umfassen sollte.

Die Einbindung von Mädchen und jungen Frauen gehörte ebenfalls zur Strategie der katholischen Mobilisierung im Rahmen neuer Vereine. Im März 1922 konstituierten sich die Adlerinnen als abgespaltener Teil der konfessionellen kroatischen Jugendbewegung, der ab 1925 eine eigenständige Organisationsstruktur erhielt. Sie setzten sich zum Ziel, die „Seelenbildung“ der Mädchen im Einklang mit der katholischen Lehre zu verbessern und gleichzeitig eine „maßvolle Körperkultur“¹²³ zu verbreiten. Der

¹¹⁵ Kroatische ‚Orao‘-Bewegung, in: CVZ, Nr. 28 vom 15.07.1926.

¹¹⁶ Adler und Falken, in: CVZ, Nr. 34 vom 27.08.1925.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ Vgl. TROCH, S. 781–798.

¹¹⁹ Adler und Falken, in: CVZ, Nr. 34 vom 27.08.1925.

¹²⁰ Ebenda.

¹²¹ Ebenda.

¹²² Ebenda.

¹²³ ANIĆ, S. 211.

Schwerpunkt der Adlerinnen lag daher nicht nur in der Organisation von Unterrichtsveranstaltungen über die Rolle der Frauen in Kirche und Ehe, sondern auch von weiblichen Turn- und Gymnastikvereinen. Der Verein versuchte gleichermaßen Mitglieder in Stadt und Land zu rekrutieren, wobei bis zum Jahr 1926 insgesamt 74 Gruppen entstanden: 17 bäuerliche und 43 städtisch-bürgerliche mit insgesamt 3109 Mitgliedern. Die Tätigkeit der Adlerinnen hatte damit ihren Schwerpunkt in den Städten und stieß auf dem Land auf große Skepsis in den konservativen Teilen der Bevölkerung.¹²⁴ Trotz seiner dezidiert katholischen Ausrichtung war der kroatische Nationalismus der gesamten Orao-Bewegung nicht weniger ausgeprägt als beim ursprünglichen Sokol. Die Adler waren mit ihrer landesweiten Infrastruktur, den zahlreichen Freizeitangeboten für Jungen und Mädchen und der engen Vernetzung mit der Kirche *quasi* konkurrenzlos. Mit der Einführung der Königsdiktatur im Dezember 1929 löste Belgrad sämtliche konfessionellen Jugendvereine und damit auch Adlerinnen und Adler auf.¹²⁵

J. D. macht deutlich, dass die deutschen lokalen Vereine eine derart umfassende Organisationsarbeit nicht selbstständig leisten konnten. Er betrachtet den Orao daher als empfehlenswert für die deutsch-katholischen Jugendlichen:

„Es ist dieser Adlerflug der kroatischen katholischen Jugend auch für uns deutsche Katholiken Jugoslawiens eine trostreiche Erscheinung, denn nur wenn das katholische Bewusstsein bei den Kroaten stark und kräftig sein wird, kann der deutsche Katholik in Jugoslawien im Kroatentume für seinen Katholizismus eine Stütze finden.“¹²⁶

Gleichzeitig war der Redaktion der CVZ klar, dass der Orao-Verein kroatisch-national orientiert war. Dies zeigte sich etwa bei den Millenniumsfeiern in Šibenik (Sibening) zum 1000-jährigen Jubiläum der kroatischen Staatswerdung im Mittelalter.¹²⁷ Die Jugendlichen hielten unter den Augen der „Bischöfe Bonafačić aus Split und Mileta aus Šibenik“ sowie „Abgeordneten der Volkspartei“ ein „gelungenes Schauturnen“¹²⁸ ab. J. D. betrachtete die Unterstützung des Orao durch die kroatischen Behörden als unzureichend: Im Gegensatz zu den nationalistischen Sokol-Verbänden, die zeitgleich eine große Parade in Zagreb abhielten, habe die Regierung „keine Hunderttausender aus der Staatskasse für die Feier springen lassen“¹²⁹. In Šibenik konnten so nur 2000 Jugendliche aufmarschieren, während es in Zagreb 10 000 Sokoln waren. Begleitet wurde die Veranstaltung des Orao von zahlreichen Messen, Festumzügen und Lehrveranstaltungen. Katholische Mobilisierung und Disziplinierung standen im Vordergrund, obwohl auch die CVZ feststellte, dass die „Feierlichkeiten einen deutlich ausgespro-

¹²⁴ Vgl. ebenda, S. 210–213.

¹²⁵ Vgl. ebenda, S. 213.

¹²⁶ Adler und Falken, in: CVZ, Nr. 34 vom 27.08.1925.

¹²⁷ Im Jahr 925 erhielt König Tomislav die Königskrone durch den damaligen Papst Johannes X. Für die kroatische Nationalbewegung war dies der Beginn der Staatsbildung. Im Zusammenhang mit den Millenniumsfeiern kam es häufiger zu Zusammenstößen zwischen Kroaten und Serben im Königreich, so etwa bei einer Feier in Split, als Anhänger Radić' und der serbischen Orunja aufeinander losgingen. Zusammenstoß zwischen Radićianern und Orjunašen, in: CVZ, Nr. 33 vom 20.08.1925.

¹²⁸ Zwei charakteristische kroatische Millenniumsfeier-Veranstaltungen, in: CVZ, Nr. 33 vom 20.08.1925.

¹²⁹ Ebenda.

chenen religiös-patriotischen Charakter¹³⁰ im Sinne des kroatisch-nationalen hatten. Von der eigenständigen weiblichen Organisation der Adlerinnen war in der CVZ keine Rede. Sie war mit ihren weniger als 3000 Mitgliedern deutlich kleiner und im ländlich-konservativen Umfeld der Zeitung kaum präsent.

Eigene Jugendbewegungen der „deutschen Landsmannschaft“ waren im Vergleich winzig und nicht in der Lage, derartige Massenspektakel zu veranstalten. Redakteur Dr. Espe berichtete etwa von einem deutsch-katholischen und ungarisch-katholischen Hochschulverein aus der Vojvodina, der an der Universität von Zagreb bestand. Der Verein hatte lediglich 50 Mitglieder: „Es gibt noch junge gebildete Männer unter den Vojvodinaer Deutschen und Magyaren [...] die ‚Christliche Volkszeitung‘ kann nun mit Stolz auf diese Hilfstruppe im Kampfe für die katholischen Wahrheiten blicken“¹³¹, so der Kommentar Espes. Im Vergleich zu den Tausenden Mitgliedern des kroatischen Orao spielten derartige Vereine der nationalen Minderheiten bei der massenhaften Mobilisierung der Jugend allerdings kaum eine Rolle. Gerade lokal ließen sich eigene deutsch-katholische Jugendorganisationen in der Region kaum ausmachen.

Das schwierige Verhältnis zum Schwäbisch-Deutschen Kulturbund

Während die kroatisch-katholischen Adler für Bezetzky und seine CVZ ein positives Beispiel katholischer Mobilisierung darstellten, blieb der Konflikt mit dem Schwäbisch-Deutschen Kulturbund ein Spaltpilz innerhalb der deutschen Gemeinden in der Region. Die wichtigste Organisation der Deutschen war im SHS-Königreich durch eine Gruppe donauschwäbischer Akademiker am 20. Juni 1920 in Novi Sad gegründet worden. Die Beziehungen der klerikalen CVZ und ihres Umfelds zum Kulturbund waren schwierig, da sie hinter ihm einen protestantisch geprägten Nationalismus vermuteten.¹³² Der Kulturbund war zwar der größte Verband der „Schwabens“, umfasste aber selbst zu Hochzeiten Anfang der 1930er Jahre nie mehr als 10 Prozent der deutschen Bevölkerung.¹³³ Die Behörden des SHS-Königreichs schränkten die Arbeit des Vereins immer wieder ein und erließen eine Zeitlang sogar Verbote. Für die CVZ war dies einerseits ein weiterer Beweis für die Willkür gegenüber der deutschen Minderheit, gleichzeitig aber auch die eigene Schuld des Kulturbundes.

Dieser betrachtete wiederum die klerikale Ausrichtung der CVZ und ihre Nähe zur (von katholischen Priestern dominierten) Slowenischen Volkspartei, die in Slawonien als Christliche Volkspartei auftrat, als Gefahr für die Organisationsfähigkeit der deutschen Minderheit. So sah sich der Kulturbund als legitime Vertretung aller Deutschen in der Region, „einerlei, ob Katholik oder Protestant“¹³⁴. Deshalb nahm er die Aktivitäten von Bezetzky's Zeitung und der klerikalen Fraktion als Bedrohung wahr, da sie den „noch immer naiven schwäbischen Bauern an jener Stelle packen, wo er am empfindlichsten ist, an seinem Christentum und Bauerntum, um ihn dem Volke zu entfrem-

¹³⁰ Ebenda.

¹³¹ Eine frohe Botschaft, in: CVZ, Nr. 13 vom 01.04.1926.

¹³² Vgl. BETHKE, (K)Eine gemeinsame Sprache?, S. 128–132.

¹³³ Als die Organisation später unter den Einfluss der Nationalsozialisten geriet, erhöhte sie die Mitgliedszahlen durch statistische Tricks (so zählte sie Familienmitglieder eines Vereinsmitglieds automatisch hinzu). Vgl. JANJETOVIĆ, S. 219–235.

¹³⁴ DOROTKA EHRENFELS, in: AV, Sign. 20560, S. 244.

den¹³⁵. Aus dieser Perspektive waren der Katholizismus und seine Organisationen ein Werkzeug, um die „Schwaben“ langfristig der kroatischen Mehrheit anzupassen. Besonders die im Rahmen der Katholischen Aktion durch Pius XI. aufgebauten Vereine und die mit ihnen verbundenen öffentlichen Praktiken betrachtete der Kulturbund mit großer Skepsis: „Wir sollen uns zersplittern, Katholiken und Protestanten sollen innerhalb der nationalen Gemeinschaft für alle Zeiten feindliche Brüder bleiben.“¹³⁶ Somit würde die klerikale Fraktion dem Zusammenhalt und der öffentlichen Ausformulierung von Minderheitenrechten schaden.

Beispielhaft war eine große Versammlung der Deutschen, die am 1. Februar 1920 in Inđija¹³⁷ (Vojvodina) stattfand. Während sich die Anhänger der Klerikalen nach Angaben des Kulturbundes ins „Mauseloch“¹³⁸ zurückzogen und der Veranstaltung fernblieben, konnten die Vertreter des Kulturbundes unter „allgemeiner Begeisterung“¹³⁹ eine Resolution verlesen. Darin schlossen sie die Zusammenarbeit der deutschen Minderheit mit der Christlichen Volkspartei und anderen kroatisch dominierten Parteien kategorisch aus. Umgekehrt betrachtete Bezetzy den Kulturbund ähnlich kritisch. Die CVZ kommentierte dessen Auflösung durch den Belgrader Ministerrat mit entsprechender Genugtuung: „Die Abgeordneten der deutschen Partei, die mit der Hilfe des Kulturbundes zu ihren Mandaten kamen [sic!], können sich ihrer Politik nicht rühmen, denn das viele Umhertanzen um die Radikalen und ihre Regierung und das Unterstützen derselben, brachte ihnen unterwartete Früchte.“¹⁴⁰ Aus der Perspektive der Redaktion war also der Kulturbund durch die Zusammenarbeit mit der Partei Nikola Pasić' (1845–1926) und vor allem Svetozar Pribićević'¹⁴¹ (1875–1936) selbst schuld an seiner Auflösung.

Dennoch berichtete die CVZ ausgesprochen kritisch über die Art und Weise der Auflösung des Kulturbundes durch die Behörden des Königreichs. Sie betrachtete sie im Kontext der „Beamtenwillkür“, unter welcher die deutschen Vereine zu leiden hätten. Am 23. April 1924 lösten Beamte die Zentrale der Organisation in Novi Sad auf. Im Auftrag des Innenministeriums beschlagnahmte „der Stadthauptmann Alexander Gjatkov“¹⁴² das Vermögen und ließ die Räume versiegeln. Um 11 Uhr hatte schließlich der „Schwäbisch-Deutsche Kulturbund aufgehört zu existieren“¹⁴³. Am aussagekräftigsten im Artikel war dabei die Überschrift, welche die Auflösung ironisch als „Heldentat“ der Regierung und als „staatsruinierend“¹⁴⁴ bezeichnete.

¹³⁵ Ebenda, S. 245.

¹³⁶ Ebenda, S. 247.

¹³⁷ Der Ort spielte in der CVZ trotz des hohen Anteils deutscher Einwohner (5896 laut der Volkszählung von 1921) selten eine Rolle. Dies lag vermutlich an dem vergleichsweise hohen Anteil an Protestanten und der Stärke des Kulturbundes. Vgl. WERNI, S. 282.

¹³⁸ DOROTKA EHRENFELS, in: AV, Sign. 20560, S. 248

¹³⁹ Ebenda, S. 249.

¹⁴⁰ Auflösung des Kulturbundes, in: CVZ, Nr. 16 vom 17.04.1924.

¹⁴¹ Kroatischer Serbe und zunächst Anhänger des „Jugoslawismus“, später Unterstützer des serbischen Zentralismus. 1924 Bildungsminister. Vgl. MATIJEVIĆ, Lučonoše, S. 172–175.

¹⁴² Die Auflösung des Kulturbundes durchgeführt oder eine neue Heldentat des Staatsruinierenden Pribićević, in: CVZ, Nr. 18 vom 01.05.1924.

¹⁴³ Ebenda.

¹⁴⁴ Ebenda.

Dass sich der Streit zwischen der nationalen Fraktion des Kulturbundes und den Klerikalen der CVZ auf die Mitglieder bzw. Leser auswirkte, lässt sich anhand der Leserbriefe nachvollziehen. Dort berichtet etwa ein (anonymer) Autor von einem deutschen Priester in Ridica (nördliche Vojvodina), der aufgrund seiner Nähe zur ungarischen Minderheit vom Kulturbund und dessen Leitmedium, dem DV, heftig angegriffen wurde. Der Verfasser beschuldigte den Kulturbund und das DV, einen übertriebenen Nationalismus und Hass auf die Kirche zu unterstützen: „Die Kulturzöglinge aber haben so die persönliche Freiheit geehrt [sic!], dass sie ansehnliche und ehrwürdige deutsche Bürger auf der Strasse mit groben Worten angegriffen haben, weil sie für die Kirche gespendet hatten.“¹⁴⁵ Außerdem würden sich die Mitglieder des Kulturbundes „mit dem gesamten Deutschtum verwechseln“¹⁴⁶ und damit zu Unrecht im Namen der gesamten Minderheit sprechen. Gerade im Streit mit ungarischen Katholiken¹⁴⁷ sorgte der Kulturbund nach Ansicht des Autors für eine Spaltung der Gläubigen und missbrauchte die Kirche als „politischen Kampfschauplatz“¹⁴⁸. Dadurch würde er auch die religiösen Praktiken vor Ort gefährden, die nur mithilfe der ungarischen Katholiken durchzuführen waren: „In der Kirche hört der nationale Unterschied auf“, ermahnt der Autor und warnt vor dem „übertriebenen deutschen Schovinismus [sic!]“¹⁴⁹ von Kulturbund und DV. Schließlich kamen interne Streitigkeiten der Regierung und ein Machtverlust Pribićević¹⁵⁰ dem Kulturbund zugute. Nach Verhandlungen des deutschen Abgeordneten Dr. Kraft mit dem Innenministerium konnte der Verein im November „seine Tätigkeit sofort wieder aufnehmen“¹⁵¹. Die CVZ hielt sich allerdings mit Kritik nicht zurück. In einem ausführlichen Leitartikel von Johannes Kühn und einem anschließenden Kommentar Bezetskys erläuterte die Zeitung ihre Haltung zu den politischen Parteien, zum Kulturbund und zum „Deutschtum“.

Kühn beschrieb im Leitartikel die Versuche der verschiedenen Parteien des Königreichs, um die Deutschen zu werben. Er betrachtete die Methode der „radikalen Partei“, sich so darzustellen, als „kenne sie keinen Unterschied zwischen Leuten anderer Konfession, nichteinmal [sic!] zwischen jenen anderer Volkszugehörigkeit“, als „Bauernfängerei“¹⁵². Die Selbstständig-Demokratische Partei hätte auf ähnliche Weise versucht, sich mit allerlei „Verlockungen“ über „Milch und Honig, deutsche Schulen, Grundstücke“ der Minderheit anzubiedern, und letztendlich nur „zum Schaden des Deutschtums“¹⁵³ Zwietracht in die Orte gebracht. Die Bauernpartei Radić, die sich gerade unter den Kroaten (und nicht wenigen deutschen Bauern) großer Beliebtheit erfreute, sei seiner Ansicht nach genauso schädlich für die Sache der Minderheit wie die anderen Parteien. Kühn betonte die Abkehr von all diesen Parteien und schloss sei-

¹⁴⁵ Antwort dem „Deutschen Volksblatte“, in: CVZ, Nr. 44 vom 30.10.1924.

¹⁴⁶ Ebenda.

¹⁴⁷ Der Kulturbund betrachtete die ungarische Minderheit, ihre Organisationen und Medien als größte Konkurrenten in der Region. Er beschuldigte die Ungarn, die deutsche Bevölkerung (auch mithilfe ungarisch sozialisierter Priester) gezielt zu magyarisieren. Vgl. DOROTKA EHRENFELS, in: AV, Sign. 20560, S. 222–226.

¹⁴⁸ Ebenda.

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ Vgl. MATIJEVIĆ, U sjeni dvaju orlova, S. 121.

¹⁵¹ Der Schwäbisch-Deutsche Kulturbund wieder gestattet, in: CVZ, Nr. 45 vom 06.11.1925.

¹⁵² Sind wir deutsch?, in: CVZ, Nr. 35 vom 03.09.1925.

¹⁵³ Ebenda.

nen Text: „Nur Deutsch sein heisst treu sein!“¹⁵⁴ Bezetzky fügte dem Text noch einen Kommentar mit einer Wahlempfehlung hinzu:

„Zu einer gerechten Politik kommt [...] [es] nur, wenn es gelingt starke slavische Parteien zu finden, die auf christlicher Grundlage stehen, wie gegenwärtig die slovenische Volkspartei, dann können wir hoffen, dass wir es auch in unserem Staate erleben werden, dass von den Slaven die Rechte unserer deutschen Bevölkerung respektiert, wie in Belgien von den katholischen Vallonen [sic!] die Rechte der katholischen Flamen respektiert werden.“¹⁵⁵

Dies war eine deutliche Absage an den Kulturbund und andere Organisationen, welche die CVZ als „deutsch-national“ betrachtete. Bezetzky stellte klar, dass er die Zukunft der deutsch-katholischen Minderheit und besonders ihrer religiöser Praktiken nur durch die Zusammenarbeit mit einer katholisch geprägten „slawischen“ Partei gesichert glaubte.

Lokale und traditionelle Praktiken in Slawonien erfuhren in den 1920er Jahren eine umfassende Neugestaltung. Die „Rückkehr“ zur katholischen Ordnungsmacht war tatsächlich eine Modernisierung: Die Praktiken wurden straffer organisiert und durchgeführt; die Gläubigen durch Vereine eingebunden und mobilisiert. Für die deutschen Katholiken führte dies einerseits zu neuen Möglichkeiten, sich in der Öffentlichkeit zu präsentieren, verlangte aber gleichzeitig eine engere Kooperation mit den Kroaten. Gegenüber den Serben und der Staatsmacht des SHS-Staates kam es vonseiten der deutsch-katholischen Presse zu heftiger Kritik. Gleichzeitig führte die Neuorganisation zum internen Streit der deutschen Minderheit zwischen Klerikalen und den Anhängern des Kulturbundes.

3.2 Ost-Oberschlesien: Kooperation und Konflikte beim Aufbau der neuen Kirchenstrukturen

Die Neuorganisation von kirchlichen Strukturen in Form von Vereinen und der Streit um die lokalen Praktiken waren in Ost-Oberschlesien ebenfalls eine wichtige Entwicklung in den 1920er Jahren. Mit der Einrichtung der Apostolischen Administration am 7. November 1922 spaltete sich das polnische Oberschlesien auch in seiner Kirchenstruktur endgültig von Deutschland ab. Das bisherige „Silesia Superior“, eine der größten Diözesen in Europa, brach damit auseinander. Nach einer kurzen Übergangszeit setzte der Vatikan den gebürtigen Oberschlesier August Hlond als Verwalter (Apostolischer Administrator) mit Sitz in Kattowitz ein und machte ihn im Dezember 1925 zum regulären Bischof.¹⁵⁶ Hlond stand vor der gewaltigen Aufgabe, die politisch, national und administrativ gesplante Kirchenprovinz zusammenzuführen. Als er im November 1922 sein Amt antrat, lag der Höhepunkt der bewaffneten Kämpfe polnischer und deutscher Freischärler und Milizen nur etwa ein Jahr zurück. Der Konflikt

¹⁵⁴ Ebenda.

¹⁵⁵ Ebenda.

¹⁵⁶ Vgl. HITZE, S. 943.

befand sich zwar unterhalb der Gewaltschwelle, war aber längst nicht ausgestanden. Es herrschte weiterhin großes Misstrauen zwischen den nationalen Gruppen – zudem konkurrierten Medien, Politiker und selbst Priester um die Einbindung vieler bislang indifferenter Oberschlesier in eine klare nationale Kategorie.¹⁵⁷ Dazu kamen Konflikte mit der Breslauer Nachbardiözese, dem neuen polnischen Staat und selbst mit dem Vatikan. Der Kampf um eine Deutungshoheit der Moderne entwickelte sich ebenfalls zu einem Konfliktfeld.¹⁵⁸

3.2.1 Die wichtigsten Akteure: Der apostolische Administrator Hlond, lokale Priester, deutsche Vereine

1922 erschien August Hlond (1881–1948) allen Beteiligten als idealer Kompromisskandidat. Selbst das deutsche Auswärtige Amt schätzte ihn als „gemäßigt und deutschfreundlich“¹⁵⁹. Er hatte langjährige Erfahrungen im deutschen und polnischen Umfeld und beherrschte beide Sprachen fließend.¹⁶⁰ Dabei war er biografisch mit der Region, dem Deutschen Reich und Österreich-Ungarn verbunden. Er war der Sohn einer ober-schlesischen Arbeiterfamilie aus der Nähe von Myslowitz (Mysłowice) und damit eine Ausnahme im hohen Klerus, der sowohl im polnischen als auch im deutschen Kontext meistens aus großbürgerlichen oder adeligen Familien stammte. Hlond erhielt seine Ausbildung an einer Salesianerschule und studierte anschließend an einer Hochschule des Ordens in Turin. 1905 wurde er zum Priester geweiht und arbeitete als Lehrer in katholischen Erziehungsanstalten in Auschwitz (Oświęcim), Krakau (Kraków), Przemyśl, Lemberg (L'viv) und Essen. Den Großteil seines Priesteramts führte er damit im deutschsprachigen Raum aus, was für Pfarrer und Theologen aus Oberschlesien der Normalfall war. Ab 1909 leitete er zehn Jahre lang eine katholische Erziehungsanstalt in Wien und war danach Vorgesetzter der deutsch-ungarischen Salesianer-Provinz.¹⁶¹ Hlond setzte sich für eine Modernisierung der römisch-katholischen Praktiken ein und war damit ein Akteur der verstärkten Konfessionalisierung. Als Bischof förderte er den Aufbau von Laienorganisationen und die Jugendarbeit.¹⁶² Er orientierte sich an der Enzyklika *Ubi arcano Dei Consilio* des neu gewählten Papstes Pius XI. und an dessen Idee der *Ecclesia Militans*.

In der Predigt „An die Männer der Kattowitzer Diözese“ vom 10. März 1925 skizzierte er beispielsweise seine (kirchen)politische Programmatik: Er hoffte durch sein „geschriebenes Wort“¹⁶³ jeden Angehörigen seiner Kirchenprovinz im eigenen Haushalt zu erreichen. Zu diesem Zweck ließ er 1922 sowohl die polnischsprachige Diözesenzeitschrift GN als auch zwei Jahre spätere deren deutschsprachiges Pendant, den *Sonntagsboten*, gründen. Immer wieder hob er die tiefe Verwurzelung des Katho-

¹⁵⁷ Vgl. BJORK, *Neither German nor Pole*, S. 244–253.

¹⁵⁸ Vgl. PORTER, S. 240.

¹⁵⁹ ŻUREK, S. 153.

¹⁶⁰ Dabei war sein Deutsch sehr stark von seiner langen Tätigkeit in Österreich-Ungarn beeinflusst. So schrieb er etwa am 27.11.1926 in einem Brief an den Pfarrer und Chefredakteur Gawlina: „[I]ch bitte darum mein Deutsch zu verbessern, damit es nicht zu österreichisch klingt“, MYSZOR/KONIECZNY, S. 31.

¹⁶¹ Vgl. MYSZOR, *Kościół na Górnym Śląsku*, S. 68.

¹⁶² Vgl. PORTER, S. 136.

¹⁶³ HLOND, S. 53.

lizismus in der Region hervor: „[D]ieser Geist ist so stark, wie bei den unbiegsamen Seelen unserer Väter. Ein Geist, der so stark ist, dass er Jahrhunderte überdauert“¹⁶⁴. Er versuchte damit einen Bogen zum katholischen Milieu der Vergangenheit zu spannen und den Katholizismus als historisch vereinendes Element zu reaktivieren.

Besonders deutlich benannte er in dieser programmatischen Predigt die Gruppen, die er als Feinde des Glaubens markierte: „die Sektierer, die Unmoral, das Kabarett und die schlechte Presse“¹⁶⁵, hinter denen er jüdische Urheber vermutete. Er rief die Gläubigen dazu auf, ihren Oberhirten aktiv beim Aufbau der neuen Diözese zu unterstützen, sich in Vereinen zu organisieren und an den Massenveranstaltungen teilzunehmen. Als wichtigsten Baustein benannte er erneut den Rückgriff auf das „Schlesiertum“ („śląskość“)¹⁶⁶ das seiner Ansicht nach den Geist der Region ausmache. Er hoffte mit diesem regionalen Bewusstsein und dem Rückgriff auf das katholische Milieu die nationalen Gegensätze abzumildern.

Der Apostolische Administrator geriet jedoch schnell selbst ins Kreuzfeuer der Kritik. Die deutschsprachige Presse und der Verband deutschsprachiger Katholiken Oberschlesiens sowie reichsdeutsche Autoren beschuldigten ihn, die Minderheit systematisch zu benachteiligen. Bereits wenige Monate nach seinem Amtseintritt erschienen erste kritische Artikel. Als der Vatikan im Jahr 1925 schließlich die Administratur in einen vollwertigen Bischofssitz umwandelte, verstärkten sich die Anschuldigungen, so etwa von Alfred Albrecht¹⁶⁷, der von einem Martyrium der deutschen Katholiken in Polen sprach und Hlond für dieses verantwortlich machte. In seiner Bilanz von Hlonds Amtszeit warf er dem Oberhirten vor, die deutschsprachigen Katholiken der Region zu diskriminieren und an der Ausübung ihrer Religion zu hindern. Ähnlich äußerte sich dazu auch Thomas Szczeponik¹⁶⁸ in seinem Buch *Die Gewissensnot der deutschen Katholiken in Polen*, in dem er eine vernichtende Bilanz von Hlonds Amtszeit zog. U. a. warf er dem Bischof vor, die deutschsprachigen Geistlichen zu schikanieren, die polnische Geistlichkeit zu nationalisieren und antideutsche Organisationen in ihrer Tätigkeit

¹⁶⁴ Ebenda.

¹⁶⁵ Ebenda, S. 54. Wie viele seiner Zeitgenossen war auch Hlond von antijudaistischen Ideen und Verschwörungstheorien beeinflusst. Mit dem Begriff der „schlechten Presse“ oder des „Kabaretts“ nahm er Bezug auf die moderne Massenkultur, die im Kontext des katholischen Milieus häufig als „jüdische“ Bedrohung erschien. Vgl. PORTER, S. 250. Im GN erschienen regelmäßig Artikel über den vermeintlichen „Einfluss der Juden“ auf die Populärkultur. Generalvikar Bromboszcz schrieb etwa über das Kino: „Es ist den Juden gelungen aus dieser Erfindung ein Geschäft und Profit zu machen.“ So seien gerade Filme mit sexuellen Inhalten „jüdisch-berlinerische Schweinereien“. Bromboszcz vereinte damit Vorbehalte gegenüber der Moderne, den Juden, den Deutschen und der Großstadt. Kinematografy, in: GN, Nr. 4 vom 25.01.1925.

¹⁶⁶ Ebenda.

¹⁶⁷ Mitglied der Deutschen Christlichen Volkspartei (DCV) in der Tschechoslowakei und Chefredakteur des parteipolitischen Zentralorgans *Deutsche Presse*. Verfasste zahlreiche Artikel zu katholisch-deutschen Minderheiten in den Staaten des östlichen Europas, vgl. KONRAD, S. 48.

¹⁶⁸ Szczeponik (1860–1927) war Abgeordneter der Zentrumsparterie und später ihres oberschlesischen Ablegers, der Deutschen Katholischen Volkspartei. Er war Sprecher der deutschen Minderheit, Abgeordneter im schlesischen Sejm und im polnischen Senat. Siehe WEBERSINN, S. 159–214. Die KaZe würdigte ihn in einem ausführlchen Nachruf und lobte ihn als „überzeugten Katholiken und aufrechten Deutschen“. Gleichzeitig betonte die Zeitschrift seine „staatsbürgerliche Treue“, die er auch gegenüber dem „neuen Staat“ demonstrierte: Der letzte Weg unseres Szczeponik, in: KaZe, Nr. 27 vom 04.02.1927. Szczeponik, der im privaten Umfeld die polnische Sprache nutzte, zeigte gleichzeitig die enorme Wandelbarkeit nationaler Zuordnung in der Region. Vgl. HITZE, S. 937.

gewähren zu lassen.¹⁶⁹ Innerhalb von vier Jahren drehte sich die Stimmung gegenüber Hlond. Die zunächst positiven Urteile von deutscher Seite gegenüber dem Bischof wandelten sich in „niederschmetternde Schuldzuweisungen“¹⁷⁰. Der Streit um die Einschätzung von Hlonds Amtszeit als Administrator und Bischof dauert in der Historiografie bis heute an. Er hatte die schwierige Aufgabe, die Kirchenadministration den polnischen Strukturen anzupassen, ohne dabei die deutsche Minderheit zu verprellen.¹⁷¹

Nach 1922 veränderten sich die demografischen Verhältnisse des Gebiets: Nach der Angliederung Ost-Oberschlesiens an Polen verließen zahlreiche deutschsprachige bzw. deutsch sozialisierte Bewohner die Region.¹⁷² Besonders hoch war dabei die Zahl der Geistlichen: Von den etwa 500 römisch-katholischen Priestern wanderten etwa 30 Prozent nach Deutschland ab.¹⁷³ Hauptgrund dafür war der administrative Umbau der Diözese, den die polnische Bischofskonferenz vorgab. Sie verlangte von allen Priestern einen Nachweis ihrer Kenntnisse der polnischen Sprache („Prüfung der Pfarntauglichkeit“) und der neuen polnischen Kirchenordnung. Obwohl Hlond sich bemühte, den Übergang sanft zu gestalten, und die ihm vorgegebenen Regelungen nicht strikt anwandte, konnte er viele deutschsprachige Geistliche nicht in der Diözese halten. Von der anderen Seite her rügte die polnische Verwaltung Hlond für seinen mangelnden Eifer in der zügigen Umsetzung der Sprachregelungen. Der Bischof geriet so zwischen die Fronten: Es gelang ihm nicht, die deutschsprachigen Geistlichen zum Bleiben zu überreden, und er war zusätzlich Kritik der national-polnischen Seite ausgesetzt, da sie die Umstrukturierung der Administration als zu langsam empfand.¹⁷⁴

Unabhängig von ihrer späteren nationalen Zugehörigkeit sozialisierte sich der überwiegende Teil der ober-schlesischen Priester in einem deutschen Umfeld. Zu den wichtigsten politischen Organisationen gehörte die Zentrumsparterie, der zahlreiche Priester angehörten.¹⁷⁵ Viele Kleriker engagierten sich nach der Jahrhundertwende und vor allem während des polnischen *nation building* nach 1918 aktiv in den deutschen bzw. polnischen Vereinen, Zeitungen und politischen Parteien. Dies gilt vor allem für Józef Gawlina (1892–1964), der als Chefredakteur deutscher und polnischer Diözesenzeit-

¹⁶⁹ Vgl. ŻUREK, S. 155.

¹⁷⁰ Ebenda, S. 155.

¹⁷¹ Tatsächlich war die Kirchenstruktur bis zur Einrichtung der neuen Administration im Jahr 1922 zuungunsten der polnischen Gläubigen eingerichtet gewesen: Im Verhältnis zur Bevölkerung gab es etwa überproportional viele deutschsprachige Messen und Priester. Ursache dafür war die Ausbildung der katholischen Geistlichen, die in der Region weitgehend im theologischen Seminar in Breslau und damit in deutscher Sprache stattfand. Viele Priester, die ursprünglich aus einem national-indifferenten, aber slawischsprachigen Umfeld kamen (meistens sprachen sie den schlonsakischen Dialekt), erfuhren so eine deutschsprachige Sozialisation und Ausbildung. Generell litt die Region an Priestermangel, da die Ausbildung von Klerikern dem hohen Wachstum der Bevölkerung in der Industrieregion nicht hinterherkam. Vgl. BJORK, Nations in the Parish, S. 210–213.

¹⁷² Die plausibelsten Zahlen gehen von einer Auswanderung von 85 000 bis 100 000 deutschsprachigen Bewohnern (also etwa 1/3 der gesamten deutschsprachigen Bevölkerung) Ost-Oberschlesiens zwischen 1922 und 1939 aus, wobei der Großteil der Migration unmittelbar nach dem Ende der „Abstimmungskämpfe“ stattfand. Gleichzeitig wanderten etwa 100 000 Menschen aus dem deutschen Teil Schlesiens und anderen Teilen Polens nach Ost-Oberschlesien ein. Vgl. ebenda, S. 219; ŻUREK, S. 169.

¹⁷³ Vgl. BJORK, Nations in the Parish, S. 219, Anm. 337.

¹⁷⁴ Ebenda.

¹⁷⁵ Ausführlich etwa zu Pfarrer Carl Ulitzka: HITZE.

schriften und Organisator zahlreicher Veranstaltungen in Erscheinung trat.¹⁷⁶ Andere Pfarrer der polnischen Seite wie Teodor Kubina (1880–1951) oder Jan Kapitza (1866–1930) bekleideten als Redakteure, Autoren, Redner und Vereinsvorsitzende ebenfalls entscheidende Posten.¹⁷⁷ Alle genannten Personen schrieben Artikel und Predigten in polnischer und deutscher Sprache und engagierten sich nach 1918 für die Eingliederung der ost-oberschlesischen Administratur in die polnische Kirchenorganisation. Sie waren allesamt in der Seelsorge und kirchlichen Arbeit in Deutschland tätig. Während ihrer Karriere durchliefen sie verschiedene Stationen im Deutschen Reich. Dies unterschied die oberschlesischen Akteure deutlich von ihrem slawonischen Gegenpart Bezetky, der überwiegend Erfahrungen in der eigenen Region machte und keine Tätigkeit in Deutschland ausübte.

Auf der deutschen Seite waren in Oberschlesien die Akteure aus dem Umfeld der Katholischen Volkspartei (KVP)¹⁷⁸ und des Verbandes deutscher Katholiken einflussreich. Sie verstanden sich ab 1921 als Vertreter der deutschsprachigen Katholiken in der Region. Der Vorsitzende der KVP Thomas Szczeponik (1860–1927) und sein Nachfolger Eduard Pant (1887–1938) waren zwar selbst keine Priester, hatten aber als Pädagogen an katholischen Gymnasien eine enge Bindung an die Kirche. Der OK war das Zentralorgan der Partei und verstand sich gleichzeitig als streng katholisches Medium und Interessenvertretung der Deutschen.¹⁷⁹ 1925 gründeten die deutschen Vereine, Verbände und Parteien (inklusive der Sozialdemokratie) den überparteilichen Deutsch-Oberschlesischen Volksbund zur Wahrung der Minderheitenrechte e. V. unter dem Vorsitz von Karl Egon von Reitzenstein (1873–1924) und später Edwin Henckel von Donnersmarck (1865–1929). Der Volksbund hatte die Aufgabe, die Interessen der Minderheit sowohl lokal als auch international zu vertreten.¹⁸⁰ Die katholisch-deutschen Verbände in Ost-Oberschlesien waren damit deutlich zentraler und weitreichender organisiert als ihre Pendanten in Slawonien. Dort waren die deutschen Verbände in den 1920er Jahren überwiegend lokal aktiv.

Die KaZe stand dagegen der Deutschen Partei nahe, die eng mit einkommensstarken protestantischen deutschen Fabrikbesitzern, Angestellten und Technikern verbunden war.¹⁸¹ Ihr Vorsitzender war der Ingenieur Johannes Rosumek (1883–1938). Einige Zeitgenossen verstanden die Zeitung als „protestantisches Kampfblatt“, das einen schärferen Nationalismus förderte als andere konfessionelle deutsche Blätter. Für viele evangelische Pfarrer lieferte sie im katholischen Umfeld eine wichtige Kommunikationsplattform.¹⁸² Die KaZe nahm die Frage der Nationalisierung des Katholizismus durch die polnische Kirche und den Umgang der deutschen Katholiken mit dieser Situation ständig wieder auf.

Trotz der massiven Abwanderung deutscher Katholiken nach den Abstimmungskämpfen blieben die Strukturen des deutschen Vereins- und Parteiwesens sowie die

¹⁷⁶ Vgl. MYSZOR, *Kościół na Górnym Śląsku*, S. 59 und 97.

¹⁷⁷ Vgl. ebenda, S. 98.

¹⁷⁸ Offizielle Nachfolgepartei des katholischen Zentrums.

¹⁷⁹ Vgl. GRÖSCHEL, *Themen und Tendenzen*, S. 56.

¹⁸⁰ HITZE, S. 942.

¹⁸¹ Vgl. GRÖSCHEL, *Tendenzpublizistik*, S. 69–79.

¹⁸² Vgl. ebenda.

der meisten deutschen Medien intakt. Aus dem ehemaligen Zentrum ging so in der Region etwa die KVP hervor, die am 21. Dezember 1921 ihre Tätigkeit aufnahm (ab 1927 als Deutsche Katholische Volkspartei). Die Partei konnte auf die bestehenden Strukturen der Zentrumsparterie zurückgreifen und war somit trotz des Krieges und der anschließenden Konflikte in der Lage, einen „schlagkräftigen christlich-katholischen Block“¹⁸³ zu formen. Einflussreiche Politiker waren der Freiherr von Reitzenstein oder der bereits erwähnte Thomas Szczeponik, die vielfältige Erfahrung als Reichstagsabgeordnete oder Vorsitzende großer Vereine hatten. Ihr zentrales Medium war der OK, dessen Chefredakteur Eduard Pant zudem ein führendes Mitglied der KVP war und ab 1927, nach dem Tod Szczeponiks, den Vorsitz der Partei übernahm. Von Bedeutung war außerdem der Priester und Zentrumsolitiker Carl Ullitzka, der vom deutschen Teil Schlesiens aus die Aktivitäten in Ost-Oberschlesien aufmerksam beobachtete und häufig koordinierte.¹⁸⁴ Die unmittelbare Nähe zu Deutschland führte somit zu engen administrativen und persönlichen Bindungen in Parteien und Vereinen. Dies stellte einen starken Kontrast zur Situation in Slawonien dar. Dort waren die deutschen Vereine wesentlich zersplitterter und vom Einfluss aus dem Mutterland weitgehend isoliert.

Die wichtigsten Mitglieder der Partei nahmen die polnische Staatsbürgerschaft an und versprachen den polnischen Behörden, die neuen Grenzen zu achten. Sie erklärten die Rechte der Minderheit zu vertreten, ohne dabei einen deutschen Irredentismus zu fördern. Gleichzeitig verbanden sie ihren Katholizismus eng mit dem „deutschen Volkstum“, wie es im Sprachgebrauch der Zeit hieß. Szczeponik brachte diese Haltung in einem kurzen Satz auf den Punkt: „Deutsch bis auf die Knochen und katholisch bis ins Mark“¹⁸⁵. Der Konkurrenzkampf mit polnischen Organisationen und Vereinen auf der lokalen Ebene war deshalb häufig konfliktreich. Beide Seiten waren in der Lage, ihre Mitglieder schnell und umfassend zu mobilisieren. Die KVP betrachtete das „Überschäumen des polnischen Nationalgefühls“¹⁸⁶ als Problem. Gleichzeitig verbanden die deutschen Katholiken ihren Glauben ebenfalls mit ihrer Nation – Szczeponik meinte sogar, dass „auf dem religiösen Boden das Schicksal des Deutschtums“¹⁸⁷ in der Region entschieden werde.

3.2.2 „Normalisierung“ unter dem Vorzeichen nationaler Gegensätze? Jugendarbeit und Marienkult

Lokale kirchliche Praktiken und nationale Deutungskonflikte in Ost-Oberschlesien sind mittlerweile gut erforscht¹⁸⁸ und im Rahmen dieser Arbeit werden nur einzelne Aspekte herausgegriffen, die sich für den Vergleich mit Slawonien eignen. Wesentliche Auswahlkriterien sind dabei die Rolle dieser Praktiken im Kontext der von Bischof

¹⁸³ HITZE, S. 937.

¹⁸⁴ Vgl. ebenda, S. 936–939.

¹⁸⁵ Ebenda, S. 938.

¹⁸⁶ Ebenda.

¹⁸⁷ Ebenda.

¹⁸⁸ Eine maßgebliche Arbeit zum Thema ist die Studie von MICHALCZYK, er beschäftigt sich besonders mit Kirchenfeiern unter Einfluss nationaler Konflikte (Fronleichnamspzessionen) oder nationalen Festen mit Beteiligung der Kirche (Plebiszitfeiern, Nationalfeiertagen etc.).

Hlond förderten Mobilisierung durch die *Ecclesia Militans* und der in den Quellen thematisierten Aushandlungsprozesse zwischen der Loyalität zur Nation oder Konfession. Hierfür eignen sich besonders zwei Formen religiöser Praktiken: Festakte zur Förderung der katholischen Laienvereine und der Jugendarbeit (besonders die Jugendwallfahrten nach Tschenstochau (Częstochowa)) und die Feiern zur Krönung der Mutter Gottes zur Königin Polens im lokalen Wallfahrtsort Piekary (Deutsch Piekar). All diese Ereignisse lösten ein enormes Echo in den Medien beider nationaler Richtungen aus und spiegelten die Differenzen rund um die katholischen Vereine vor Ort. Sie bildeten den Auftakt zu einer stärkeren Institutionalisierung der Praktiken und waren damit Bestandteil der umfassenden Konfessionalisierung in der Region.

Der Aufbau der Jugendarbeit war ein wichtiger Eckpfeiler für Hlonds Mobilisierungsprogramm in der neuen Administratur. Die Jugend sollte, ganz im Sinne der *Ecclesia Militans*, möglichst frühzeitig in die Organisationsstrukturen der Kirche eingebunden werden. Verantwortlich für diese Aufgabe waren Pfarrer Jan Tomala¹⁸⁹, den Hlond zum Generalsekretär des Bundes der polnisch-katholischen Jugend in seiner Diözese ernannte, und Wawrzyniec Pucher¹⁹⁰, den er zum Vorsitzenden des Vereins machte. Besonders Tomala legte neben den kirchlichen großen Wert auf die patriotischen Aspekte der Jugendarbeit, die er innerhalb der katholischen Organisationen stärken wollte. Viel deutlicher als Hlond hatte er das Ziel, polnisches Bewusstsein unter den Kindern und Jugendlichen zu verbreiten und sich besonders in der Vereinsarbeit von der deutschen Vergangenheit abzugrenzen.

In seinem Programmtext zum Aufbau der katholischen Jugendarbeit im polnischen Teil Oberschlesiens berief er sich auf die „nationale Mobilisierung“ aus der Zeit der Abstimmungskämpfe, da die „Idee der Jugendorganisation unter dem Motto des Katholizismus und der Nation bei uns in Oberschlesien nicht neu ist“¹⁹¹. Sein Ziel war die Disziplinierung der Jugend in der Region¹⁹², die regelmäßig an den Treffen teilnehmen und sich nur an explizit katholischen Medien (Büchern, Zeitungen) orientieren sollte. Gerade die Angehörigen der Arbeiterschicht und die Jugend aus den Bergarbeiterfamilien rief er dazu auf, sich den Organisationen anzuschließen.¹⁹³ Tomala und Pucher sahen die Mobilisierung der Jugend im faschistischen Italien als Vorbild für die eigene Vereinsarbeit.¹⁹⁴ Ersterer wollte damit auf das „Lachen über den Glauben, welches wir

¹⁸⁹ Geb. 1894, gest. 1973, Generalsekretär des Bundes der polnisch-katholischen Jugend (1922–1929), schrieb ab 1926 regelmäßig die Jugendkolumne für den GN und war vorher bereits als Redakteur aktiv. Vgl. MYSZOR, *Historia Diecezji Katowickiej*, S. 61 und 456.

¹⁹⁰ Pfarrer in Piekary Wielkie und einer der einflussreichsten Förderer des dortigen Marienkultes. Vgl. ebenda.

¹⁹¹ *Dlaczego każdy młodzieniec powinien należeć do Stowarzyszenia Młodzieży polsko-katolickiej?* [Warum sollte jeder Jugendliche der polnisch-katholischen Jugendorganisation angehören?], in: GN, Nr. 1 vom 06.01.1924.

¹⁹² Die er ganz im national-polnischen Duktus als „piastische Erde“ betrachtete, ebenda.

¹⁹³ Europaweit kümmerte sich die Kirche in den 1920er Jahren erstmals um eine verstärkte Einbindung von Jugendlichen aus dem Arbeitermilieu in die katholischen Organisationen. Sie orientierte sich dabei durchaus an den erfolgreichen kommunistischen Jugendverbänden, die neben Ideologie auch Freizeit und Unterhaltung anboten, vgl. WHITNEY, S. 84 ff. Tomala und Pucher orientierten sich besonders an der faschistischen Mobilisierung der Jugend in Italien und nahmen diese als Vorbild.

¹⁹⁴ Vgl. *Odezwa do wszystkich stowarzyszeń młodzieży polsko-katolickiej na Śląsku* [Aufruf an alle polnisch-katholischen Jugendvereine in Schlesien], in: *Katolik*, Nr. 107 vom 04.09.1924.

so häufig in Büros, Hütten, Fabriken, Bergwerken und Gruben hören¹⁹⁵, reagieren: Katholiken sollten sich in der Öffentlichkeit selbstbewusst, diszipliniert und gut organisiert präsentieren. Er hatte eine „klassenübergreifende“ gemeinsame katholische Sache im Sinn, um die sozialen Unterschiede zwischen den Gläubigen aufzuheben – ein Ansatz, den nationalistische und sozialistische Jugendbewegungen bereits erfolgreich anwendeten.

Gleichzeitig hatte seine Bildungs- und Erziehungspolitik eine harte antideutsche Linie. Tomala setzte auf die Herausbildung „tapferer Polen und treuer Söhne unserer Heimat“¹⁹⁶. Das Vereinswesen war seiner Ansicht nach eine „Festung unseres Glaubens“¹⁹⁷, die er mit der französischen Festung Verdun während des Ersten Weltkriegs verglich. Diese habe sich geeint durch den katholischen Glauben und die Organisationskraft der Armee verteidigt, obwohl sie „beinahe von vier Seiten von der deutschen Armee eingeschlossen war und von Artillerie des härtesten Kalibers bombardiert wurde“¹⁹⁸. Sie stellte sich seiner Ansicht nach als „Nuss heraus, die der Preuße nicht knacken konnte“¹⁹⁹. Er verlangte, auf eine ähnliche Art und Weise die Jugendorganisationen der Region vor den Angriffen auf den Glauben und die polnische Kultur zu verteidigen. Bemerkenswert sind dabei die Rückgriffe auf Beispiele aus dem Krieg und die mit militärischen Metaphern gespickte Sprache.

Tomala berichtete in einer Anekdote von der Begegnung mit einer Deutschen aus Oberschlesien und machte dadurch seine weiteren Pläne für die Neuorganisation religiöser Praktiken für die Jugend deutlich. Er schilderte ein Gespräch mit der Frau während eines Ausflugs nach Krakau in der Zeit des Plebiszits: „[S]ie hasste alles, was polnisch war, sehr. Noch im Zug machte sie sich über die Polen lustig. Sie meinte, Polen sei ein Haufen Mist, wo die Leute wie Vieh lebten.“²⁰⁰ Der Besuch der Stadt Krakau, seiner Museen und Kunstschatze ließ die Frau jedoch „völlig verwandelt“²⁰¹ zurückkehren und die polnische Kultur überschwänglich loben. Tomala forderte daher ein neues polnisches Selbstbewusstsein in der Jugendarbeit, das die Deutschen bis dahin unterdrückt hätten. Viele Oberschlesier seien „ähnlich wie diese Deutsche“²⁰² aus seinem Bericht, da sie ihre eigene Kultur nicht kennen und daher geringschätzen würden: „In der Schule hörten wir viel von irgendwelchen Rudolfs, Karls oder Wilhelms und Kronprinzen, von Hohenzollern und Habsburgern, aber von unseren großen Menschen durfte der Lehrer in der fremden Schule nicht einmal sprechen.“²⁰³

Tomala wollte mit seinem Bund der polnisch-katholischen Jugend die nationale Erziehungsarbeit nachholen, die unter deutscher Herrschaft nicht möglich gewesen war. Für ihn war diese patriotische Erziehung untrennbar mit den Praktiken des Katholizis-

¹⁹⁵ Dlaczego każdy młodzieniec powinien należeć do Stowarzyszenia Młodzieży polsko-katolickiej? [Warum sollte jeder Jugendliche der polnisch-katholischen Jugendorganisation angehören?], in: GN, Nr. 1 vom 06.01.1924.

¹⁹⁶ Ebenda.

¹⁹⁷ Ebenda.

¹⁹⁸ Ebenda.

¹⁹⁹ Ebenda.

²⁰⁰ Ebenda.

²⁰¹ Ebenda.

²⁰² Ebenda.

²⁰³ Ebenda.

mus verbunden: Sie hatte neben den religiösen Aspekten zusätzlich die Aufgabe, der Disziplinierung und der Hebung des kulturellen Niveaus zu dienen.²⁰⁴ Dabei waren für ihn Schlesier, „die ihr ganzes Leben nur zwischen Pferden und Kühen, mit Schnapsglas und Karten“²⁰⁵ verbracht haben, ein Negativbeispiel. Gleichzeitig stellte er in der Jugendarbeit auch ein breites Angebot an Spaß und Unterhaltung in Aussicht: „Fröhlichkeit ist das Recht der Jugend!“²⁰⁶ Dennoch war es für ihn selbstverständlich, dass diese „Fröhlichkeit“ nur im Rahmen kirchennaher Vereine und innerhalb der katholischen Praktiken akzeptabel war. Er verlangte, die Jugend gegen moderne Einrichtungen abzuschirmen, die „Schnapsglas, Zigarette, Tanz und Unfug bis in die Morgenstunden“²⁰⁷ bieten würden.²⁰⁸

Dass die lokalen Praktiken für die Jugend bis dahin deutlich stärker auf die Loyalität zur Konfession ausgerichtet waren, als es dem Idealbild Tomalas entsprach, zeigte sich etwa während einer großen Feier zur Anwerbung für die Marianische Kongregation²⁰⁹ in Bismarckhütte (Wielkie Hajduki).²¹⁰ Dort veranstalteten Missionare mehrere große Messen, die Männer, Frauen und Jugendliche zur Teilnahme an den kirchlichen Laienvereinen ermuntern sollten. Wie ein Priester (Kürzel B-a) für den GN beobachtete, kamen „11 000 Gläubige zur Beichte und 23 000 zur Kommunion“²¹¹. Für deutsche und polnische Interessierte fanden im Anschluss jeweils getrennte Informationsveranstaltungen über die Marianische Kongregation statt. Zusätzlich kamen aus allen umliegenden Schulen Schüler zur Veranstaltung – für die deutschsprachigen Schüler bereiteten die Jesuiten eigene Messen und Treffen in ihrer Muttersprache vor. Pfarrer B-a lobte die Predigten in beiden Sprachen und sprach davon, dass sie „zu Tränen rühren würden“²¹². Zumindest in dieser Form der Jugendarbeit waren Tomalas Forderungen nach einer patriotischen Erziehung und eine strikte Abgrenzung von der deutschen Sprache noch nicht zu spüren. Dagegen standen die Modernisierung der Praktiken und die Mobilisierung der Gläubigen im Mittelpunkt. Die Jesuiten ließen zur Unterhaltung der Teilnehmer „kurze Theatervorstellungen“²¹³ in beiden Sprachen aufführen und lokale Orchester auftreten. Höhepunkt der Veranstaltung war ein Kreuz, das „mit elektrischem Licht beleuchtet“²¹⁴ war und an der Spitze der feierlichen Prozession stand als Symbol für

²⁰⁴ Er verfasste dazu sogar ein kurzes Gedicht, das die Themen Glauben und Nation miteinander vereinigte: „Du Jugend, hebe die Standarten / Schütze deine Sprache, schütze deinen Glauben! / Denn wer die Schätze der Väter preisgibt, / der betet umsonst“, ebenda.

²⁰⁵ Ebenda.

²⁰⁶ Ebenda.

²⁰⁷ Ebenda.

²⁰⁸ In einigen Fällen mobilisierte Tomala den Verein auch ganz konkret gegen Kritiker der Kirche. In Nowa Wies protestierten etwa 1500 Mitglieder der polnisch-katholischen Jugend vor dem Verlagsgebäude der sozialistischen *Gazeta Robotnicza* (Arbeiterzeitung), deren Texte Hlond als kirchenfeindlich bezeichnete. Die Organisatoren des Protests sprachen dabei deutliche Drohungen gegen die Zeitung aus. „Das katholische Volk findet Mittel und Wege, um den niederträchtigen Leuten für ihre unangemessenen Worte den Mund zu schließen“, Protest Młodzieży [Protest der Jugend], in: GN, Nr. 40 vom 05.10.1924.

²⁰⁹ Laienbewegung des Jesuitenordens.

²¹⁰ Damals Vorort, heute Stadtteil von Chorzów (Königshütte).

²¹¹ Z naszego życia kościelnego, Wielkie Hajduki [Aus dem Leben unserer Diözese, Bismarckhütte], in: GN, Nr. 1 vom 06.01.1924.

²¹² Ebenda.

²¹³ Ebenda.

²¹⁴ Ebenda.

die technische Innovationsfähigkeit der Kirche. Dieses Beispiel zeigt, dass der Einfluss des Nationalismus auf die Jugendarbeit der katholischen Orden in der Region relativ schwach ausgeprägt war. Selbst nach den Abstimmungskämpfen legten die Jesuiten viel Wert auf eine übernationale Ausrichtung ihrer Feiern und damit eine Stärkung konfessioneller Zusammengehörigkeit. Auch zeigt sich an diesem Beispiel, dass sich in der Region noch nicht überall eine zentralisierte Konfessionalisierung hatte durchsetzen können. Die Akteure der polnisch-katholischen Jugendarbeit und die Jesuiten verfolgten mit Parallelveranstaltungen unterschiedliche Ziele.

Tomala wollte die Jugendarbeit und deren Praktiken deutlicher vom deutschen Vereinswesen abgrenzen als die Jesuiten. So betrachtete er die Gründung des Ortsverbands der polnisch-katholischen Jugend in Michalkowitz (Michałowice) als Antwort auf den dort bereits bestehenden deutsch-katholischen Jugendverein. Kurz nach der Gründung konnte der dortige Verein „unsere gesamte Jugend“²¹⁵ unter der Standarte der Kirche vereinen. Er organisierte schnell einen Aufmarsch durch den Ort, an dessen Spitze „drei Jugendliche in Bauertracht“²¹⁶ marschierten, gefolgt von der freiwilligen Feuerwehr und den Pfadfindern. Die Prozession war somit nicht nur eine Manifestation des Glaubens, sondern eine Demonstration für die Etablierung des polnischen Vereinswesens. Bewusst verbanden sich nationale Symbole wie die traditionelle Bauertracht mit den Symbolen der Kirche.

Die deutsche Seite beklagte Tomalas Ausbau polnischer Jugendvereine, da sie dies als Bedrohung für ihre eigenen Strukturen wahrnahm. In einigen Fällen berichtete der OK sogar von Gewalt polnischer Jugendlicher gegen den deutschen katholischen Jungmännerverein.²¹⁷ Ein Bericht über eine Festveranstaltung des deutschen Vereins in Myslowitz sprach sogar von einem „Terrorakt“, den „junge Burschen“²¹⁸ aus dem polnischen Lager begangen hätten. Dabei zerstörten die Polen das Transparent und die Fahnen des Jungmännervereins und störten „unter johlendem Gesang“²¹⁹ die Veranstaltung. Hintergrund der Auseinandersetzung war die Konkurrenz um die Präsenz im öffentlichen Raum und die Zerstörung der gegnerischen Vereinssymbole. Die genaue Betrachtung der Jugendarbeit in den ober-schlesischen Gemeinden macht deutlich, dass die Nationalisierung kein durchgängiges Phänomen war und die Auseinandersetzungen eher eine Ausnahme darstellten. Obwohl Tomala Vereine gründete, die sich als ausschließlich polnisch-katholisch verstanden, war eine „übernationale“ Jugendarbeit noch immer möglich, wie das Beispiel der Jesuiten deutlich macht. Die verschärfte

²¹⁵ Michałowice, in: GN, Nr. 30 vom 27.07.1924.

²¹⁶ Ebenda.

²¹⁷ Der katholische Jungmännerverein war die größte deutsch-katholische Jugendorganisation der Region. Nach den Abstimmungskämpfen wurde er im Februar 1922 in Königshütte als „KJMV“ neu gegründet. Sofort machte sich der Verein durch große Aufmärsche und Prozessionen sichtbar, etwa durch einen großen „Verbandstag“ kurz nach der Gründung. Neben der Disziplinierung und Erziehung im Sinne der katholischen Kirche bot der Verein seinen männlichen und weiblichen Mitgliedern auch Sport, Tanz, Musik und andere Aktivitäten. Der Verein besaß Sportplätze, Vereinsheime und andere Infrastruktur. Unmittelbar nach den Abstimmungskämpfen kam es zu erheblichen Spannungen mit polnischen Jugendlichen. Diese eskalierten besonders in den 1930er Jahren und führten häufig zu brutalen Schlägereien zwischen deutschen und polnischen Jugendlichen. Vgl. SCHMERBAUCH, Deutsche Jugend, S. 183–198.

²¹⁸ Erneute Terrorakte gegen deutsche Katholiken, in: OK, Nr. 210 vom 15.09.1925.

²¹⁹ Ebenda.

Konfrontation konnte zwar in einzelnen Fällen sogar zu physischer Gewalt führen, doch es fanden weiterhin Veranstaltungen statt, die Jugendliche beider nationalen Lager berücksichtigten.

Tomalas Programm zur nationalen Ausrichtung der religiösen Praktiken für Jugendliche nahm im Laufe des Jahres weiter Form an. Sein Ziel waren Jugendwallfahrten zu religiös, kulturell und national besonders wichtigen Orten der Region, um den katholischen Nachwuchs dort wie angekündigt nicht nur zu guten Katholiken, sondern zu „Söhnen der Heimat“ zu formen. Für den 18. Mai 1924 plante er eine Wallfahrt des Vereins der polnisch-katholischen Jugend nach Tschenstochau, um „zum ersten Mal gemeinsam der Königin der Krone Polens unsere Gunst zu erweisen“²²⁰. Das Kloster in Jasna Góra in Tschenstochau entwickelte sich in der Mitte der 1920er Jahre zu einem der wichtigsten Wallfahrtsorte eines polnisch-nationalen Marienkults.²²¹ Von den lokalen Vereinen erwartete er eine umfassende Mobilisierung „der gesamten männlichen Jugend“, die diejenigen ansprechen sollte, die „uns bislang noch fern stehen“²²². Gleichzeitig hatten die Jugendlichen dort auch die Aufgabe, ihre Ortsvereine zu repräsentieren, und waren aufgefordert, ihre „Vereinsmützen und Abzeichen“²²³ zu tragen. Zusätzlich hielten sie Standarten hoch und organisierten ein eigenes Orchester. Tomala versprach den Mitgliedern zudem deutlich vergünstigte Fahrscheine für den Zug. Besonders Jugendliche aus den unteren Arbeiterschichten nutzten diese seltene Möglichkeit für einen Tagesausflug.

Tomala selbst verfasste einen ausführlichen Bericht der schlesischen Jugendwallfahrt, an deren Spitze der Apostolische Administrator Hlond persönlich stand. Die etwa 2000 jugendlichen Pilger starteten in Sonderzügen um ca. 7 Uhr von Kattowitz und kamen gegen 10 Uhr in Tschenstochau an.²²⁴ Tomala hob die herausragende Bedeutung dieses Heiligen Ortes hervor, da „Schlesien schon immer mit einer besonderen Liebe zur Mutter Gottes aus Tschenstochau verbunden war“²²⁵. Er sprach die Zeit vor 1918 und während der Abstimmungskämpfe an, als schlesische Pilger selbst „unter Lebensgefahr“²²⁶ die Grenze überschritten, um zum Heiligtum zu gelangen. Für ihn war die Liebe der Schlesier zur Mutter Gottes des Klosters in Jasna Góra so stark, dass „nicht einmal der Preuße mit seinen zahlreichen Schikanen“²²⁷ sie untergraben könne. Aus deutscher Perspektive stellte das Kloster dagegen einen Ort verstärkter polnischer Nationalisierung dar. So fürchtete etwa der preußische Innenminister Carl Severing (SPD, 1875–1952), dass ein Besuch in Jasna Góra die Integrität des „Deutschtums“ in der gesamten Region gefährden werde: „Die Polen haben aber durch geschickte Schachzüge verstanden, einem grossen Teil des einfachen Volkes beizubringen, dass katholisch gleichbedeutend mit polnisch sei.“²²⁸

²²⁰ Z ruchu młodzieży [Aus der Jugendbewegung], in: GN, Nr. 17 vom 27.04.1924.

²²¹ Vgl. PORTER, S. 362 ff.

²²² Ebenda.

²²³ Ebenda.

²²⁴ Die Distanz zwischen den Orten beträgt etwa 70 km.

²²⁵ Z ruchu młodzieży [Aus der Jugendbewegung], in: GN, Nr. 21 vom 25.05.1925.

²²⁶ Ebenda.

²²⁷ Ebenda.

²²⁸ Severing, in: AdSD, Sign. NL Severing 223, S. 20.

Mit der Etablierung der eigenen Administratur sah Tomala dagegen die Verbindung zwischen dem Kloster und dem „piastischen Polen“²²⁹ wiederhergestellt. Er lobte Hlond für die Förderung seines Vereins, der mittlerweile die „Zahl von 8000 Mitgliedern überschritten“²³⁰ hatte. Den Höhepunkt der Wallfahrt bildete eine Predigt, die Administrator Hlond persönlich hielt. Die Jugendlichen schworen im Anschluss einen Eid, die Werte des Katholizismus (im Sinne der *Ecclesia Militans*) nicht nur in der Kirche, sondern auch im Alltag offensiv zu vertreten. Tomala hob zudem noch einmal die Bedeutung dieser ersten Jugendwallfahrt zur Mutter Gottes von Tschenstochau hervor, vor der „bereits ganz Polen kniete“²³¹. Sie festigte seinen Ansatz, die Jugend im Sinne der katholischen Kirche und der polnischen Nation zu erziehen.

In diesem Kontext zeichnete sich ein scharfer Kontrast zwischen den Gläubigen ab, die sich mit der polnischen bzw. deutschen Seite identifizierten. Die deutschen Verbände empfahlen ihren Mitgliedern Tschenstochau und das Kloster von Jasna Góra nicht als Ort zur Ausübung ihrer religiösen Praktiken. Zwar berichtete der OK von Besuchen des Wallfahrtsortes durch deutsche Katholiken aus Schlesien, beschrieb jedoch einen unfreundlichen Empfang: „Für gewöhnlich werden Pilger aus Oberschlesien, wenn sie Polen sind, in Czenstochau recht herzlich empfangen“²³², während die deutschen Pilger dort unerwünscht seien. Er berichtete von einer lokalen Wallfahrt einer deutschen Gemeinde zum Kloster und dem kurzen Treffen mit Bischof Kubina. Dieser bot den deutschen Gläubigen an diesem symbolischen Ort eine intensivere Zusammenarbeit an. Für den Autor des Artikels war Kubinas Ansprache jedoch viel zu „kurz“ und er warf ihm generell Desinteresse an den Deutschen vor: „[E]ine solche Ermahnung war in diesem Falle nicht an die richtige Adresse gerichtet“²³³, wie er feststellte. Seiner Ansicht nach würde die polnische Kirche alle Vorschläge zu einer verbesserten Zusammenarbeit mit den deutschen Vereinen ablehnen. Der Bericht warf der polnischen Geistlichkeit in Tschenstochau vor, die deutschen Katholiken zu vernachlässigen und den Glauben zu nationalisieren. Außerdem sei der Einfluss des polnischen Westmarkenvereins²³⁴ dort zu groß, der das Kloster als Stützpunkt zur Polonisierung der Region nutzte.

Aus den Artikeln beider Lager ist zu erkennen, dass Tschenstochau als Wallfahrtsort für die polnische Nationalbewegung an Bedeutung gewonnen hatte. Tomala wollte an diesem symbolischen Ort die Jugend mithilfe von Glauben und Patriotismus erziehen. Gleichzeitig blieb der lokale Wallfahrtsort auch für die Deutschen ein wesentlicher Bestandteil ihrer religiösen Praktiken. Trotz der „Vereinnahmung“ durch die Polen besuchten deutsche Pilgergruppen regelmäßig das Heiligtum. Die Pilger kehrten dabei keineswegs als überzeugte „Nationalpolen“ zurück, wie es Carl Severing befürchtete. Es konnte sogar zu einem Ort der Versöhnung und des gemeinsamen Betens werden. Die mediale Auseinandersetzung um den Wallfahrtsort hatte sich jedoch deutlich zugespitzt. Die Redaktion des OK machte klar, dass sie Tschenstochau als Ort gemeinsamer deutsch-polnischer Praktiken ablehnte. Die zunehmende Einbindung des Klosters in

²²⁹ Z ruchu młodzieży [Aus der Jugendbewegung], in: GN, Nr. 21 vom 25.05.1925.

²³⁰ Ebenda.

²³¹ Ebenda.

²³² Deutsche Katholiken in Czenstochau, in: OK, Nr. 123 vom 02.06.1926.

²³³ Ebenda.

²³⁴ Ebenda.

ein polnisch-nationales Narrativ war für den OK und die deutsch-katholischen Vereine nicht akzeptabel. Für die Institutionalisierung der Kirchenstrukturen im Rahmen der Konfessionalisierung bedeutete dieser Streit ein Hemmnis. Statt sich durch gemeinsame Jugendarbeit und Wallfahrten zum lokalen Heiligtum zu zentralisieren, entwickelten sich die polnischen und deutschen Kirchenorganisationen auseinander.

Die Krönung der Mutter Gottes von Piekary: Wem gehört der Marienkult?

Neben dem traditionellen Wallfahrtsort in Tschenstochau hatten die Orte der Marienverehrung in der Region eine besonders wichtige Stellung. Der Kult und die Praktiken rund um die Mutter Gottes erlebten seit der Jahrhundertwende einen Boom unter den Katholiken Europas. Besonders für die polnischen Gläubigen wandelte sich das Marienbild ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert erheblich: Während sie lange Zeit als „tröstende Mutter“ wahrgenommen wurde, etwa während der polnischen Aufstände gegen das Zarenreich (1831/1863), etablierte sich ab der Wende zum 20. Jahrhundert das Bild der „kämpfenden Mutter Gottes“. Die Idee des eigenständigen polnischen Nationalstaates war teilweise eng mit der volksfrommen Vorstellung einer Patronage durch die heilige Maria verbunden. Nach der Unabhängigkeit und der anschließenden Kämpfe gegen die Bolschewiki kam sogar das Bild der „Matka Boska Hetmanka“ auf, der Mutter Gottes als Schlachtenlenkerin und Patronin der Soldaten.²³⁵ Für die deutschen Katholiken war diese patriotische Sicht eine Herausforderung. Sie mussten sich nun ihren Platz im Marienkult²³⁶ erkämpfen und versuchen, ihre eigene Deutung öffentlich durchzusetzen.

Die neue Förderung des Marienkultes in Ost-Oberschlesien zeigte sich während der Krönungsfeier der Mutter Gottes von Piekary²³⁷ zur „Königin Polens“. Die Ernennung wurde mit einer großen Zeremonie am 16. August 1925 begangen. Um die lokale Feier und deren Praktiken entwickelte sich schnell ein Deutungskonflikt: Deutsche Katholiken warfen den Polen erneut vor, den Katholizismus zu nationalisieren und für sich einzunehmen. Für Administrator Hlond war es dagegen eine gute Möglichkeit, die Mobilisierungskraft des Glaubens zu demonstrieren und seine angehende Diözese zu festigen. Für die polnische Seite waren zwei Ereignisse prägend für den besonderen Marienkult in Piekary: der Besuch des polnischen Königs Jan Sobieski am 20. August 1683 und das Nüchternheitswunder im Jahr 1844. Das Gedenken an den Besuch des Königs und dessen anschließender Sieg gegen die osmanischen Truppen in Wien legitimierten die Anbindung der Region an den polnischen Staat: „Der große polnische König überschritt die Grenze zur oberschlesischen Erde, der unerschrockene große Kämpfer fuhr durch Gleiwitz, Ratibor (Racibórz) und Troppau (Opava) nach Wien, um den Türken, den schrecklichsten, tausendjährigen Feind des Christentums [...] zu besiegen“²³⁸, so der Tenor im Diözesenblatt. Die Krönungsfeier diente der Erinnerung an den Besuch Sobieskis und der Verankerung der Region im historischen Narrativ Polens.

²³⁵ Vgl. PORTER, S. 362 ff.

²³⁶ Ausführlich dazu: GAŚIOR/SAMERSKI.

²³⁷ Wallfahrtsort in Oberschlesien (Vorort von Kattowitz). Beherbergt seit dem Mittelalter ein Gnadenbild der Mutter Gottes von Piekar. Es soll die Stadt im 17. Jahrhundert vor einer Epidemie gerettet haben. Seitdem findet jedes Jahr eine große Wallfahrt dorthin statt.

²³⁸ Król Sobieski w Piekarach [König Sobieski in Piekary], in: GN, Nr. 33 vom 15.–16.08.1925.

Die Erinnerung an das Nüchternheitswunder hatte dagegen das Ziel, die Reform der religiösen Praktiken, die Gründung von Vereinen und die damit verbundene Mobilisierung und Disziplinierung der Gläubigen zu popularisieren. Dieses Wunder war kein übernatürliches Ereignis, sondern sollte den Ausbau kirchlicher Vereine im 19. Jahrhundert zurück ins Gedächtnis rufen. Es soll sich am 2. Februar 1844 ereignet haben, als Pfarrer Szczepan aus Piekary eine bewegende Rede über die Notwendigkeit der Gründung von Abstinenzvereinen in der Region hielt. Rasant verbreitete sich die Nachricht über die gesamte Region und führte angeblich zu einer umfassenden Abkehr von der Trunksucht. Den Erfolg von Szczepans Kampagne führte die Kirche auf die Unterstützung der Mutter Gottes zurück. Zuvor galt die gesamte ober-schlesische Industrieregion als Hochburg von Alkoholismus und Gewalt. Der Artikel im GN zitierte dabei aus dem Zeitzeugenbericht eines Dr. Lorinser aus dem Jahr 1843: „Ich bin durch ganz Galizien gereist, das für seinen hohen Verbrauch an Wodka berüchtigt ist, aber nie habe ich so viele Betrunkene gesehen [...] wie an dem Sonntag, an dem ich auf der Straße zwischen Beuthen (Bytom) und Myslowitz unterwegs war.“²³⁹ Durch das Nüchternheitswunder sei in den folgenden Jahren der Alkoholkonsum in Schlesien drastisch zurückgegangen und überall sollen Nüchternheitsvereine gegründet worden sein. Die Rückbindung an die erste Welle römisch-katholischer Vereinsbildungen in Oberschlesien liefert einen wichtigen Hinweis auf die institutionelle Konfessionalisierung in der Region. Gleichzeitig wird deutlich, dass diese im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht nachhaltig wirkte, da sich die Organisationsstrukturen durch Kulturkampf, Ersten Weltkrieg und die nationalen Gegensätze nach 1918 erneut abschwächten.

Das Problem des Alkoholismus war in der Region in den 1920er Jahren noch immer sehr präsent. In einem humoristischen Mundart-Kommentar schrieb Chefredakteur Gawlina (unter Pseudonym als Kunstfigur „Stach Kropiciel“) etwa über die Feiern der schlesischen Aufständischen, die von „Trinkerei und Böllerschießen“²⁴⁰ geprägt waren. Die Vereine der ehemaligen Aufständischen würden die Jugendlichen zum Alkohol verführen und für Unordnung in der Region sorgen. Selbst bei kirchlichen Feiern kritisierte er die zunehmende Gefahr durch das Trinken: „Wir sind Opfer der tyrannischen Herrschaft der Preußen geworden“²⁴¹, stellte er dabei fest. Er betrachtete die frühere deutsche Regierung und deren Maßnahmen gegen die Nüchternheitsvereine als Ursache für die verbreitete Sucht. Für ihn waren die Gaststätten ebenfalls ein negatives Überbleibsel der deutschen Herrschaft, die sich nachteilig auf die religiösen Praktiken in der Region auswirkten. Gawlina verglich wie im historischen Beispiel Dr. Lorinser Schlesien mit Galizien. Letzteres wäre „ein dunkles Land voller Analphabeten“²⁴², wo es aber noch immer weniger Kneipen und Alkoholiker gebe als in seiner schlesischen Heimat. Die Erinnerung an das Nüchternheitswunder in Piekary war damit ein Versuch, das Vereinswesen im Kampf gegen den Alkoholismus durchzusetzen und auch die Praktiken der Kirche zu erneuern. Gawlinas Forderung nach einem Kampf gegen den Alkoholismus hatte ebenfalls eine deutlich antideutsche Konnotation, da er die Gast-

²³⁹ Utrzeźwienie Śląska w latach czterdziestych cudem Piekarskim [Die Ausnüchterung Schlesiens in den 1940er Jahren, ein Wunder in Piekary], in: GN, Nr. 33 vom 15.–16.08.1925.

²⁴⁰ Gawęda Stacha Kropiciela [Die Geschichte von Stach Kropiciel], in: GN, Nr. 20 vom 18.05.1924.

²⁴¹ Ebenda.

²⁴² Ebenda.

häuser als Folge der preußisch-deutschen Herrschaft betrachtete. Gleichzeitig äußerte er sich kritisch gegenüber den Veteranen der Aufstände gegen die Deutschen während der Abstimmungskämpfe, da er diese als anfällig für den Alkoholismus betrachtete.

Für die deutschen Katholiken war die Krönungsfeier ebenfalls ein bedeutendes Ereignis. Sämtliche deutschsprachigen Medien berichteten ausführlich über das Geschehen und die Hintergründe. Selbst die protestantisch geprägte *KaZe* schilderte die Geschichte des Heiligenbilds von Piekary. Neben dem Besuch Sobieskis erinnerte sie an Kaiser Leopold I., der das Bild 1680 nach Prag bringen ließ, um eine dort ausgebrochene Seuche zu bekämpfen. Sie thematisierte zusätzlich den Besuch des preußischen Königs Friedrich Wilhelm VI., der das Bild im Jahr 1846 betrachtete. Die *KaZe* sah das Heiligtum von Piekary als „weit über die Grenzen unseres jetzigen Oberschlesiens bekannt“²⁴³ und verstand es als universelles Heiligtum mit zahlreichen Verknüpfungen zur Geschichte des Deutschen Reiches und des Habsburger Imperiums. Der *OK* beschrieb den Festakt von Piekary als eine fromme Übung für die gesamte Familie, auf die sich Kinder und Großeltern „wie vor dem Weihnachtsmorgen“²⁴⁴ freuen würden. Die Wallfahrt ermöglichte den Katholiken in der Region, wie „die ersten Christen zu beten“²⁴⁵, wodurch der *OK* deutlich machte, dass es sich bei der Krönung um ein spirituelles Ereignis aller Katholiken handelte. Aus diesem Grund kritisierte er die Vereinnahmung der Feier durch die polnische Nationalbewegung, die er während der Krönungsfeier wahrnahm.

Die Feier selbst fand am 15. August statt und es nahmen etwa 100 000 Besucher aus der Region sowie einige Gäste von außerhalb daran teil. Es handelte sich damit um eine der umfangreichsten und größten lokalen Wallfahrten. Die Massen der Besucher machten die Gegend um den „Kalvarienberg“, auf dem sich die Basilika mit dem Bild der Heiligen Mutter befand, zu einem „chaotischen Ameisenhaufen“²⁴⁶. Priester wie Theodor Kubina predigten unter freiem Himmel oder verteilten Flugblätter mit Gebeten. Zu den prominenten Besuchern der Veranstaltung zählten lokale Politiker, die Bischöfe der Nachbardiözesen (Krakau und Posen) und Kardinal Enrico Gaspari als Gesandter des Papstes. Für die Einhaltung „einer vorbildlichen Ordnung“²⁴⁷ sorgten während der großen Festprozession lokale Polizeieinheiten aus Kattowitz und Soldaten der polnischen Armee, die als Symbol des neuen Staates vor Ort waren. Die Festprozession begann um 10 Uhr 30, als sich „die Masse der Menschen wie eine Welle des Roten Meeres in Bewegung setzte“²⁴⁸. Der Krönungsaltar war mit den polnischen und vatikanischen Fahnen geschmückt. Die polnisch-katholischen Jugendvereine, die Halleristen und die polnischen Pfadfinder hatten während des Festzugs die Aufgabe, Fahnen und ihre Vereinsstandarten zu präsentieren. Während der feierlichen Krönung mit einer goldenen Krone „senkten sich die Standarten, das Orchester fing an zu spielen und das Volk sang ‚Unter deinen Schutz fliehen wir‘“ („Pod Twoją obronę uciekamy się“). Doch bereits bei den ersten Worten des Liedes sei die Menge in Tränen ausgebro-

²⁴³ Das Krönungsfest von Piekary, in: *KaZe*, Nr. 186 vom 18.08.1925.

²⁴⁴ Der Gottesmutter von Piekary Triumphzug, in: *OK*, Nr. 186 vom 18.08.1925.

²⁴⁵ Ebenda.

²⁴⁶ Uroczystości koronacyjne w Piekarach [Krönungsfeier in Piekary], in: *GN*, Nr. 34 vom 23.08.1925.

²⁴⁷ Ebenda.

²⁴⁸ Ebenda.

chen, da „die Alten und die Jungen ihre Rührung nicht mehr verbergen konnten“²⁴⁹. Der GN betonte die enorme emotionale Wirkung des Heiligtums, die mit sakraler Musik noch einmal gesteigert werden konnte. Daneben sorgte das national-katholische Lied „Gott, der Du Polen ...“ („Boże, coś Polskę ...“)²⁵⁰ für starke Gefühlsregungen unter den Teilnehmern.

Die Festpredigt hielt der Krakauer Bischof Anatol Wincenty Nowak (1862–1933), der von einer „Wiederauferstehung Polens“²⁵¹ sprach und der gesamten Feier einen deutlich nationalen Ton verpasste. Er wies darauf hin, dass dies die erste Krönung seit 600 Jahren sei, und dankte der Mutter Gottes dafür, sie in einem „freien Polen“²⁵² krönen zu dürfen. Für ihn war die Feier eindeutig ein Zeichen der Verbundenheit der Region mit der Zweiten Polnischen Republik. Gleichzeitig versuchte er die Gläubigen von den Vorzügen des neuen Staates zu überzeugen: „Es ist Polen nicht so schlecht, wie es unsere Feinde gerne behaupten ... Und obwohl es noch viel zu tun gibt, überwindet die Kraft des Glaubens alles!“²⁵³ Offensichtlich war die Skepsis unter den Schlesiern gegenüber dem neuen Staat und besonders dessen unsicherer wirtschaftlicher Lage weiterhin nicht überwunden. Die Predigt machte deutlich, dass die „Rückkehr“ der Region zum polnischen Staat in weiten Teilen der Bevölkerung keine Begeisterung auslöste und eine umfangreiche Überzeugungsarbeit notwendig war.

Die Festpredigt von Prälat Kapitza ging in eine ähnlich nationale Richtung. So sprach er von Piekary als einem bedeutenden schlesischen Heiligtum und auch der Prälat betrachtete die Krönungsfeier als Symbol für die (Wieder-)Eingliederung der Region in den polnischen Staat: „Abgerissen und abgeschnitten von seinem Mutterland, lebte das obereschlesische Volk über einige Jahrhunderte in einem fremden Haus – zwischen fremden Völkern – lange vergessen – verfolgt – manchmal vertrieben – vernachlässigt. Das obereschlesische Volk war immer Knecht – niemals Herr.“²⁵⁴ Kapitza pflegte somit das Narrativ des „polnischen Märtyrervolkes“, zu dem seiner Ansicht nach die Schlesier gehörten. Die Verknüpfung beider Reden mit dem polnischen Nationalismus war außerordentlich hoch. Beide Priester brachten die Krönungsfeier mit dem Anschluss der Region an den polnischen Staat in Verbindung und versuchten die skeptische Bevölkerung von dessen Vorzügen zu überzeugen. Von Konfessionalisierung kann in diesem Beispiel kaum die Rede sein – die Festredner sprachen weitgehend über die Notwendigkeit, die staatlichen Strukturen aufzubauen, bei denen die Kirche und ihre Symbolik lediglich als Werkzeug dienen sollten.

Der national-katholische *Katolik* sprach von der Feier als einer „christlichen und nationalen Pflicht“²⁵⁵. Die Zeitung betrachtete die Krönung als Symbol der Vereinigung Schlesiens mit dem polnischen Mutterland, auf die sich die Region „600 Jahre lang vorbereitet hatte“²⁵⁶. Das nationale Verständnis der Krönungsfeier war dabei eindeutig:

²⁴⁹ Ebenda.

²⁵⁰ Die Krönungsfeier in Piekary, in: KaZe, Nr. 186 vom 18.08.1925.

²⁵¹ Ebenda.

²⁵² Ebenda.

²⁵³ Ebenda.

²⁵⁴ Kazanie ks. Prałata Kapicy z powodu uroczystości koronacyjnej w Piekarach [Predigt Prälat Kapitzas anlässlich der Feierlichkeit der Krönung der Mutter Gottes von Piekary], in: GN, Nr. 34 vom 23.08.1925.

²⁵⁵ Uroczystość Koronacji w Piekarach Wielkich [Krönungsfeier in Piekary], in: *Katolik*, Nr. 101 vom 22.08.1925.

²⁵⁶ Ebenda.

„Gott sei Dank, dass wir die Herren bei uns sind, dass wir unsere unabhängige Heimat haben, dass wir frei als katholische Polen handeln können.“²⁵⁷ Die regionale oder (gesamt)konfessionelle Bedeutung der Feier war für den *Katolik* zweitrangig. In erster Linie betrachtete das Blatt sie als wichtigen Baustein für die Verschmelzung mit der neuen polnischen Republik. Die Artikel bezeichneten den Anschluss Ost-Oberschlesiens an Polen als Vereinigung, die alle polnischsprachigen Bewohner herbeisehnten.

Unter diesem Aspekt nahm die Zeitung auch die Feier selbst wahr: „Etwa 100 000 Menschen versammelten sich in Piekary. Auf der Veranstaltung am Samstag versammelte sich ganz Polen.“²⁵⁸ Der *Katolik* beschrieb die Feier deutlich im Sinne einer umfassenden Mobilisierung: „Zwischen der großen Menge an Musikern und Pilgern trug eine Gruppe Mädchen in den Trachten von Piekary ein Bild der wundertätigen Mutter.“²⁵⁹ Neben den sakralen Elementen waren (musikalische) Unterhaltung und die Präsentation der polnischen Nation wesentliche Bestandteile der Feier. Zudem lobte der *Katolik* die „hervorragende Organisationsarbeit“²⁶⁰ der Veranstaltung, besonders im Hinblick auf die sanitären Anlagen und die Sicherheit. Gleichzeitig kam es jedoch wegen dem großen Gedränge zu zahlreichen „Fällen von Ohnmacht“²⁶¹ unter den Teilnehmern. Die Schwierigkeiten bei Koordinierung und Organisation großer Massenveranstaltungen konnten während der Krönungsfeier nicht gänzlich behoben werden.

Der *Katolik* meldete, dass sich deutsche Pilger aus Königshütte (Królewska Huta bzw. Chorzów) trotz der Boykottaufrufe ihrer Verbände ebenfalls in großer Zahl auf den Weg nach Piekary gemacht hätten. Priester und Organisatoren vor Ort begrüßten diese sogar in „deutscher Sprache“²⁶². „Offizielle Prozessionen der deutschen Katholiken“²⁶³ kamen dagegen nicht, da die Verbände eine Teilnahme strikt ablehnten. Offensichtlich ließen sich die deutschen Gläubigen weder durch die Aufrufe ihrer Verbände noch durch die polnisch-nationale Symbolik von einem Besuch des Spektakels abhalten.

Der OK kritisierte die Feier in Piekary heftig und lehnte besonders die Berichterstattung in den national-katholischen polnischen Zeitungen ab. Er druckte dazu einen ausführlichen Leserbrief eines Augenzeugen²⁶⁴ ab. Demnach diene die Krönung der Mutter Gottes nicht dazu, „um einen Stützpunkt des katholischen Glaubens in Polnisch-Oberschlesien zu schaffen, nein, um dem – von den bösen Deutschen? – bedrängten Polentum einen Zufluchtsort zu bieten“²⁶⁵. Der Leser warf den Verantwortlichen der Feier und Medien wie der *Polonia* vor, sowohl die religiösen Praktiken selbst als auch die Grußworte des Papstes für nationalistische Zwecke missbraucht zu haben. Durch die „Polonisierung“ würde den deutschen Katholiken der übernationale Wallfahrtsort

²⁵⁷ Ebenda.

²⁵⁸ Koronacja cudownego obrazu w Piekarach [Krönung des Gnadenbildes in Piekary], in: *Katolik*, Nr. 99 vom 18.08.1925.

²⁵⁹ Ebenda.

²⁶⁰ Ebenda.

²⁶¹ Ebenda.

²⁶² Ebenda.

²⁶³ Ebenda.

²⁶⁴ Namentlich nicht genannt, stammte aber aus Myslowitz. Dort gab es bereits in den Wochen zuvor heftigste Spannungen zwischen Deutschen und Polen. Der Kommentar entstand also im Kontext heftiger nationaler Streitigkeiten im Ort. Deutschenhetze im Myslowitzer Rathause, in: OK, Nr. 180 vom 09.08.1925.

²⁶⁵ Piekary ein Hafen, ein Zufluchtsort des Polentums in Oberschlesien, in: OK, Nr. 194 vom 28.08.1925.

weggenommen: „Wer sich nicht zum Polentum bekennt und am Deutschtum festhalten will, der soll von Piekar fernbleiben“²⁶⁶, so der Aufruf des Blattes. Die Kritik betraf u. a. die Predigten und die Übersetzung der Papstworte, die nur in Latein und Polnisch verlesen wurden, obwohl „das Dekret des Hl. Vaters an das gesamte katholische Volk bestimmt war, das aus Polen und Deutschen besteht“²⁶⁷, wie der Teilnehmer anmerkte. Demnach hintergingen die polnischen Priester den konfessionellen Zusammenhalt, da sie den Deutschen die Papstworte vorenthielten.

Für den Autor des Leserbriefs war der Festakt ein Anlass zu einem generellen Angriff auf die polnischen Zeitungen, den *Katolik*, den GN und den deutschsprachigen *Sonntagsboten*. Alle von der polnischen Seite oder von der Apostolischen Administration herausgegebenen Zeitungen würden die Feier loben und nicht auf die Situation der deutschen Gläubigen oder den ausufernden polnischen Nationalismus eingehen. Der *Sonntagsbote* druckte sogar einen kritischen Artikel über den OK, in dem er das Verhalten der deutschen Verbände kritisierte. Damit unterstützten die polnischen Medien nach Ansicht des Kommentators die Nationalisierung des katholischen Glaubens und dessen Praktiken: „Das muss uns bedenklich stimmen, als der ‚Katholik‘ wohl die deutschen Katholiken aus Anlaß der Piekarer Feier angegriffen, die ‚Polonia‘ aber in Ruhe gelassen hat.“²⁶⁸ Die KaZe stellte jedoch fest, dass die Vereinnahmung der Feier durch die Polen die Deutschen kaum abschreckte.

Die KaZe kritisierte den „nationalen Charakter“²⁶⁹ der Krönungsfeier: „Unangenehm fiel es auf, daß bei dem Festakt überhaupt nicht deutsch gesprochen wurde und der Gastredner besonders den polnisch-nationalen Katholizismus betonte.“²⁷⁰ Die Zeitung zeigte sich in Anbetracht des nationalistischen Tons bestürzt darüber, dass „trotzdem ein großer Teil der deutschsprechenden Bevölkerung auch anwesend war“²⁷¹. Der große feierliche Akt der Krönung war also für die meisten Katholiken vor Ort ein herausragendes lokales Schauspiel und mobilisierte die Gemeindemitglieder unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit. Trotz der polnisch-patriotisch gefärbten Sprache der Redner, Gäste und Praktiken war das Heiligtum für die Deutschen noch immer anziehend. Musik, Paraden und die festliche Atmosphäre der (erneuerten) traditionellen lokalen Praktiken behielten in der Zeit nationaler Gegensätze ihre Anziehungskraft. Die Deutschen ließen sich durch die Kritik ihrer Verbände, Medien und Parteien nicht vom Besuch abhalten. Für die KaZe war dies ein Zeichen des „ungefestigten Deutschtums“, für den OK dagegen des Missbrauchs katholischer Symbolik und Praktiken durch die polnische Kirche. Die Teilnehmer selbst störten sich daran allerdings kaum, da sie sich in diesen Fällen weiterhin mit der Konfession identifizieren konnten. Obwohl also die Zentralisierung der Kirchenstrukturen keineswegs im Sinne einer umfangreichen Konfessionalisierung funktionierte, verstärkte sich der Glaube durchaus als Bezugspunkt für die Region.

²⁶⁶ Ebenda.

²⁶⁷ Ebenda.

²⁶⁸ Ebenda.

²⁶⁹ Ebenda.

²⁷⁰ Ebenda.

²⁷¹ Ebenda.

3.3 Vergleichendes Fazit: Bedeutung der Vereinsstruktur für die lokale Mobilisierung der Gläubigen

In beiden Regionen ist auffällig, dass die Struktur von Vereinen und Gemeinden lokale religiöse Praktiken erheblich beeinflusste. Nur durch sie gelang eine umfassende Mobilisierung der Gemeindemitglieder, die durch konfessionelle Zeitungen noch verstärkt werden konnte. Der Aspekt der Vereinsarbeit und der Ausbau der Medien sind fundamental für das Verständnis lokaler Praktiken und der regionalen Konfessionalisierung.

Hier zeigten sich erhebliche Unterschiede in beiden Regionen: Die deutschen Katholiken in Slawonien waren zwar in den einzelnen Dörfern teils hervorragend organisiert, ihre Vereinsstruktur war darüber hinaus jedoch schwach und teilweise zersplittert. Der Konflikt mit dem Schwäbisch-Deutschen Kulturbund verminderte die Mobilisierungskraft der Klerikalen erheblich. In Gemeinden wie Indjia gelang es trotz der hohen Zahl deutscher Katholiken nicht, eine der im Sinne der Kirche modernisierten religiösen Praktiken durchzuführen, die Einbindung der Gläubigen in die Strukturen kirchlicher Vereine und Organisationsformen blieb schwach. In der Gemeinde Sarvaš kam es zu heftigen Spannungen zwischen den Anhängern der beiden Strömungen. Dennoch gelang es in Gemeinden wie Ruma, Popovac oder Deronje, den lokalen Praktiken mithilfe der örtlichen Vereine neues Leben einzuhauchen und die gewünschte Konfessionalisierung öffentlich zu präsentieren. Der nationale Aspekt eines explizit „deutschen Katholizismus“ war vor allem in einer serbischen Umgebung, wie etwa im Grenzgebiet zur Vojvodina, ein herausragender Teil der öffentlichen Prozessionen und Feiern der deutschen Katholiken.

In Ost-Oberschlesien dagegen blieb die Infrastruktur von Vereinen und Parteien der Deutschen trotz der erheblichen Abwanderung bestehen. Gerade aus der früheren Zentrumspartei und den katholischen Vereinen befanden sich zahlreiche erfahrene Organisatoren im Land. Die Infrastruktur der Vereine war hervorragend ausgebaut und dementsprechend war es möglich, die deutschen Gläubigen zu mobilisieren. Gerade in der Jugendarbeit kam es so zu heftigen Konflikten zwischen den bestehenden deutschen Strukturen und den neuen Organisationen der polnischen Diözese. Die Konfession blieb zwar die entscheidende ideologische Grundlage der deutschen Vereine, jedoch war der Schutz des „Volkstums“ gegenüber einer befürchteten „Polonisierung“ ein wichtiger Faktor ihrer Mobilisierung. Die unmittelbare Nähe des deutschen Mutterlandes in Form des deutschen Teils Schlesiens verstärkte diesen Aspekt zusätzlich. Die Kirchenstrukturen und die Neuorganisation der religiösen Praktiken entwickelten sich damit nicht unbedingt zentral, sondern eher parallel.

Dies war im Fall Slawonien anders: Dort benötigte die kirchennahe Fraktion der deutschen Minderheit die Strukturen der kroatischen Mehrheit. Gerade die katholische Jugendarbeit war im großen Umfang für die deutschen Katholiken in Slawonien ohne die Hilfe der Kroaten nicht möglich. Sie förderte ebenfalls die intensive Zusammenarbeit mit ungarischen Katholiken, im Zweifel sogar gegen den Schwäbisch-Deutschen Kulturbund, den sie als zu nationalistisch betrachtete. Die größere Diversität nationaler Gruppen in der Region wirkte sich somit deutlich auf die Deutschen und ihre konfessionellen Praktiken aus. Während die deutschen Vereine in Ost-Oberschlesien den polnischen Jugendorganisationen einen Missbrauch katholischer Symbole und Prak-

tiken für die Polonisierung der Jugend vorwarfen, arrangierten sich die Deutschen in Slawonien mit dem kroatischen Nationalismus. Sie waren wesentlich isolierter und auf die Kooperation mit katholischen Kroaten und Ungarn angewiesen. Die scharfe Abgrenzung erfolgte hingegen gegenüber den orthodoxen Serben und besonders den Behörden des SHS-Königreichs. Die Deutschen waren deshalb bereit, die national-patriotischen Tendenzen der kroatisch-katholischen Vereine zu akzeptieren. Fand dort also eine Konfessionalisierung im Sinne Blaschkes statt? Die administrative Neugestaltung der kroatischen Kirchenstrukturen wirkte sich besonders in der Form der Jugendarbeit durchaus auf die slawonischen Dörfer aus. Die Einbindung aller Jugendlichen unter dem Dach der römisch-katholischen Jugendarbeit verstärkte deutlich die Strukturen der Kirche. Gleichzeitig fand jedoch eine parallele Neuorganisation vor Ort statt, welche die Akteure der deutschen Minderheit selbst vorantrieben – die Vereinsarbeit war zwar im Sinne der Kirche, jedoch ohne deren unmittelbaren Einfluss.

Im Umgang mit der Staatsmacht gab es große Parallelen zwischen Ost-Oberschlesien und Slawonien: In beiden Regionen beklagten die Deutschen Willkür und Benachteiligung durch die staatlichen Institutionen. Jedoch war das Verhältnis im Fall Slawoniens besonders komplex, da die deutschen Katholiken eine Minderheit innerhalb des kroatisch dominierten Katholizismus in der Region waren, der sich im SHS-Königreich selbst als benachteiligt betrachtete. Kritik am kroatischen Nationalismus, der sich in den 1920er Jahren katholischer Symbole und Praktiken bediente, kam deshalb so gut wie nicht auf. Die Kritik richtete sich allerdings gegen Politiker wie Radić (kroatische Bauernpartei) und besonders gegen die serbischen Beamten. Die deutschen Vereine in Ost-Oberschlesien konnten sich dagegen wesentlich mehr Selbstbewusstsein gegenüber der polnischen Mehrheit leisten und kritisierten deutlicher Priester, denen sie polnisch-nationale Ansichten vorwarfen. Sie beklagten, dass sogar der Bischof diese negative Entwicklung hinnehme oder sogar fördere. Solche Angriffe auf die kroatische Kirchenführung waren vonseiten der deutschen Katholiken in Slawonien undenkbar. Gleichzeitig machte sich die Wirkmächtigkeit traditioneller Praktiken bemerkbar: Trotz der Boykottaufrufe durch die Verbände in Ost-Oberschlesien nahmen die deutschen Katholiken aus der Region weiterhin daran teil.

Je stärker die lokale Vereinsstruktur, desto umfassender konnten auch die konfessionellen Akteure darauf zurückgreifen. Gleichzeitig konnte eine flächendeckende und starke Organisationsstruktur zu einer verstärkten nationalen Polarisierung führen. Statt zu einer wie von Blaschke postulierten zentralen Konfessionalisierung kam es in beiden Regionen zu einer organisatorischen und administrativen Neustrukturierung der Kirche, die jedoch anhand der nationalen Bruchlinien parallel verlief.

4 Überregionale Praktiken: Der Kampf um den urbanen Raum

Während der Umbau und die Erneuerung der lokalen und traditionellen katholischen Praktiken auf dem Land das Stammgebiet des römisch-katholischen Milieus wiederbeleben sollten, hatten die großen Massenevents in den überregionalen städtischen Zentren andere Ziele: Ihre Aufgabe war die Eroberung von bisher fremdem Territorium, dem als kirchenfremd wahrgenommenen urbanen Raum. Die Aktivierung der Kirchenmitglieder, ihre Zeichen, Rituale und Handlungen waren Teil der neuen Strategie des Papstes, die „belagerte Festung“ zu verlassen und offensiv um Einfluss zu kämpfen. So gelangte die moderne Stadt unter dem Begriff der *Ecclesia Militans* ins Fadenkreuz der kirchlichen Offensive. Zudem war die städtische Infrastruktur dazu geeignet, die Gläubigen aus der ganzen Region an einem Punkt als Masse zu versammeln und damit die Mobilisierungsfähigkeit der Kirche gegenüber anderen politischen Gruppen zu demonstrieren. Die Massenversammlungen waren ein wesentlicher Bestandteil der erneuerten Konfessionalisierung.

Gleichzeitig wirkte sich die Moderne auf die religiösen Praktiken selbst aus: Im urbanen Raum konnten neue technische Mittel zum Einsatz kommen und Elemente zeitgenössischer Unterhaltungskultur wie Kino, Radio und (profane) Musik Teil der religiösen Feiern werden. Die Kirche erweiterte die mediale Begleitung durch umfassende Berichterstattung in konfessionellen Zeitungen. Mit dem Ausbau kirchennaher Massenmedien entwickelten sich die Festlichkeiten zu „Medienereignissen mit gesellschaftlicher Reichweite und Relevanz“¹. Beispielhaft dafür sind die Eucharistischen Kongresse (EK) in Zagreb und Osijek und die Katholikentage in Königshütte und Kattowitz. Sowohl in Slawonien als auch in Ost-Oberschlesien fanden beinahe zeitgleich große kirchliche Massenveranstaltungen im städtischen Raum statt. In beiden Regionen zeigten die technischen und organisatorischen Reformen Wirkung, welche die katholische Kirche in den 1920er Jahren durchführte.

Die deutsch-katholische Minderheit spielte dabei eine zentrale Rolle: Für ein möglichst großes Spektakel war es in beiden Regionen unerlässlich, die Zahl der Teilnehmer deutlich zu erhöhen. Dies gab den nationalen Minderheiten und besonders den Deutschen die Möglichkeit, gegenüber der Kirchenführung Druck auszuüben und die Versammlungen für sich als Bühne zur Repräsentation „ihres“ Katholizismus zu nutzen. Für die Katholiken vor Ort waren diese konfessionellen Massenveranstaltungen wesentlich für die Ausformung ihrer Zugehörigkeit und Gemeinschaft.

¹ SCHLÖGL, S. 230.

4.1 Die Eucharistischen Kongresse in Slawonien: Erfolgreiche Konstruktion konfessioneller Zugehörigkeit?

Im Vergleich zu anderen Regionen in Europa bot Slawonien verhältnismäßig wenig urbanen Raum. Das politische Zentrum und der Orientierungspunkt für städtisches Leben war Zagreb. Für Osijek bildeten die in der kroatischen Hauptstadt durchgeführten religiösen Praktiken ein nachahmenswertes Muster: etwa die großen Paraden der katholischen Orao-Jugend oder der Eucharistische Kongress im Jahr 1923. Als Osijek diesen schließlich ein Jahr darauf selbst durchführte, diente dies nicht nur als Zeichen neuer katholischer Ordnungsmacht, sondern auch der Repräsentation als kulturelles Zentrum Slawoniens. Die Durchführung einer solchen Massenveranstaltung bot der Kirche und den Osijeker Verantwortlichen eine gute Möglichkeit der Selbstinszenierung. Den deutschen Katholiken bot sich diese „urbane Bühne“ ebenfalls als Möglichkeit an, ihre Sichtbarkeit im Kontext religiöser Praktiken deutlicher zu zeigen.

Die Zeit der großen konfessionellen Versammlungen begann in Kroatien mit dem ersten Kongress der kroatischen Katholiken im Jahr 1900 in Zagreb. Dort trafen sich überwiegend Pfarrer, Bischöfe und andere kirchliche Offizielle, um über die Zukunft der Kirche zu diskutieren. Gleichzeitig war das Treffen stark von kroatisch-nationalen Ideen geprägt. Der Kongress galt als Startpunkt der katholischen Bewegung bei den Kroaten und stärkte langfristig den Bezug zwischen Religion und Nationalgeschichte. Der Organisator der Veranstaltung, Bischof Antun Mahnić aus Krk, sprach sogar von einer „Manifestation des katholischen Geistes bei den Kroaten“². Die Treffen vor dem Ersten Weltkrieg unterschieden sich jedoch in vielen Punkten von den Eucharistischen Kongressen der 1920er Jahre. Sie waren weitgehend auf die Kirchenführung beschränkt und banden die Laien kaum ein. Die Resolutionen waren in vielen Punkten von der Lebenswelt der Bevölkerung weit entfernt. Sie befassten sich mit kircheninternen Fragen und beinhalteten anachronistische Forderungen wie die Wiederherstellung des Kirchenstaates. Zwar fanden sich viele katholische Würdenträger aus dem ganzen Land dort ein, eine Öffentlichkeit jenseits der Kirchenmauern kam jedoch in viel geringerem Umfang zustande. Die katholischen Laien waren lediglich als Zuschauer anwesend und kaum in die Praktiken eingebunden. Die *Agramer Zeitung* bemerkte dazu, dass „außer den offiziellen katholischen Kreisen von einem besonderen Interesse an dem Kongresse in Agram nichts zu bemerken“³ war. Die kroatische Kirche hatte vor dem Ersten Weltkrieg kaum allzu großes Augenmerk auf eine umfassende Mobilisierung ihrer Gläubigen im städtischen Raum gelegt. Gleichzeitig zeigten die überwiegend städtisch-bürgerlich geprägten Medien kein herausragendes Interesse an solchen Veranstaltungen. Die festere Einbindung der Gläubigen in die kirchlichen Strukturen im Sinne der Konfessionalisierung fand damit noch nicht statt. Dennoch bildete der Kongress das Fundament für den späteren Aufbau konfessioneller Vereine und Organisationen, da er bereits den vermeintlichen Verfall und die „Dechristianisierung“⁴ der kroatischen Bevölkerung feststellte. Bischof Antun Mahnić aus Krk gründete deshalb

² MATIJEVIĆ, U sjeni dvaju orlova, S. 18.

³ Zum Katholiken-Kongresse, in: AZ, Nr. 205 vom 07.09.1900.

⁴ ANIĆ, S. 127.

zehn Jahre später den Kroatischen katholischen Bund (Hrvatski katolički savez) zur Mobilisierung der katholischen Laien. Jedoch musste die Organisation während des Ersten Weltkriegs ihre Tätigkeit vollkommen einstellen.⁵

4.1.1 Der Eucharistische Kongress in Zagreb (August 1923): Generalprobe katholischer Mobilisierung

Die erste große (Massen-)Versammlung der kroatischen Katholiken nach den Wirren des Krieges und der Staatsgründung war der Eucharistische Kongress in Zagreb im August 1923. Er diente Bischof Akšamović als Blaupause für den Kongress, den er ein Jahr später in seiner eigenen slawonischen Diözese durchführte. Die Berichterstattung über den EK in der kroatischen Hauptstadt war für die CVZ dementsprechend wichtig. Sie hatte jedoch keine eigenen Korrespondenten vor Ort und berief sich auf Artikel anderer Zeitungen und auf Leserbriefe von Teilnehmern. Die CVZ war in ihren Ressourcen beschränkt und daher überwiegend lokal ausgerichtet. Im Leitartikel der Ausgabe vom 23. August 1923 zitierte die CVZ daher ausführlich den Bericht des Zagreber *Jutarnij List*⁶, ein „uns ziemlich fernstehendes Blatt“, wie die Redaktion anmerkte. Es beschrieb allerdings den Kongress so „schön und tief“, dass „wir es unseren verehrten Lesern nicht vorenthalten dürfen“⁷. Der Artikel betrachtete den Kongress aus der kroatischen Perspektive und betonte den Katholizismus als integralen Teil des kroatischen Bewusstseins. Die Inhalte der katholischen Lehre seien diejenigen, „von denen das kroatische Volk geleitet wird“. Den Glauben und die religiösen Praktiken betrachtete der Text als untrennbar gekoppelt mit der Identität und Geschichte der Kroaten: „Es ist daher die Geschichte des kroatischen Volkes aufs engste mit der Kirche verbunden, der katholischen Kirche, als Trägerin jener Lehren“⁸, hieß es dort.

Der gemeinsame Staat mit orthodoxen Serben und muslimischen Bosniern verstärkte in den 1920er Jahren den Katholizismus als zentralen Bestandteil der Zugehörigkeit bei den Kroaten. Die politische Dominanz der Serben im SHS-Königreich führte zu einer ausdrücklicheren Betonung der Konfession für die kroatische Geschichte und das nationale Selbstverständnis.⁹ Die Vidovdan-Verfassung von 1921 arbeiteten weitgehend säkulare serbische Intellektuelle aus. Ihre liberale Ausrichtung verstärkte die Konflikte des kroatisch-katholischen Klerus mit dem Staat und sorgte für eine Entfremdung gegenüber dessen Eliten. Besonders die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften und die Einschränkung des konfessionellen Unterrichts waren für die katholische Kirche nicht hinnehmbar.¹⁰ Selbst bürgerliche Kreise in Zagreb beriefen sich nun zunehmend auf den Katholizismus als Bestandteil nationaler Zugehörigkeit. So war der Kongress in Zagreb für den bürgerlichen *Jutarnij List* eine Demonstration des kroatischen Bewusstseins. Er ließ „riesige Menschenmassen aus allen Teilen unse-

⁵ Vgl. ebenda, S. 127–130.

⁶ In der Quelle übersetzt als *Der Morgen* angegeben, eine eher bürgerlich-liberal ausgerichtete Zeitung aus Zagreb, deshalb bezeichnete sie die CVZ auch als „ihr fernstehend“.

⁷ Eine Zeitungstimme über den eucharistischen Kongress in Zagreb, in: CVZ, Nr. 34 vom 23.08.1923.

⁸ Ebenda.

⁹ Vgl. TROCH, S. 788 ff.

¹⁰ Vgl. BUCHENAU, S. 40–53.

res Vaterlands nach Zagreb zusammenströmen“¹¹. Die Kirche erschien dem Autor als nationale Klammer der Kroaten und weniger als Universalkirche aller Gläubigen im SHS-Königreich. Er bezog sich auf die Ursprünge des kroatischen Katholizismus und nannte historische kirchliche Würdenträger wie Pfarrer und Bischöfe, die sich für die kroatische Sprache, Kultur, Politik besonders hervorgetan hatten. Die Rede war sogar von „Kirchenfürsten [...] die mit dem Schwert umgürtet den Truppen vorangingen und sich Feldherrenruhm erwarben“¹². Die Deutung der kroatischen Geschichte war im Artikel auf ein idealisiertes Mittelalter bezogen, in dem die „kroatische Nation“ und der Katholizismus eine angebliche Einheit bildeten. Sie ging dabei von einer staatlichen Kontinuität Kroatiens vom Mittelalter bis in die Gegenwart aus. Diese Sicht schloss eine südslawische Deutung des mittelalterlichen Königreichs aus, um deren Vermittlung sich etwa die Schulbehörden des SHS-Königreichs bemühten.¹³ Der EK in Zagreb stand unter dem Leitgedanken der offensiven *Ecclesia Militans* in einem stark kroatisch-nationalen Kontext.

Die CVZ hatte ein weitgehend positives Verhältnis zum kroatischen Nationalismus, den sie nur selten offen kritisierte.¹⁴ Der Kongress erschien den Kommentatoren der CVZ als vorbildlich und sie störte sich nicht an den national-kroatischen Tönen. Für sie standen Aufbruch und Mobilisierung im Vordergrund. Am wichtigsten war ihr die Wiederherstellung katholischer Ideen und der Kirche als Ordnungsmacht der Gesellschaft. Deshalb war die CVZ bereit, die national-kroatischen Töne des Berichts im *Jutarnij List* zu „überhören“, und betrachtete den Kongress stattdessen im Kontext der Konfessionalisierung. Im zitierten Artikel war die Feier ein Zeichen dafür, „dass der Glaube wieder in seine alte Machtsphäre eingesetzt werden wird“¹⁵. Der Text nannte die Verwerfungen des Ersten Weltkriegs und das anschließende Chaos, die der katholische Glaube durch den EK überstanden hatte – er war sogar aus dem „gewaltigen Weltenringen siegreich hervorgegangen“¹⁶. Deutlichstes Zeichen hierfür waren die massenhafte Mobilisierung der Gläubigen und ihr symbolischer Sieg im öffentlichen Raum der Stadt. Der überwundene Feind war der „ungezügelter Materialismus“¹⁷ des Städtischen, den der Text im zeitgenössischen katholischen Diskurs für alle negativen Entwicklungen in Gesellschaft, Politik und Kultur verantwortlich machte.

Der Artikel offenbarte die neue kämpferische, militärisch geprägte Sprache der *Ecclesia Militans*. Deswegen war der EK in Zagreb aus seiner Sicht keine gewöhnliche Versammlung, sondern eine „Heerschau der katholischen Kirche“¹⁸. Diese hatte neben der Aufgabe, verlorenes Gebiet im dörflichen Raum zurückzugewinnen, den Auftrag

¹¹ Eine Zeitungstimme über den eucharistischen Kongress in Zagreb, in: CVZ, Nr. 34 vom 23.08.1923.

¹² Ebenda.

¹³ Vgl. TROCH, S. 789 ff.

¹⁴ Bezetzky warf etwa dem Anführer der Bauernpartei Stjepan Radić vor, die gutgläubigen katholischen Kroaten mit falscher Frömmigkeit zu verführen und gegen das Episkopat aufzuhetzen. Er hätte etwa die 1000-Jahr-Feier des kroatischen Staates genutzt, um eine „kulturkämpferische Freimaurerrepublik“ zu verkünden, wofür er katholische und nationale Symbole für eine „Schwindelpolitik“ missbraucht habe. Eine des Radić unwürdige Hetze gegen die Kirche und die SHS Bischöfe, in: CVZ, Nr. 41 vom 09.10.1924.

¹⁵ Eine Zeitungstimme über den eucharistischen Kongress in Zagreb, in: CVZ, Nr. 34 vom 23.08.1923.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda.

zur Eroberung des säkularen Territoriums der Stadt: „Wenn nicht in den Städten, auf dem flachen Lande hat der alte Gottesglaube wieder starke Wurzeln gefasst; denn auch dort hatte er schon begonnen, Boden zu verlieren“¹⁹. Ziel war dort, den „seelischen Umschwung“ für die Sache der Kirche voranzutreiben und mit einer „Reaktion [, die] nach der Kriegszeit mächtiger und resonanter sein werde als zuvor“²⁰, der als feindlich betrachteten Moderne zu antworten. Ein großer „Gebetstrom“ flutete Zagreb während des Kongresses, der „fromme Lieder singend mit blumengeschmückten Fahnen, mit Heiligenbildern, im Zeichen des Kreuzes“²¹ das städtische Umfeld für die Sache des Katholizismus einnahm. Dabei standen die aktive Beteiligung der Gemeindemitglieder und ihre Resonanz auf den Kongress im Mittelpunkt. Statt nur passiv die Predigten im Gottesdienst zu hören, verwandelten sie sich während des EK zu aktiven Trägern der katholischen Idee. Parallel dazu war der Kongress ein Aufmarsch des kroatisch-katholischen Selbstbewusstseins und der Abgrenzung gegenüber den Serben.

Über den genauen Ablauf der Feierlichkeiten informierte die CVZ zusätzlich durch den Abdruck eines Leserbriefs, den „ein Augenzeuge“²² verfasst hatte. Er lieferte darin eine detaillierte Beschreibung des Kongresses. Der Augenzeuge sprach von 80 000 Menschen²³, die in einer „Riesenprozession, wie sie Zagreb noch nicht gesehen hat und nicht so bald wieder sehen wird“²⁴, durch die Stadt marschierten. Die Masse folgte einem Kreuz an der Spitze des Zuges und schwenkte in großer Zahl „Fahnen, die mit heiligen Bildern geschmückt“²⁵ waren. Aufgrund des schlechten Wetters musste die geplante feierliche Messe unter freiem Himmel nach der Prozession in die Kathedrale verlegt werden. Bischof Bauer selbst hielt die Predigt. Als prominente Gäste des Gottesdienstes waren der päpstliche Nuntius²⁶ sowie „30 Bischöfe und Repräsentanten der Militär- und Zivilbehörden“²⁷ eingeladen. Schließlich konnte um 11 Uhr die „feierliche Tagung“ des Kongresses unter offenem Himmel stattfinden, da das Wetter sich gebessert hatte. Die Ehrengäste, die „Honoratioren und Spitzen der Geistlichkeit“ nahmen auf einer Tribüne Platz und hielten Reden in kroatischer Sprache. Selbst der päpstliche Nuntius Pellegrinetti sprach während seines Vortrags „fließend kroatisch“²⁸. Zusätzlich zum päpstlichen Delegierten gab es Teilnehmer aus England und Frankreich, deren Grußworte (in kroatischer Übersetzung) verlesen wurden.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Ebenda.

²¹ Ebenda.

²² Der Schlussstag des eucharistischen Kongresses (von einem Augenzeugen), in: CVZ, Nr. 34 vom 23.08.1923. Name oder Kürzel wurden nicht genannt.

²³ Bischof Akšamović selbst sprach in einem späteren Hirtenbrief von „50 000 Gläubigen“, also wesentlich weniger Teilnehmern. Eucharistischer Kongress in Osijek, in: CVZ, Nr. 16 vom 17.04.1924. Vermutlich sind daher die Angaben im Bericht übertrieben.

²⁴ Eine Zeitungstimme über den eucharistischen Kongress in Zagreb, in: CVZ, Nr. 34 vom 23.08.1923.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Ermenegildo Pellegrinetti. Er war zunächst enger Mitarbeiter Achille Rattis (Pius XI.) im Vatikan, der ihn zu seiner Zeit als Nuntius mit nach Warschau nahm. Pellegrinetti entwickelte sich dadurch zu einem „Ostexperten“ des Vatikans, der für den Papst ab 1922 als Nuntius in Jugoslawien seinen Dienst aufnahm. Er verfasste umfangreiche Expertisen über die Verbindung von Katholizismus und Nation in Polen und über die Rolle der Juden in Osteuropa. Er schrieb zum Teil offen antisemitische Texte über die vermeintlich negativen Eigenschaften der „jüdischen Rasse“. Vgl. KERTZER, S. 133–152.

²⁷ Eine Zeitungstimme über den eucharistischen Kongress in Zagreb, in: CVZ, Nr. 34 vom 23.08.1923.

²⁸ Ebenda.

Im Anschluss an den Gottesdienst begann die „große theophorische Prozession“, die den Höhepunkt der Veranstaltung bildete. Sie bewegte sich „von der Oberstadt bis tief hinab zum Theaterplatz“²⁹ und umfasste damit die gesamte Altstadt. Neben den Partizipanten selbst „bildete sich eine Menschenmenge, die auf mindestens ebensoviele Teilnehmer geschätzt werden konnte“³⁰ – dieser Beschreibung nach also eine Menge von ungefähr 160 000 Menschen. Der Augenzeuge spricht von einer „Heerschau der Kirche“³¹. Den Aufmarsch der Gläubigen schildert der Bericht als Eroberung des öffentlichen Raums der Stadt: „Die ganze Stadt vom Osten nach Westen und von Norden nach Süden [war] von den Kolonnen, die sich beinahe in der ganzen Strassenbreite ausdehnten, überflutet.“³² Gegen Ende der großen Prozession, so berichtet der Augenzeuge, verwandelte sich jedoch der geordnete Marsch in Chaos und die städtische Infrastruktur zeigte sich von der großen Menge an Teilnehmern überfordert. Als die vielen tausend Gläubigen sich in der Stadt verteilten, kam bei dem Augenzeugen Angst vor der unkontrollierbaren Masse auf. Er betont ausdrücklich die Schwierigkeiten, die es bereitete, die gewaltige Menschenmenge am Ende der Feierlichkeiten aus der Stadt zu bringen. Er bemerkte, dass „es Stunden dauerte bis das Menschenchaos abebbte“³³.

Der Augenzeuge legte viel Wert auf die detaillierte Beschreibung der Vereine und der regionalen Gruppen, die an der Prozession teilnahmen. Er schildert die Reihenfolge des Aufmarsches folgendermaßen:

„Das heilige Kreuz, die Divisionsmusik, Bauern und Bäuerinnen aus allen Landteilen in ihren schmucken, farbenfrohen Trachten (Vojvodina, Đakovo, Osijek, Zemun, kroatisches Küstenland, Bosnien und Herzegovina, Dalmatien, Slovenien), dann die Zagreber Vereine und Korporationen, weissgekleidete Mädchen mit den Symbolen der hlg. Eucharistie, *Franzosen und Engländer*, Klerus, Bischöfe, Baldachin, unter welchem der Pontifikant schritt, hinter dem Baldachin die Honoratioren, und schliesslich die katholischen Orden.“³⁴

Die Bauern mit ihren regional typischen Trachten standen an der Spitze der Prozession, während die städtischen Vereine dahinter auftraten. Die Priorität des Kongresses blieb weiterhin das „flache Land“³⁵, wie es auch wörtlich im Bericht des Augenzeugen heißt. Die starke Präsenz des katholischen Glaubens in seinem traditionell dörflichen Milieu gelangte durch die Prozession in die städtische Öffentlichkeit. Ideologischer Hintergrund war der Kampf gegen den „Materialismus“ der Stadt, den angeblich die Moderne hervorbrachte. Der Kongress war daher eine Übertragung der ländlichen Ordnungsmacht der katholischen Kirche auf die Stadt. Die Kirche präsentierte damit ihre alternativen Angebote einer Gemeinschaftsbildung gegenüber dem städtischen Bürgertum sowie sich selbst als gemeinsame Klammer aller kroatischen Verwaltungsbezirke und Provinzen. Der Katholizismus verband aus dieser Perspektive alle Kroaten im neu-

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda.

³¹ Ebenda.

³² Ebenda.

³³ Ebenda.

³⁴ Ebenda, Hervorhebung im Original fett.

³⁵ Ebenda.

en Staat. Die kleineren internationalen Abordnungen waren dagegen nur am Rand vertreten. Die nationalen Minderheiten wie Deutsche oder Ungarn waren als eigenständige Gruppe während der Prozession für den Augenzeugen nicht sichtbar.

In ihrer indirekten Berichterstattung legte die CVZ Wert auf die neue Mobilisierungsfähigkeit des Katholizismus, die sich nun auch im urbanen Umfeld der kroatischen Hauptstadt bewährt hatte. Redebeiträge und Predigten des Kongresses fanden ausschließlich in kroatischer Sprache statt und von der sonst häufig in der CVZ zu lesenden Kritik über die Benachteiligung des Deutschen in der Sprachenfrage war nichts zu spüren. In einer Ausgabe von 1924 warb die Zeitung für einen „ausführlichen Bericht“ über den Kongress, der allerdings nicht in deutscher Sprache erhältlich war: „Es dürfe kein Katholik sein, welcher der kroatischen Sprache mächtig ist und nicht dieses äusserst gute Werk über jene entscheidenden Festtage anschaffen würde.“³⁶ Der EK in Zagreb war demnach eine deutlich auf kroatische Katholiken zugeschnittene Veranstaltung. Er erinnerte in seiner Verknüpfung von Religion und national-kroatischer Geschichte an die Festlichkeiten zum polnischen Marienkult in Ost-Oberschlesien. Bischof Bauer nutzte den Kongress in Zagreb im Sinne des *nation building*, indem er Symbole und Praktiken der katholischen Kirche eng mit der Nationalidee der Kroaten verband. Die deutschsprachige CVZ deutete den Kongress dagegen im Sinne der Konfessionalisierung und der (Wieder-)Herstellung kirchlicher Ordnungsmacht in der Gesellschaft Zagrebs.

4.1.2 Der Eucharistische Kongress in Osijek (August 1924). Bühne deutscher Katholiken

Bischof Akšamović aus Đakovo betrachtete den EK in Osijek als das entscheidende Ereignis seiner Diözese im Jahr 1924. Er wollte eine ähnlich spektakuläre Veranstaltung durchführen wie sein Amtskollege Antun Bauer ein Jahr zuvor in Zagreb. Die Massen an Teilnehmern waren für ihn eine Machtdemonstration des katholischen Glaubens in seiner jungen Kirchenprovinz. Nach den vielen Jahren der Unordnung und Unsicherheit diente ihm der Kongress zur Präsentation der neuen katholischen Einheit und Stärke. Er legte deshalb großen Wert darauf, dass aus allen Gemeinden Gläubige auf dem Kongress vertreten waren. Er wollte besonders die erst kürzlich der Kirchenprovinz beigetretenen Randzonen seines Bistums durch die Veranstaltung integrieren.

Für Akšamović war die Teilnahme der nationalen Minderheiten ein substanzielles Anliegen. Der Osijeker Kongress war deshalb viel stärker auf die Sichtbarkeit der Deutschen und Ungarn ausgelegt als die Veranstaltung in Zagreb. Akšamović bemühte sich besonders um Teilnehmer aus der deutschen Gemeinde und arbeitete eng mit deren Vertretern zusammen. Die CVZ als wichtigstes deutschsprachiges katholisches Medium spielte dabei eine entscheidende Rolle. Im Gegensatz zu Zagreb hatte die Zeitung nun eigene Beobachter vor Ort und kommentierte ausführlich die Ereignisse. Chefredakteur Robert Bezetky war zudem eng mit der Vorbereitung des Kongresses in der Stadt verbunden und erhielt die Aufgabe, die deutschsprachigen Katholiken der Stadt zu mobilisieren. Bereits im Vorfeld des EK veröffentlichte die CVZ zahlreiche Be-

³⁶ Der Eucharistische Kongress in Zagreb, in: CVZ, Nr. 15 vom 10.04.1924.

richte, die den Ablauf, die Geschichte und die Bedeutung des EK thematisierten. Die Organisation eines Events wie des EK benötigte eine enge Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden und Vertretern der Stadt Osijek. Eine solche Massenveranstaltung beanspruchte für drei Tage die gesamte Infrastruktur von Stadt, Umgebung und Region. Es war für den Bischof unumgänglich, sich mit staatlichen und städtischen Behörden genauestens abzusprechen. Die zu erwartenden Zehntausende Gäste mussten anreisen, übernachten, essen und sanitäre Einrichtungen nutzen. Akšamović war zudem an der umfangreichen Beteiligung der nationalen Minderheiten gelegen, um die Einigungskraft und Präsenz des Katholizismus als supranationale Kraft und den Erfolg der erneuerten Konfessionalisierung zu präsentieren: Der Erfolg des Kongresses richtete sich nach der Zahl der anwesenden Gläubigen. Die Teilnehmer kamen aus verschiedenen Teilen des Königreichs und brauchten für den Weg Dokumente, Transportmittel und Unterkünfte. Akšamović benötigte daher eine sorgfältige Diplomatie, um die bestehenden Konfliktfelder zwischen staatlichen Behörden, Kirche und nationalen Gruppen zu lösen.

Der Bischof wendete sich zunächst am 12. März 1924 mit einem Brief an Bezetzky und äußerte darin den Wunsch, die deutschsprachige Gemeinde für die Teilnahme am EK zu bewegen. Er bat darum, Ausschüsse zu gründen und ihn bei der Organisation des Kongresses zu unterstützen. Die Veranstaltung sollte „den Geist des Glaubens in Osijek erwecken“³⁷, wie er in seinem Brief betonte. Der Bischof bot den Deutschen im Gegenzug an, die Versammlungen in der Osijeker Oberstadt auf „[D]eutsch durchzuführen“³⁸, und versprach ihnen eigene Programmpunkte in der Muttersprache. Akšamović ermächtigte Bezetzky, sich unmittelbar an das Komitee und seinen Mitarbeiter Vražić zu wenden, um mit ihm die Details der Organisation abzusprechen. Gleichzeitig bot er materielle und organisatorische Unterstützung an. Der Bischof bat Bezetzky außerdem darum, ein Treffen zwischen ihm und den Vertretern der deutschen Gemeinde am 20. März mit möglichst vielen Laien und Geistlichen einzurichten.

Bezetzky antwortete mit einem Brief am 15. März, in dem er verkündete, dass alle deutschsprachigen Priester und Laien über den Aufruf „hoch erfreut“ seien. Er versprach, „alle unsere schwachen Kräfte so gut wie möglich einzusetzen“³⁹. Es gelang ihm zunächst nicht, die Mitglieder seiner Gemeinde am vom Bischof gewünschten Termin zu versammeln, da sie ihre „offiziellen Berufe (Beamte, Lehrer, Katecheten)“ ausüben mussten. Bezetzky kündigte jedoch an, ein Treffen aus Laien und Priestern seiner Gemeinde zu organisieren, um am 23. März mit Akšamović zusammenzutreffen. Der Briefwechsel zwischen dem Bischof und dem Chefredakteur lässt darauf schließen, dass eine regelmäßige Kommunikation zwischen der Kirchenführung und dem Chefredakteur bis dahin nicht auf der Tagesordnung stand. Der Bischof hatte kaum Ahnung von der deutschen Gemeinde. Es liegt daher nahe, dass der Kongress die erste Gelegenheit zu einer umfassenden Zusammenarbeit war. Er machte bereits in der Organisationsphase eine engere Verzahnung zwischen der deutsch-katholischen Minder-

³⁷ Brief von Bischof Akšamović an Bezetzky, 12.03.1924, in: NaD, Euhar. kongres u Osijeku, Sign. 333/24.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Brief von Bezetzky an Akšamović, 15.03.1924, ebenda.

heit und der kroatischen Kirchenführung notwendig. Bischof Akšamović und Pfarrer Bezetzky standen von da an in ständigem Kontakt.

Die weitgehend deutschsprachigen Bürger der Osijeker Neustadt (Novy Grad) verfassten schließlich einen gemeinsamen Brief an den Bischof, der von den wichtigsten Vertretern der lokalen Bürgerschaft unterschrieben war.⁴⁰ Sie erklärten Akšamović die Möglichkeiten, den Umzug durch ihren Teil der Stadt zu planen. Im Brief erläuterten sie die beste Route, die ungefähre Dauer und die Vorbereitung der lokalen Kirchen für die Gläubigen.⁴¹ Von der erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen dem Bischof und Bezetzky's deutschsprachiger Gemeinde bei der Organisation des Kongresses zeugen die Abrechnungen, die der Mitorganisator Josip Vražić im Dezember 1924 für den Bischof anfertigte.⁴² In diesem Dokument waren sorgfältig alle Einnahmen und Ausgaben des EK angegeben: etwa Kosten für Werbemaßnahmen wie Plakate, Orchester, Verpflegung⁴³, Unterkünfte, Teilnahmedokumente etc. Insgesamt gab die Diözese 206 791 Dinar für die Durchführung des Kongresses aus.⁴⁴ Die deutsche Gemeinde und vor allem Bezetzky selbst sind mehrfach unter verschiedenen Posten aufgeführt: mal als Spender, mal als Empfänger von Geldern. Er nahm z. B. 19 764,50 Dinar für die Teilnahmepässe seiner Gemeindemitglieder ein und erhielt von der Diözese 19 079 Dinar an Unterstützung für die Organisationsarbeit.⁴⁵ Bezetzky nahm während des Kongresses eine Scharnierfunktion zwischen dem Bischof und der deutsch-katholischen Gemeinde ein.

Wie wichtig die Teilnahme deutscher Katholiken aus allen Regionen des SHS-Staates für Akšamović war, zeigte sich an einem Brief, den er am 16. Juli an den Innenminister in Belgrad verfasste. Er wies in dem Schreiben darauf hin, dass er für die deutschsprachigen Katholiken besondere Programmpunkte vorbereitet hatte, da „viele von ihnen unsere kroatische Sprache nicht verstehen“⁴⁶. Er bat den Minister, auf die deutschsprachigen Teilnehmer am Grenzübergang zwischen Kroatien und Serbien (besonders aus der südlichen Baranja) Rücksicht zu nehmen, und wies auf die von seiner Diözese ausgestellten Legitimationsdokumente für die Gäste des Kongresses hin. Der Bischof hoffte, der Minister werde veranlassen, dass „die Katholiken der Baranja, und auch der Bačka und des Banats, die gegebenenfalls zum Kongress kommen wollen, keine Probleme beim freien Durchkommen nach Osijek haben werden“⁴⁷.

Anschließend verfasste der Bischof am 18. Juli 1924 einen Brief an den Kommandanten des Grenzschutzes in Beli Manastir. Er wies darauf hin, dass im August der EK in Osijek stattfinden werde, zu dem die Katholiken hofften in „möglichst großer Zahl erscheinen zu können“⁴⁸. Er erwähnte seine Absprache mit dem Ministerium in Belgrad und erklärte, dass die Diözese für die deutschen Teilnehmer eigene zweisprachige Legitimationskarten für den Kongress ausgegeben hatte. Er gab zu verstehen,

⁴⁰ U. a. Professor Stjepan Pelz oder der Gemeindevertreter Gasteiger.

⁴¹ Brief der Bürger der Neustadt an Bischof Akšamović, X. Juni 1924, in: NaD, Euhar. kongres u Osijeku, Sign. 333/24.

⁴² Josip Vražić, Abrechnungen Eucharistischer Kongress, Dezember 1924, ebenda.

⁴³ Die Diözese spendierte für den Kongress z. B. 225 Flaschen Bier im Wert von 787,50 Dinar. Ebenda.

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ Ebenda.

⁴⁶ Akšamović' Brief an das Innenministerium, 16.07.1924, ebenda.

⁴⁷ Ebenda.

⁴⁸ Akšamović' Brief an den Kommandanten des Grenzschutzes von Beli Manastir, 18.07.1924, ebenda.

dass aus der südlichen Baranja viele deutschsprachige Gäste zu erwarten seien, und drängte auf einen reibungslosen Grenzübertritt zwischen Ungarn und dem Königreich. Zusätzlich wies er auf die Kongressbesucher ungarischer Nationalität aus der Region hin, die aber keine Pässe in der Muttersprache erhalten hatten, da sie „nicht in so einer großen Zahl“⁴⁹ erscheinen würden. Akšamović war sich der teilweise schwierigen Bedingungen des Grenzübertritts zwischen den einzelnen Regionen und besonders zu den Nachbarstaaten bewusst. Für die nationalen Minderheiten war dieser mit Schikanen verbunden, die der Bischof mit seinem Schreiben aus dem Weg räumen wollte.

Im April 1924 griff die CVZ zum ersten Mal ausführlich den anstehenden EK⁵⁰ auf und Bezetzky verfasste selbst einen Artikel über seine Erwartungen. Er beschrieb darin die Feier als integrative Klammer zwischen den Katholiken der verschiedenen Nationalitäten. Er hoffte, das „vom Hass und Leidenschaften aufgepeitschte Meer“⁵¹ europäischer Politik zu beruhigen, das durch die Differenzen zwischen den Nationen infolge des Ersten Weltkriegs entstanden war. Er betrachtete den universalen Katholizismus und besonders dessen religiöse Praktiken und Institutionen als Mittel zur Aufhebung nationaler Gegensätze. Für ihn war der anstehende Kongress ein „Völkerbund im Kleinen“⁵².

Als Vorbild für die Integrationskraft des Katholizismus betrachtete er den „internationalen theologischen Konvikt Canisianum in Innsbruck“. Dort fanden sich „aus fast aller Herren Ländern [...] 300 junge Männer zusammen“⁵³. In Innsbruck war es seiner Ansicht nach gelungen, ehemals verfeindete Völker friedlich zusammenzubringen: „Deutsche und Čechen [sic!], Kroaten und Ungarn, kurz Söhne aller Kronländer der ehemaligen Donaumonarchie [...] als ob Oesterreich nie zerfallen wäre“⁵⁴. Das gemeinsame Beten überwand nach seiner Auffassung die bestehenden Feindschaften, und seine nostalgischen Empfindungen für die imperiale Ordnung der Habsburger waren deutlich im Text zu spüren. Zumindest schien das alte Kaiserreich für Bezetzky eine Zeit gewesen zu sein, in der die nationalen Gegensätze noch nicht so ausgeprägt waren und die Dominanz der Kirche über die Gesellschaft umfangreicher war. Der Kongress hatte für ihn das Ziel, eine supranationale konfessionelle Ordnung herzustellen. Die nationalen Gegensätze sollten zugunsten eines gemeinsamen Katholizismus verschwinden. Doch auch die ehemaligen Feinde im Ersten Weltkrieg, frühere Mittelmächte und Mitglieder der Entente, sollten künftig „ein Herz und eine Seele“ werden – die ehemaligen Kriegsgegner „Franzosen, Preussen, Italiener, Polen [sic!], Amerikaner und Russen“⁵⁵. Somit diente der kommende EK in Osijek als „Vorbereitung und Festigung des eucharistischen Völkerbundes“ und als „Friedensinsel im aufgeregten Weltmeer“⁵⁶. Der Chefredakteur stellte heraus, dass der kommende EK in Osijek alle Katholiken

⁴⁹ Ebenda. Er argumentierte außerdem, dass die Ungarn bereits lange inmitten der slawischen Bevölkerung lebten und deshalb die Sprache längst angenommen hätten.

⁵⁰ Eucharistischer Kongress in Osijek. (Ein Eucharistischer Völkerbund im Kleinen), in: CVZ, Nr. 15 vom 10.04.1924.

⁵¹ Ebenda.

⁵² Ebenda.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Ebenda.

⁵⁶ Ebenda.

„ohne Unterschied der Nation“⁵⁷ vereinen und damit die Konfession als gemeinsame gesellschaftliche Klammer wiederherstellen werde.

Am 17. April erschien schließlich ein Hirtenbrief Akšamović', der seine Gemeinde zur Teilnahme am EK in Osijek aufrief. Im Brief erwähnte der Bischof, dass die Kirchenführung des SHS-Staates nach dem großen Erfolg in Zagreb beschlossen hatte, einen weiteren EK in Osijek zu veranstalten. Die Nachricht, dass der Kongress in ihrer Gemeinde stattfinden sollte, löste bei den Repräsentanten der Stadt „große Freude“⁵⁸ aus. 30 Personen aus der Stadtverwaltung und der Diözese gründeten ein Komitee, das sich um die Organisation der Veranstaltung kümmerte.⁵⁹ Der Bischof betonte die Bedeutung Osijeks als kultureller und geografischer „Mittelpunkt unseres Bistums“⁶⁰ und erwartete, dass der Kongress die Bedeutung der Stadt noch einmal steigern werde. Für Akšamović hatte die Versammlung das Ziel, alle Teile seiner neu gestalteten Kirchenprovinz in Osijek als wirtschaftlichem, kulturellem und politischem Zentrum der Region zu vereinen: „Die Diözese allein für sich zählt rund 370 000 Gläubige; dazu kommen noch die Katholiken von den neuen Landstrichen Baranja und Nordslawonien, ebenfalls rund 100 000 an der Zahl.“⁶¹ Da die Nachbarregionen mittlerweile mit der Stadt „in gutem Verkehr“⁶² verbunden waren, ging der Bischof von einer großen Zahl von Teilnehmern am EK aus. Er erkannte die politische Umstrukturierung durch den SHS-Staat als Chance zur Festigung seiner Diözese. Osijek sollte während des Kongresses zum urbanen Zentrum eines neu gestalteten Katholizismus werden: „Wir wollen auf diese Weise in zweitägigen Versammlungsberatungen mit unserem guten Volke, unter Mithilfe hochstrebender geschulter Katholiken weltweiten Berufes (Ranges) über die wichtigsten religiösen Notwendigkeiten und kulturellen Fragen verhandeln.“⁶³ Die Laien erhielten somit die Aufgabe, sich viel stärker als bisher aktiv in den Aushandlungsprozess des neuen Katholizismus einzubringen.

Gleichzeitig war dem Bischof bewusst, dass für die Massenwirksamkeit des Kongresses mehr als nur Predigten und Vorträge über die Erneuerung des Glaubens notwendig waren. Er kündigte neben den religiösen Praktiken vielfältige Unterhaltungsangebote an. Ein grundlegendes Ziel war für den Bischof eine umfangreiche Mobilisierung der Gläubigen, um in den Zeiten der säkularen „Gottlosigkeit und Verderbtheit“⁶⁴ ein klares Signal kirchlicher Macht zu demonstrieren. Schließlich sollten sich die Katholiken aus allen Regionen des Königreichs in ihrer Zugehörigkeit zur Kirche bestätigt fühlen. Die in ihrem Glauben nicht gefestigten „Schwächlinge“ waren dazu aufgerufen, sich „durch öffentliche Gebetsversammlung gegenseitig aufzumuntern“⁶⁵. Das Grup-

⁵⁷ Ebenda.

⁵⁸ Eucharistischer Kongress in Osijek, in: CVZ, Nr. 16 vom 17.04.1924.

⁵⁹ Die Vorsitzenden des Organisationskomitees waren jeweils Vertreter der Stadt Osijek und der Diözese: Bürgermeister Vjekoslav Hengl und Generalvikar Matija Pavić. Ihre Vertreter waren der Großindustrielle Stjepan Piller und Josip Vražić, Rektor des bischöflichen Konvikts – diese übernahmen den Großteil der organisatorischen Aufgaben. Vgl. SPILETAK, Einführung, S. 22.

⁶⁰ Eucharistischer Kongress in Osijek, in: CVZ, Nr. 16 vom 17.04.1924.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Eucharistischer Kongress in Osijek, in: CVZ, Nr. 17 vom 24.04.1924.

⁶⁵ Ebenda.

penerlebnis und der imposante Aufmarsch der Katholiken in der Stadt waren dazu gedacht, die Zweifler in der Diözese von der Stärke der Kirche zu überzeugen.

Das Organisationskomitee des Kongresses verfasste an Christi Himmelfahrt 1924 ein Flugblatt in kroatischer und deutscher Sprache, das der Bischof an alle Pfarreien verteilen ließ. Es bezeichnete den Kongress als mögliches „Heilmittel“ gegen die „verderblichen Folgen des verflommenen Krieges“ und die dadurch verursachte Erschütterung der „gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung“⁶⁶. Das Komitee hob in seinem Aufruf hervor, dass bereits in der „ganzen katholischen Welt“ derartige Kongresse stattfänden und durch eine „Rückkehr zum praktischen Christentume“⁶⁷ zu einer neuen Einigkeit führen würden. Das Flugblatt erwähnte den letztjährigen Kongress in Zagreb und die anhaltende „Begeisterung“⁶⁸ bei den Katholiken der Hauptstadt. Der Bischof begründete die Auswahl Osijeks als Austragungsort durch die Stellung der Stadt als wirtschaftliches Zentrum der Region und ihre gute Infrastruktur. Das Prestige als „kultureller Mittelpunkt“⁶⁹ konnte durch den Kongress ebenfalls gesteigert werden. Im Aufruf betonte das Organisationskomitee die verbindende Klammer des Katholizismus: „Daher ergeht von uns an Euch der Ruf, dass Ihr alle, die Ihr Katholiken seid, Kroaten, Deutsche, Ungarn und übrige Nationalitäten, in möglichst großer Anzahl herbeieilen möget zu diesem Kongresse.“⁷⁰ Angekündigt wurde zudem ein „grossartiges Fest“, wie es die Stadt noch nie erlebt habe, und „nur Gott allein weiss, wann sie wieder ein ähnliches haben wird“⁷¹. Die Besucher erwarteten somit nicht nur eine religiöse Erfahrung, sondern ein großes Spektakel und ein intensives Erlebnis. Genau wie Bezetzky unterstrich das Komitee die übernationale Ausrichtung der Veranstaltung. Bestehende Konflikte zwischen den nationalen Gruppen sollten durch die gemeinsamen Praktiken und die dadurch präsentierte konfessionelle Einheit überwunden werden. Unter dem Titel „Odbor pozivjje narod“ („Der Ausschuss ruft das Volk“) veröffentlichte das Organisationskomitee am gleichen Tag einen weiteren Aufruf in kroatischer Sprache. Der Text thematisierte die Geschichte des Bistums als eines der „ältesten und berühmtesten“⁷² und hob die Stellung Osijeks als kultureller und wirtschaftlicher Mittelpunkt der Region hervor. Das Komitee lobte die übernationale Kraft der katholischen Konfession und rief „Kroaten, Deutsche, Ungarn und alle anderen“ zur Teilnahme auf: „Lasst uns zeigen, dass wir ein Herz und eine Seele während der gemeinsamen Gebete sind.“⁷³ Erneut betonte das Komitee religiöse Praktiken als gute Möglichkeit, die Gegensätze zwischen den Nationalitäten aufzuheben. Es rief die Kroaten dazu auf, „ihre Brüder“⁷⁴ aus den Nachbarregionen und aller Nationalitäten herzlich bei sich aufzunehmen. Der Kongress in Slawonien war damit anders akzentuiert als die Vorjahresveranstaltung in Zagreb. Zumindest in den Ankündigungstexten war nicht von einer Verknüpfung des Katholizismus mit der nationalen Geschichte der Kroaten die Rede. Stattdessen wa-

⁶⁶ Flugblatt: Katholiken! / Katolici!, 21.05.1925, in: NaD, Euhar. kongres u Osijeku, Sign. 333/24.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ Ebenda.

⁷¹ Ebenda.

⁷² AKŠAMOVIĆ, S. 19.

⁷³ Ebenda, S. 20.

⁷⁴ Ebenda.

ren Gläubige aller Nationalitäten dazu aufgerufen, sich an den Praktiken zu beteiligen. Akšamović war sich der großen Diversität in der Grenzregion bewusst und es war ihm klar, dass eine umfangreiche Mobilisierung ohne nationale Minderheiten nicht gelingen konnte.

Die Kongresse waren zusätzlich als Aufbruch der Kirche in die Ära der Massenveranstaltungen geplant, ein Leuchtfeuer für die Fähigkeit der Kirche, sich im modernen städtischen Umfeld zu behaupten. So schrieb der Prälat Coelestin (Cölestin) Lojk in einem Artikel über die Veranstaltung in Osijek:

„Endlich hat der eucharistische Kongress noch eine besondere Bedeutung. Er ist ein klarer Beweis, dass die katholische Kirche nicht gegen den Fortschritt ist, wie ihr die Gegner oft vorwerfen; sondern dass sie sich jedem wahren und guten Fortschritt anpassen kann. [...] Deshalb wird auch auf dem eucharistischen Kongresse zu Osijek der Kunst freier Lauf gelassen.“⁷⁵

Gesang, Kino und andere Formen von Kultur waren Teil dieses fortschrittlichen Spektakels in Osijek und sollten die Botschaft der Kirche auf eine „zeitgemäße“⁷⁶ Art und Weise verbreiten. Sie griff in diesem Punkt in der Form auf die Potenziale der Moderne zurück, obwohl sie in den Inhalten weiterhin den Ideen der Antimoderne verpflichtet blieb. Sie erkannte die Möglichkeiten von Großveranstaltungen⁷⁷, die bereits ihre Konkurrenten von nationaler bzw. sozialistischer Seite erfolgreich im Kampf um den öffentlichen Raum anwendeten. Chefredakteur Robert Besetzky schrieb dazu in einem Artikel: „Und gerade bei dem eucharistischen Kongresse, der in ein paar Tagen in Osijek stattfinden wird, sollen wir Katholiken, Alle ohne Unterschied diese Gottesnähe in Altarsakramenten verherrlichen und uns an dieser Gottesnähe erneuern zum neuen und echt katholischen Leben.“⁷⁸ Hinter der vermeintlichen Rückkehr zum ursprünglichen Katholizismus stand an dieser Stelle ebenfalls eine umfassende Erneuerung. Die CVZ präsentierte in ihrer Ausgabe vom 7. August 1924 ein ausführliches Programm des Kongresses und Informationen über die Vorbereitungen.⁷⁹ Außerdem erschien am 16. August eine kostenlose Spezialausgabe der Zeitung zum Kongress.⁸⁰ Drei Aspekte der Berichterstattung und der Organisation sind im Vergleich zu Zagreb besonders auffällig: 1) eine deutliche Rücksichtnahme auf Katholiken aller größeren

⁷⁵ Entstehung der Eucharistischen Kongresse, in: CVZ, Sonderausgabe EK, vom 16.08.1924.

⁷⁶ Ebenda.

⁷⁷ Vgl. Kapitel 2; HEPP/KRÖNERT, S. 21–25.

⁷⁸ Die eucharistischen Kongresse, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

⁷⁹ Zwei Wochen vor dem Kongress fand in der Stadt Osijek ebenfalls eine Glockenweihe statt. Die Vorbereitung und die Zeremonie der Einweihung verliefen ähnlich wie in den dörflichen Gemeinden: Die Bürger spendeten für die Anschaffung und brachten die Glocken in einer feierlichen Prozession vom Bahnhof zur Kirche. Osijek. Ein großes Freudenergebnis – die Glockenweihe, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

⁸⁰ Diese war zwar kostenlos, enthielt jedoch zahlreiche Werbeanzeigen, die auf Kongressbesucher zugeschnitten waren. Beispiele sind Anzeigen wie: „Die Kongressbesucher werden behufs billigen Einkaufes auf die Firma ‚Linoleum‘ Samojlo Faber, Osijek aufmerksam gemacht“ / „Schuhe und Hüte für die Kongresstage besonders tief herabgesetzt“. Außerdem boten viele Geschäfte der Stadt spezielle Rabattangebote für Kongressteilnehmer an und bewarben diese in der Zeitung. Werbeanzeigen, in: CVZ, Sonderausgabe EK, vom 16.08.1924.

nationalen Gruppen; 2) eine umfassende Anwendung von modernen Massenmedien; 3) die Jugend als wichtige Zielgruppe.⁸¹

Der EK in Osijek begann mit Hochkultur: Am 15. August eröffnete um 17 Uhr das „berühmte Oratorium Abrahamova Žrtva“⁸² (Das Opfer des Abraham) des kroatischen Komponisten Božidar Širola⁸³ den Kongress. Der Besuch des Konzertes war jedoch nicht für alle Besucher möglich, da gesondert Karten gekauft werden mussten. In einer Beschreibung des Stückes unterstrich die CVZ die Verbindung klassischer Kirchenmusik mit „kroatisch-nationalen“⁸⁴ Melodien. Für die deutschen Teilnehmer fand später am Abend die bereits erwähnte Aufführung (Kapitel 3.1.1) des Rumaer Gesangvereins, *Das Dorf ohne Glocke*, statt. Das Stück war eher auf die ländlich sozialisierte Leserschaft der CVZ zugeschnitten und in deutscher Sprache. Die enge Kooperation zwischen Bezetzky, dem Bischof und den städtischen Behörden ermöglichte somit ein vielfältiges deutsches Kulturprogramm während des Kongresses. Gleichzeitig verfestigte sich dadurch die Spaltung nach Nationalitäten, da es während des Kulturprogramms kaum gemeinsame Veranstaltungen für Kroaten, Deutsche und Ungarn gab.

Der zweite Tag (Samstag, 16. August) begann mit einer gemeinsamen Messe für alle Teilnehmer um 7 Uhr, danach folgten gesonderte Messen für Kroaten, Deutsche, Ungarn und „griechisch-katholische“⁸⁵ Gläubige an verschiedenen Orten der Stadt. Die Deutschen versammelten sich dafür, wie bereits im Briefwechsel mit dem Bischof vereinbart, in der Osijeker Neustadt. Nach der Messe sprachen dann Redner zu Themen der religiösen Erziehung („Religiöses Wissen in der Schule“), über die Neustrukturierung des Katholizismus bei Laien („Notwendigkeit religiöser Vereine“) und die Jugenderziehung („die Notwendigkeit der religiösen Organisation für die gebildete Jugend“⁸⁶). Für die kroatischen Gläubigen sprachen der Bischof selbst sowie einige kroatische Akademiker und Aktivisten (z. B. Mijo Marinič, Josipa Glembay⁸⁷). Für die Deutschen fand in der Osijeker Festung eine eigene Veranstaltung statt, auf der Laien und Priester Reden „mit gleichen Inhalt“⁸⁸ wie die Kroaten hielten: katholische Erziehung, Kritik an der Moderne und die Rechte der Kirche im neuen Staat. Tatsächlich unterschieden sich die Reden inhaltlich erheblich, da die Kroaten erneut viel Wert auf eine historische Verbindung des Katholizismus zu ihrer Nation legten.⁸⁹ Der Osijeker Industrielle

⁸¹ Die eucharistischen Kongresse, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

⁸² Ebenda.

⁸³ In der Ankündigung des Konzertes in der CVZ fand offensichtlich eine interessante Verwechslung statt. Als Komponisten nannte die Zeitung den kroatischen Schriftsteller und Pädagogen Stjepan Širola (1867–1926) und nicht den Komponisten Božidar Širola (1889–1956). Das Oratorium war zudem ein aktuelles Stück, das Širola im Jahr 1924 komponiert hatte. Anschließend gibt es eine längere Beschreibung der Aufführung, in welcher der Autor schließlich doch noch den richtigen Namen nannte. Möglich, dass der Verfasser des Programms mit der zeitgenössischen kroatischen Kultur wenig vertraut war. Vermutlich gehörten die deutschen Leser der Zeitung ohnehin nicht zur Zielgruppe des Konzertes. Vgl. ebenda.

⁸⁴ Ebenda.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ Ebenda.

⁸⁷ Josipa Glembay (1861–1941), Philanthropin und Begründerin der Mädchenschule und zahlreicher kroatischer Bildungsvereine in Osijek.

⁸⁸ Die eucharistischen Kongresse, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

⁸⁹ So etwa die Rede von Mgr. Lončarić, der den Katholizismus eng mit dem nationalen Selbstverständnis der Kroaten verknüpfte. Vgl. LONČARIĆ, S. 83–90.

und Mitorganisator des Kongresses Stjepan Miller⁹⁰ eröffnete das deutsche Programm mit einer einleitenden Rede. Es folgten Beiträge weiterer Bürger („Akademiker“) der Stadt sowie ein Vortrag von „Johann Kühn, Landwirt aus Sarvaš“⁹¹, als Vertreter der Interessen der dörflichen Katholiken. Alle Seiten unterstrichen die enge Bindung der katholischen Kirche an die Kultur des Dorfes und erhofften stärkere Dominanz über den städtischen Raum.

Zeitgleich zu den Vorträgen für die Erwachsenen organisierte das Komitee für die Jugend ein gesondertes Programm. Die männlichen Jugendlichen trafen im „Offiziersheim in der Tvrdava“ zusammen, um den Vortrag „Eucharistie und Organisation“⁹² zu hören. Thema und Ort lassen darauf schließen, dass der Fokus auf Disziplinierung und Neustrukturierung der katholischen Jugendvereine im Sinne der *Ecclesia Militans* liegen sollte. Für die weibliche Jugend fand in der Kapelle des bischöflichen Konviktes eine Veranstaltung über die „Eucharistie der Frau“ statt. Daneben gab es noch nach Geschlechtern getrennte Treffen in allen Waisenhäusern der Stadt.⁹³ Somit waren verschiedene Sphären der Gesellschaft in den Kongress eingebunden: städtische Akademiker, Landwirte und der Nachwuchs. Dieser erhielt vom Organisationskomitee ausführliche Handlungsanweisungen für den Kongress. Die Jugendlichen mussten sich für die Veranstaltung einen Monat vorher schriftlich anmelden und die Beichte ablegen. Während der großen Prozession waren sie entsprechend ihrer Schule oder Jugendorganisation eingeteilt.⁹⁴ Ziel des Kongresses war es, die Jugend als einen disziplinierten und fest in die Kirchenstrukturen eingebundenen Teil der Gesellschaft zu präsentieren. Am Samstagnachmittag spielte das Nationaltheater eine Vorstellung von Calderons Drama *Balthasar*. Ab 19 Uhr zeigten alle Kinos der Stadt (Royal Kino, Kino Urania und Kino Slavjia) Filme über biblische Themen: *Der Galiläer – Bilder aus dem Leben, Leiden und Sterben Christi*⁹⁵ sowie *Jesus Christus*⁹⁶. Daneben gab es noch ein breites Unterhaltungsangebot von Gesangsvereinen, Konzerten und Operetten: „Mehr als 60 Sänger und Sängerinnen“⁹⁷ waren etwa in der Aufführung im Kino Slavjia zu bewundern, das nach der Kinovorstellung als Bühne diente. Der Abend endete mit nach Nationalitäten getrennten Mitternachtsmessen in allen Kirchen der Stadt.

Das Kino war ein wichtiger Bestandteil des Unterhaltungsprogramms während des Kongresses. Eigentlich betrachtete es die Kirche im Kontext des katholischen Antimodernismus als Gefahr für Jugend und Gesellschaft. Filme waren besonders für das junge städtische Publikum mit geringem Einkommen eine sehr beliebte Form von Unterhaltung. Die dunklen Kinosäle mit den unübersichtlichen Sitzreihen und ohne klare Geschlechtertrennung galten als Inbegriff der Unmoral ihrer Zeit, ganz zu schweigen von den gezeigten Filmen, deren Inhalte aus der Sicht des Klerus pauschal als

⁹⁰ Eigentümer der „Karolina“-Keksfabrik in Osijek.

⁹¹ Die eucharistischen Kongresse, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

⁹² Ebenda.

⁹³ Ebenda.

⁹⁴ Teilnahmeschein: Drago Dijete! 24.07.1924, in: NaD, Euhar. kongres u Osijeku, Sign. 333/24.

⁹⁵ Stummfilm des russischen Regisseurs Dimitri Buchowetzki aus dem Jahr 1921 (Dauer 40 min). Der Film war inhaltlich und optisch an die Oberammergauer Passionsspiele angelehnt.

⁹⁶ Die eucharistischen Kongresse, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

⁹⁷ Ebenda.

anstößig, gesellschaftszersetzend und kirchenfeindlich galten.⁹⁸ Die CVZ (besonders Bezetzky selbst) polemisierte heftig gegen das Kino, das sie genau wie die nichtkatholische Presse als Teil des „liberalen, freimaurenerischen gott- und religionslose[n]“⁹⁹ Materialismus betrachtete. Bezetzky hielt die gezeigten Filme für ausnahmslos gewalttätig und unmoralisch, „eine wahre Verbrecherschule“¹⁰⁰ für die Jugend. Er machte das Kino gemeinsam mit der liberalen Presse außerdem für die weit verbreitete Gewalt im SHS-Königreich verantwortlich und betrachtete es als Teil einer jüdischen Verschwörung.¹⁰¹ Er sah das Medium sogar als psychologisch gefährlich an, da die Bilder unmittelbar zur „Verrohung“ der Seele beitragen: „Was sie im Auge erschaut, tritt plötzlich in einem gewissen Momente der Versuchung drastisch ins Bewusstsein“¹⁰², so der Chefredakteur. Die Kinobilder hatten für ihn somit einen direkten Einfluss auf das menschliche Unterbewusstsein und würden zu einer Steigerung von Verbrechen führen. Als Schlussfolgerung daraus forderte er sogar die generelle „Strafwürdigkeit“¹⁰³ dieses Mediums. Am Beispiel des Kinos zeigte sich, dass die Kirche durchaus in der Lage war, fortschrittliche Instrumente für ihre Zwecke zu nutzen und für sich umzu-deuten. Die Kirche führte ihre Offensive mit und nicht gegen die Moderne. Die Kirche lernte während des Kongresses, neuartige Technik zu nutzen, um ihre Gegner mit den aus ihrer Sicht eigenen Waffen zu schlagen.

Der Sonntag war dagegen erneut der „feierlichen Versammlung *aller Kongressteilnehmer*“¹⁰⁴ gewidmet. Die Veranstaltungen waren allerdings sichtbar kroatisch dominiert. Es traten mehrere Gesangsgruppen (Kuhač, Lipa und Peradovič) sowie ein Orchester des bekannten kroatischen Dirigenten Nikola Faller (1862–1938) auf. Die Abschlusspredigt hielt Bischof Akšamović in kroatischer Sprache für alle Gäste des Kongresses. Insgesamt erinnerte das kroatisch-national geprägte Programm des letzten Tages an den Kongress in Zagreb. So traten bei der finalen Versammlung zahlreiche lokale und überregionale Redner aus Kroatien auf: der Bürgermeister von Osijek und Mitorganisator des EK Vjekoslav Hengl, Pfarrer Josip Lončarić aus Zagreb, Dr. Belić aus Djakovo usw. Die Themen ähnelten denjenigen in den Vorträgen vom Samstag: religiöse Erziehung und die Neugestaltung katholischer Organisationen. Die einzige Ausnahme war der Katechet Dr. Schwerer aus Ruma, der einen Vortrag über „religi-össittliche Erziehung“¹⁰⁵ in deutscher Sprache hielt. Den Abschluss der Veranstaltung bildeten das gemeinsame Singen der Hymne „Tebe Boga hvalimo“ („Dich Gott loben wir“) vor der Oberstädter Pfarrkirche und eine „imposante eucharistische Prozession“¹⁰⁶ am Nachmittag. Die verschiedenen Veranstaltungen des Kongresses zeigten ein ambivalentes Bild von der Kooperation zwischen Deutschen, Kroaten und Ungarn. Er

⁹⁸ Vgl. WHITNEY, S. 92–95.

⁹⁹ Ein trauriges Zeichen der modernen Zeit, in: CVZ, Nr. 46 vom 09.11.1922.

¹⁰⁰ Ebenda.

¹⁰¹ Die CVZ vermutete hinter den neuen Medien und besonders den liberalen Blättern jüdische Hintermänner. Sie bezeichnete diese sogar als „papierne Juden“. Katholisch bis ins Mark, in: CVZ, Nr. 13 vom 27.03.1924.

¹⁰² Ein trauriges Zeichen der modernen Zeit, in: CVZ, Nr. 46 vom 09.11.1922.

¹⁰³ Ebenda.

¹⁰⁴ Programm des ersten eucharistischen Kongresses in Osijek, in: CVZ, Sonderausgabe EK, vom 16.08.1924, Hervorhebung im Original fett.

¹⁰⁵ Ebenda.

¹⁰⁶ Ebenda.

fand zwar unter der Idee gemeinsamer Praktiken statt, aber die nationalen Gruppen blieben weitgehend unter sich. Sie hielten eigene Messen, Kulturveranstaltungen und Vorträge in ihrer Muttersprache ab. Es gab nur wenige gemeinsame Programmpunkte für alle Teilnehmer. Obwohl hinter den Kulissen die Vernetzung außerordentlich eng war, blieben die Gläubigen weitgehend getrennt. Die deutschen Parallelveranstaltungen stärkten einerseits die Verbindung zur Kirchenführung, sorgten andererseits für eine sichtbare Spaltung nach Nationalität.

Die große „Theophorische Prozession“ war der Höhepunkt des Kongresses und entsprechend sorgfältig organisiert. An ihr nahmen alle nationalen Gruppen des Kongresses teil. Sie war als Demonstration der konfessionellen Einigkeit und ihres Einflusses auf die gesamte Gesellschaft gedacht. Deshalb umfasste sie zahlreiche soziale und berufliche Schichten. Insgesamt waren alle Teilnehmer in neun Gruppen eingeteilt. Sie starteten an verschiedenen Orten der Stadt, um sich dann auf der Hauptstraße zu einem großen Zug zu vereinen. An der Spitze standen die Träger der Symbole (des Kreuzes) und verschiedene Gesangs- (*družstvo* (Zusammenschluss) Tomislav, *orlovska glazba* (Musikgruppe)) und Jugendgruppen (*skauti* (Pfadfinder), *planinari* (Bergsteiger)).¹⁰⁷ Die Angehörigen der nationalen Minderheiten aus den verschiedenen Teilen des Landes folgten unmittelbar dahinter. Sie waren in drei deutsche und eine ungarische Abteilung gegliedert. Die drei deutschen Gruppen vertraten jeweils ihre Herkunftsregionen Slawonien, Bačka und Baranja und waren wiederum nach einzelnen Dörfern aufgegliedert, wobei auffällig viele Teilnehmer aus Ortschaften kamen, in denen die CVZ stark verbreitet war.¹⁰⁸

Die übrigen Gruppen bestanden entweder aus katholischen Vereinen oder waren nach Berufen geordnet (z. B. Soldaten, Veteranen, Akademiker usw.). Die aus weiter entfernten Regionen stammenden Kroaten trugen außerdem ihre traditionellen Trachten (*narodne nošnje*)¹⁰⁹. Orchester oder Gesangsvereine aus der Heimatregion begleiteten viele Gruppen. Das Programm der Prozession zum Abschluss des Eucharistischen Kongresses machte klar, dass kein Winkel der Stadt unberührt blieb und die Gläubigen den öffentlichen Raum vollständig dominierten. Eifrigster Beobachter und Kommentator für die CVZ war neben Chefredakteur Bezetky der Prälat Coelestin Lojk, der mehrere Berichte über den EK verfasste. Wichtigster Aspekt des Kongresses waren für ihn die „stürmischen Gefühle“¹¹⁰, welche die Prozessionen, Predigten, Aufführungen, Vorträge und Konzerte vermittelten. Er zitierte Augenzeugen mit den Worten: „Wir fühlten so recht die Nähe Gottes in diesen Tagen“¹¹¹. Für ihn hatte der Kongress einen neuen Zusammenhalt zwischen den Katholiken in Slawonien und den anderen Regio-

¹⁰⁷ Svečane teoforičke procesije prigodom Eucharističkog kongresa [Zeremonie der theophorischen Prozession während des Eucharistischen Kongresses], 17.08.1924, in: NaD, Euhar. kongres u Osijeku, Sign. 333/24.

¹⁰⁸ Am prominentesten vertreten waren Sarvaš (mit eigenem Orchester), Jarmina, Ruma, Bukin, Bač, Parabuć, Sombor, Petlovac, Popovac, Beli Manastir. Auffällig ist, dass es aus Ortschaften wie Indjia keine Teilnehmer gab, obwohl dort die Zahl der katholischen Deutschen recht hoch war. Dies ist womöglich dem höheren Einfluss des Kulturbundes geschuldet, der gemeinsame Veranstaltungen mit der kroatischen Mehrheit mit großer Skepsis betrachtete. Die Zahl der Ungarn war dagegen so klein, dass sie nicht in Ortschaften eingeteilt waren und nur eine einzige Gruppe bildeten. Ebenda.

¹⁰⁹ Ebenda.

¹¹⁰ Nach dem eucharistischen Kongress, in: CVZ, Nr. 34 vom 21.08.1924.

¹¹¹ Ebenda.

nen hergestellt und eine nie dagewesene Begeisterung für den Glauben geschaffen. Während der Veranstaltungen waren die Teilnehmer in einem Eifer, „wie es sonst eine achttägige Volksmission [...] kaum zu leisten vermag“¹¹². Der Kongress versetzte die Beteiligten in einen starken Rauschzustand, der weit über die Möglichkeiten der üblichen Messen hinausging.¹¹³

Während sonst viele Katholiken bereits für die zwei Stunden der Sonntagsmesse keine Geduld hatten, verbrachten sie während des Kongresses „Tag und Nacht vor dem Allerheiligsten, fast ohne Unterbrechung“¹¹⁴, so der Prälat. Die Massenveranstaltungen legten für ihn das „reine, naturwüchsige Kapital des Volkes“¹¹⁵ frei, und er forderte die Kirche auf, dieses zum Wohl der Kirche zu verwenden. „Begeisterung“, „Gefühl“ und „Erschütterung“ sind die Worte, mit denen er die starke emotionale Wirkung des Kongresses beschrieb. Doch gab er zu bedenken, dass „Religion keine Gefühlssache“¹¹⁶ sei, und kritisierte zeitgenössische philosophische Ansätze, die dies behaupteten. Die ausgelösten Gefühle müssten seiner Meinung nach von der Kirche eingefangen, kanalisiert und zum Wohl des Katholizismus genutzt werden. Zudem hob der Prälat die Wirkung des Kongresses auf die künftige Generation der Katholiken hervor. Ziel sei es, „die Jugend mit dem besten ‚Freund‘ in der hl. Eucharistie bekannt zu machen. Die Kinder müssen, kaum aus den Armen der Mutter entlassen, an der Hand der Priester zu Jesus geführt werden [...] bevor sie der Pesthauch des höllischen Drachen verpesten kann.“¹¹⁷ Was damit gemeint war, lässt sich im Kontext der CVZ leicht erschließen: der negative Einfluss der Moderne auf die Jugend.¹¹⁸ Als Gegenentwurf zu der als „oberflächlich“ und vor allem „materialistisch“ betrachteten Welt der Technik, des Geldes und der sich verändernden Gesellschaft verlangte die Kirche eine neue „Innerlichkeit“. Die Jugendlichen waren Lojks Ansicht nach verpflichtet, auf dem Kongress den Katholizismus offensiv zu vertreten statt einfach nur dessen „Ritualen“ zu folgen.

Gleichzeitig verband Chefredakteur Bezetzy die als feindlich betrachtete Moderne mit den gängigen antijudaistischen Motiven der katholischen Kirche seiner Zeit.¹¹⁹ Er wollte die Jugendlichen möglichst früh gegen die Jugendorganisationen säkularer

¹¹² Ebenda.

¹¹³ Eine Beobachtung, die sich mit der Analyse des Religionssoziologen Emile Durkheim deckt, der sich mit der emotionalen Wirkung von Gefühlen während religiöser (Massen-)Praktiken beschäftigte. Siehe DURKHEIM, S. 5–35.

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ Ebenda.

¹¹⁶ Ebenda.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ In einer Ausgabe vom Juni 1924 wird näher ausgeführt, was die CVZ genau damit meint: „Das liberale Bildungsphilistertum, der Geist des Rationalismus vernichtete jegliche Innerlichkeit, jegliche tiefe Seelenkultur. Die Folge war der praktische Materialismus: Gier nach Geld und Gut [...] ein gewaltiger technischer und wirtschaftlicher Aufstieg folgte: ungeheurer Wettbewerb, rastlose Anspannung aller Kräfte [...] in innerer Verwahrlosung, Verwüstung, Verrohung!“ Auf das kommende Pfingstfest, in: CVZ, Nr. 23 vom 05.06.1924.

¹¹⁹ In einem Artikel gab Bezetzy das genaue Ziel vor: „Männer, ganze Männer, ganz katholische Männer müssen wir sein.“ Konkret bedeutete dies die Abkehr von sämtlichen Gruppen, Ideen und Medien, welche die Kirche als modern und daher kirchenfeindlich betrachtete. Das Gegenbild waren „Juden, Liberale, Sozialisten, Freimaurer, Los von Rom-Schreier“, mit denen „keine gemeinsame Sache“ zu machen sei. Schlimmster Feind waren dabei die angeblichen „Nullpunkt Katholiken“, also Gemeindeglieder, die aktiv ihre Kirche kritisierten. Diese verhielten sich, als seien sie bei „Juden in die Schule gegangen und hätten Judengeist literweise getrunken“. Sieben Abarten des Katholiken, in: CVZ, Nr. 29 vom 17.06.1924.

Weltanschauungen und deren vermeintlichen „Judengeist“¹²⁰ abschirmen. Für ihn war der Kongress ein Startpunkt für eine umfassende Einbindung der Jugendlichen in die katholische Vereinstätigkeit. Er verlangte, von frühester Kindheit an die Ansichten der Kirche von Gesellschaft, Moral und Glaube zu vermitteln. Auf diese Weise wollte er die Heranwachsenden gegen Einflüsse von außen immunisieren. Einen Kontrast bildeten jedoch die Mittel, mit denen er dieses Ziel zu erreichen suchte: Er forderte den Einsatz fortschrittlicher Kommunikation und Technik für den Ausbau der „inneren Mission“. Er wollte selbst die Möglichkeiten der Moderne zur Einbindung der Jugend nutzen, bevor dies „kirchenfeindliche Gruppen“ täten.

Lojk beschrieb zudem ausführlich die große „theophorische Prozession“, die am letzten Tag des Kongresses den Höhepunkt der Veranstaltung bildete:

„Es war ein Prachtaufzug, als die verschiedenen katholischen Vereine mit ihren Fahnen und Standarten aufzumarschieren begannen. Ueberaus rührend war es, als die kleinsten weiss gekleideten Mädchen und Jungfrauen [...] mit Blumen den Weg bestreuten [...]. Sehr sinnvoll erdacht war jene Gruppe der weissgekleideten Jungfrauen, die verschiedene Sinnbilder trugen.“¹²¹

Für ihn war die Prozession eine Demonstration der neuen Organisationsfähigkeit der Kirche, die nachkommende Generationen für den Katholizismus gewinnen konnte. Zudem stellte sie eine praktische Umsetzung des Programms dar, das Lojk für die katholische Erziehung gefordert hatte: möglichst frühzeitige, intensive Einbindung von Kindern und Heranwachsenden in religiöse Praktiken und in die Strukturen der Kirche. Eine Disziplinierung der Jugend war zudem ein Signal an die Gesellschaft, dass der Katholizismus fähig war, die dringend benötigte Ordnung nach dem Chaos der unmittelbaren Nachkriegsjahre herzustellen. Die urbane Sphäre beschrieb er als ganz im Sinne der katholischen „Ordnungsmacht“ verwandelt: „Ganz Osijek stand da im höchsten Schmucke, die Häuser beflaggt, an jeder Front Blumenkränze, aus allen Gassen und Strassen wehte wie ein milder Zephir die religiöse Hochachtung.“¹²² Der EK war für den Prälaten ein Ausdruck der Dominanz des Katholizismus über die Stadt. Die Deutungsmacht über den urbanen Raum wirkte sich bis in die letzten Winkel aus. Die Heerscharen des Glaubens bestimmten im Sinne der *Ecclesia Militans* die öffentliche Wahrnehmung.

Der Bericht endete mit der Beschreibung der gemeinsamen Messe unter der Leitung Bischof Akšamović' am letzten Tag des Kongresses. Eine „ungeheure Menge“¹²³ fand sich zum abschließenden „Te Deum“ zusammen. Noch einmal zitierte der Prälat einige Teilnehmer, die ihm am Ende der Veranstaltung berichteten, dass „Osijek so

¹²⁰ Diesen sah Bezetky ebenfalls in den liberalen und „freidenkerischen“ Zeitungen, die er als „Juden- und Abfallpresse“ bezeichnete. Wie kann ich katholische Zeitungen fördern und verbreiten?, in: CVZ, Nr. 44 vom 30.10.1924.

¹²¹ Nach dem eucharistischen Kongress, in: CVZ, Nr. 34 vom 21.08.1924.

¹²² Ebenda.

¹²³ Ebenda. Genauere Zahlenangaben erwähnt Lojk in einem späteren Artikel. Er nennt „dreissigtausend Teilnehmer“. Die Früchte des eucharistischen Kongresses, in: CVZ, Nr. 36 vom 04.09.1924.

etwas noch nicht gesehen hat und nimmer sehen wird“¹²⁴. Lojk übersah in seiner Beschreibung die deutlichen kroatisch-nationalen Reden und kulturellen Veranstaltungen während des Kongresses. Die CVZ griff das Thema der Nationalitätenfragen während des Kongresses nicht mehr auf. Von einem „Völkerbund im Kleinen“ war nicht mehr die Rede. Stattdessen lobte die Zeitung die erfolgreiche Mobilisierung und war stolz auf die eigenen Programmpunkte der deutschen Minderheit.

Aus dieser Perspektive war der Kongress aus der Sicht der CVZ erfolgreich verlaufen. Die Massen der Gläubigen strömten in die Stadt und machten diese zum Schauplatz eines „erwachten“ Katholizismus und einer neuen Konfessionalisierung. Welche weiteren Schritte forderte die CVZ, um diese Wirkung dauerhaft zu erhalten? Prälat Lojk bemerkte bereits in seinem Artikel, dass die Gefahr einer kurzfristigen Emotionalisierung bestand, die sich rasch abnutzen könnte. Unter dem Titel „Entschiedenheit“ formulierte Bezetzky die Schlussfolgerungen, die aus seiner Sicht von der Kirche zu ziehen waren. Für den Chefredakteur war der massenhafte Aufmarsch von Katholiken ein klares Signal, die bestehende „Unentschiedenheit“¹²⁵ zu bekämpfen. Die modernisierten Praktiken waren seiner Ansicht nach Ausdruck eines neuen katholischen Selbstbewusstseins. Für die katholischen Männer war es ein Anlass, „sich nicht zu scheuen, offen zu bekennen, dass sie Mitglieder der katholischen Kirche sind, und die sich nicht fürchten, offen für ihren Glauben einzustehen“¹²⁶. Für den Autor bedeutete dies eine vollständige Hingabe für die Kirche, ohne das „Hinken nach links und nach rechts“¹²⁷. Ein wahrer Katholik musste sich demnach deutlich von allen nichtkirchlichen Ideen fernhalten und seinen Glauben nach außen hin offen zeigen. Der EK war daher ein Beispiel für die öffentliche Sichtbarkeit des Katholizismus: Während sich Einzelne für ihren Glauben schämten, konnten sie beim Kongress aus der Masse heraus Stärke demonstrieren. Bezetzky verglich den EK mit ähnlichen Kongressen und öffentlichen Manifestationen des Glaubens, die in ganz Europa stattfanden. So erwähnte er eine große Versammlung katholischer Frauen in München, die eine Bildsäule der Mutter Gottes schmückten und dabei „offen dem Geist der Welt den Krieg erklärten“¹²⁸. Die religiöse Praktik des Schmückens einer Bildsäule deutete er im Sinne der *Ecclesia Militans* als einen Akt des Krieges. Bezetzky betrachtete die öffentlichen Großveranstaltungen des Katholizismus als „Feldzüge“ für den Glauben. Die Kirche führte mit säkularen Parteien, Medien und Vereinen, die sie als Repräsentanten einer feindlichen Moderne betrachtete, einen Kampf um den öffentlichen Raum.

Unter dem Titel „Nach dem Eucharistischen Kongress“¹²⁹ zog ein weiterer Redakteur (Kürzel o-k) der CVZ ein Fazit der Veranstaltung und stellte Überlegungen zu den Auswirkungen an. Er betonte die überregionale Bedeutung der Feier, die „Menschen aus allen Teilen des SHS-Königreichs“¹³⁰ zusammengebracht hatte. Mehr als jede andere religiöse Praktik des Katholizismus war der Kongress in der Lage, die

¹²⁴ Ebenda.

¹²⁵ Nach dem eucharistischen Kongress, in: CVZ, Nr. 33 vom 14.08.1924.

¹²⁶ Ebenda.

¹²⁷ Ebenda.

¹²⁸ Ebenda.

¹²⁹ Nach dem eucharistischen Kongress, in: CVZ, Nr. 34 vom 21.08.1924.

¹³⁰ Ebenda.

Macht eines erneuerten Katholizismus zu demonstrieren. Im Gegensatz zum Kongress waren seiner Ansicht nach Fronleichnamsprozessionen und andere traditionelle Praktiken „höchstens noch auf die nächste Umgebung beschränkt“¹³¹. Er bewunderte die intensive Jugendarbeit, die Anwesenheit zahlreicher katholischer Würdenträger und die „Kundgebungen katholischer Ueberzeugung, die sämtlich gut besucht waren“¹³². Als Höhepunkt empfand er den „rührenden Eifer“¹³³, den die Gläubigen während der großen Festprozession an den Tag legten. Genau wie Lojk stellte er die Frage, wie die Kirche in Slawonien diesen Schub positiver Emotionen nutzen könnte: „Der Kongress soll kein Paradestück gewesen sein, sondern *Symbol* der lebenskräftigsten katholischen Ideen.“¹³⁴ Ähnlich wie die anderen Kommentatoren fürchtete o-k nur ein „Strohfeuer“ der Begeisterung, das schnell wieder verlöschen könnte. Daher verlangte er, im Anschluss an den Kongress die „kath. Lebensanschauung“¹³⁵ insgesamt zu stärken.

Die Schlussresolution machte die Maßnahmen deutlich, mittels derer die Kirchenführung den Erfolg des Kongresses langfristig nutzen wollte. Die CVZ druckte den von Bischof Akšamović verfassten Text unterhalb des Artikels von o-k ab. Die Resolution enthielt konkrete Schritte der Kirche für die Zukunft des katholischen Bildungswesens und der künftigen Zusammenarbeit mit dem Staat. Sie war nicht nur im Namen der Administratur des Bischofs, sondern des gesamten „katholischen Volkes“¹³⁶ im Königreich verfasst. Der erste Punkt der Resolution entsprach der gängigen zeitgenössischen Politik der katholischen Kirche. Er betraf den Religionsunterricht, der ein fester Teil der Erziehung zu „moralischer Kraft“¹³⁷ bleiben sollte und unbedingt von einem katholischen Priester durchzuführen sei. Er lehnte die religiöse Erziehung durch säkulare, staatliche Lehrer ab. Die Resolution rief Eltern dazu auf, dieses „natürliche Recht“ unbedingt einzufordern und sich gegen die bereits „getanen Ungerechtigkeiten“¹³⁸ durch die Behörden des Königreichs zur Wehr zu setzen. Die Gläubigen sollten sich widersetzen, wenn staatliche Behörden planten, den Religionsunterricht einzuschränken oder Priester durch Religionslehrer zu ersetzen. Der zweite Punkt zur „Erneuerung des katholischen Lebens“¹³⁹ entsprach den neuen Ideen katholischer Organisation im Sinne der *Ecclesia Militans* und der Konfessionalisierung. Diese hatten das Ziel, den Katholizismus in der Bevölkerung „wiederzuerwecken“ und in „jetziger moderner Zeit“ zur „kräftigen Stütze“¹⁴⁰ der Kirche zu machen. Der Bischof wollte die während des Kongresses entstandene Euphorie nutzen, um mehr Menschen aktiv und dauerhaft in kirchliche Vereinigungen einzubinden. Hierbei war die Jugend eine wichtige Zielgruppe. Akšamović empfahl als Ergebnis des Kongresses, alle Jugendorganisationen aus dem Umfeld der katholischen Kirche in den Katholischen Orao-Verein Zagreb (Katolički

¹³¹ Ebenda.

¹³² Ebenda.

¹³³ Ebenda.

¹³⁴ Ebenda, Hervorhebung im Original fett.

¹³⁵ Ebenda.

¹³⁶ Ebenda.

¹³⁷ Ebenda.

¹³⁸ Ebenda.

¹³⁹ Ebenda.

¹⁴⁰ Ebenda.

Orlovski Savez u Zagrebu)¹⁴¹ und den Kroatischen katholischen Frauenverein (Katolički Ženski Savez)¹⁴² einzugliedern. Den Erwachsenen empfahl er dringend, einer „rein religiösen“ Organisation, wie etwa dem Orden des Heiligen Franziskus oder der Marianischen Kongregation¹⁴³, beizutreten. Die Vereine sollten den Einzelnen durch die Mitgliedschaft in seinem Glauben und in der Organisationsfähigkeit stärken. Der Bischof rief die Behörden des Königreichs dazu auf, die Freiheit dieser Vereinigungen nicht anzutasten, und bezeichnete ihre Arbeit als „zeitgemäß wichtig“¹⁴⁴.

Besondere Aufmerksamkeit verdient an dieser Stelle der Aufruf Bischof Akšamović' an die Frauen, in die konfessionellen Vereine einzutreten. Die Mobilisierung der Frauen war zwar im Rahmen der Katholischen Aktion ein wichtiges Ziel der kroatischen Kirche, erfüllte in der Region jedoch nicht die Erwartungen des Bischofs. Die Frauenvereine blieben klein und organisatorisch weitgehend unselbstständig. Es fehlte an weiblichen Intellektuellen und eigenen Medien (die einzige konfessionelle Frauenzeitschrift *Ženska misao* (Das weibliche Denken) erschien nur zwei Jahre lang). In diesem Fall stieß die Formel des „modern in der Form, antimodern im Inhalt“ der *Ecclesia Militans* an ihre Grenzen: Aufmärsche von Frauen im öffentlichen Raum stießen besonders im konservativen Umfeld des ländlichen Raums noch immer auf Vorbehalte. Obwohl die konfessionellen Frauenvereine einen „katholischen Feminismus“ vertraten, der die Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter betonte, erhielten sie vonseiten der Männervereine wenig Unterstützung. Es herrschte ein generelles Misstrauen gegen selbstständige Frauenvereine, was eine umfassende Mobilisierung erheblich erschwerte.¹⁴⁵ Während des Eucharistischen Kongresses traten entsprechend wenige Frauen mit Vorträgen auf.

Insgesamt hatte die Resolution des Kongresses das Ziel, den Staat möglichst aus allen kirchlichen Bereichen fernzuhalten: Sie verlangte Freiheit in der Bildungs-, Jugend- und Vereinsarbeit. Die Aufforderung an die Jugend, sich dem Orao anzuschließen, stärkte die Verknüpfung kroatisch-nationaler Ideen in der Erziehung. Alle bestehenden Organisationen sollten sich den kroatischen Dachverbänden unterordnen, die zentral von Zagreb aus geleitet wurden. Die Folgen für die deutschsprachigen katholischen Jugendvereine oder anderen Vereinigungen der Minderheiten thematisierte die CVZ nicht. Dies war ein starker Gegensatz zur Neuausrichtung des Vereinswesens in Ost-Oberschlesien. Dort war es für die Vertreter der deutschen Katholiken ausgeschlossen, sich den Vereinen und Organisationen der polnischen Mehrheit anzuschließen.

Ein abschließendes Fazit über die Auswirkungen des Kongresses stammte wieder von Prälat Lojk. Unter dem Titel „Die Früchte des eucharistischen Kongresses“ beschrieb er ausführlich, wie die Kirche seiner Ansicht nach weiter vorgehen musste. Wenn die Teilnehmer in ihr „prosaisches Alltagsleben“¹⁴⁶ zurückkehrten, ließen Ent-

¹⁴¹ 1923 im engen Umfeld der katholischen Kirche gegründeter katholischer Jugendvereine in Kroatien. Ausführlich in Kapitel 3.1.1.

¹⁴² Ebenda.

¹⁴³ Ebenda.

¹⁴⁴ Ebenda.

¹⁴⁵ Vgl. ANIĆ, S. 203–209.

¹⁴⁶ Die Früchte des eucharistischen Kongresses, in: CVZ, Nr. 36 vom 04.09.1924.

husiasmus und Begeisterung „selbstverständlich nach“¹⁴⁷. Das Gefühl, zu einer großen Masse Gleichgesinnter zu gehören, liefere allerdings eine wichtige Grundlage für eine weitere Mobilisierung. Ganz im Sinne des Bischofs erwähnte Lojk das „erwachte christliche Bewusstsein“¹⁴⁸, das jetzt in Form von kirchlichen Organisationen und Veranstaltungen weiter gestärkt werden müsse. Der wahre Katholik habe sich im Alltag vom „Indifferentismus oder religiöser Gleichgültigkeit“¹⁴⁹ zu lösen und die Lehren der Kirche vollständig in sich aufzunehmen. Durch den Kongress „entstand eine Scheidung der Geister“, die eine eindeutige Trennung zwischen Katholiken und „Andersgläubigen“¹⁵⁰ ermöglichte. Lojk forderte daher eine klare Positionierung aller Kirchenmitglieder. Diese sollten sich sowohl innerlich als auch öffentlich von allen „Irrtümern“¹⁵¹ der Moderne abgrenzen. Die öffentliche Sichtbarkeit des Glaubens durch die Großveranstaltung hatte demnach die Funktion von „Inventarisierung“ und gegenseitiger Kontrolle. Wer aktiv Teil der Kirche war, konnte aus dieser Perspektive nicht indifferent in seinem Katholizismus bleiben: Es gab nur noch ein Dafür oder Dagegen. Dieser öffentlich gelebte Glaube war ein zentrales Element der von Blaschke beobachteten „Zweiten Konfessionalisierung“. Die Kirche versuchte die Gesellschaft organisatorisch umfassender zu durchdringen.¹⁵²

Als wichtigsten Gegenspieler des Katholizismus im öffentlichen Raum benannte Lojk wiederum den „Modernismus“, da dieser „den römischen Autoritätsglauben nur als eine höhere Etappe der Geistesentwicklung hinstellen“¹⁵³ und damit von der göttlichen Offenbarung abgrenzen würde. Jede Infragestellung der Autorität des Papstes hielt der Prälat für verwerflich: „Die geschlossenen Mauern der kirchlichen Mauern wird niemand durchbrechen“¹⁵⁴. Besonders kritisch sah er dabei die Idee der „Nationalkirchen“¹⁵⁵, die eine Abkehr von Rom forderten. Er kritisierte den Liberalismus, der sich bemühte, „mit schmetternden Freiheitsfanfaren das Volk vom Joche des Herrn abzubringen“¹⁵⁶. Für ihn war der Kongress ein Beispiel der Mobilisierung gegen die säkularen Gegner der Kirche. Kritik gegenüber den kroatisch-nationalen Tönen in den Reden, Resolutionen und Medien während des Kongresses formulierte er dagegen nicht. Als „Nationalkirchen“ verstand er ausdrücklich nur diejenigen, die sich öffentlich vom Papst lossagen wollten. Lojks Fazit blieb jedoch nicht frei von Kritik an der Organisation des Kongresses und an dessen Auswirkungen, die er eher unterschwellig formulierte. Die Anzahl der Gläubigen, die an der abschließenden Prozession teilge-

¹⁴⁷ Ebenda.

¹⁴⁸ Ebenda.

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ Ebenda.

¹⁵¹ Ebenda.

¹⁵² Vgl. BLASCHKE, Der „Dämon des Konfessionalismus“, S. 13–71.

¹⁵³ Die Früchte des eucharistischen Kongresses, in: CVZ, Nr. 36 vom 04.09.1924.

¹⁵⁴ Ebenda.

¹⁵⁵ Eine im SHS-Staat von serbischen Nationalisten geförderte Gruppe, die den kroatischen Katholizismus vom Vatikan lösen und der orthodoxen Kirche annähern sollte. Der Zulauf zu dieser sog. Kroatischen Altkatholischen Kirche blieb allerdings sehr gering, obwohl sie der Staat finanziell unterstützte. Ein angestrebtes Verbot durch die offizielle katholische Kirche konnte nicht erreicht werden. Vgl. BUCHENAU, S. 53–58.

¹⁵⁶ Die Früchte des eucharistischen Kongresses, in: CVZ, Nr. 36 vom 04.09.1924.

nommen hatten, schätzte er auf etwa 30 000¹⁵⁷ und damit auf weniger als in Zagreb im Jahr zuvor. Die kirchliche und städtische Infrastruktur Osijek's war seiner Ansicht nach nicht ausreichend, um alle Interessierten aufzunehmen. Ausdrücklich bedankte er sich etwa bei den Teilnehmern, die nur „einem Akte des eucharistischen Kongresses [...] beiwohnten und wieder nach Hause gingen“¹⁵⁸. Das Angebot an Messen, Konzerten, Vorführungen und Prozessionen befand er für ungenügend. Der Prälat verlangte, in Zukunft die Straßen- und Bahnverbindungen in der Region deutlich auszubauen, da „aus den entferntesten Dörfern nicht alle kommen konnten“¹⁵⁹. Infrastruktur, Grenzübergänge zwischen den SHS-Provinzen und andere Bereiche waren trotz Akšamović' Bemühungen noch nicht auf eine derart große Veranstaltung abgestimmt. Die erhoffte Teilnehmerzahl von 50 000 Gästen wie in Zagreb konnte nicht erreicht werden. Insgesamt fiel Lojks Fazit jedoch positiv aus:

„Wenn wir die Früchte des eucharistischen Kongresses in dieser Beziehung [gemeint ist die Erneuerung kirchlicher Praktiken – M. W.] betrachten wollen, so müssen wir eingestehen, dass der eucharistische Kongress eine Probe, eine Ueberprüfung der Tatkraft und der Schlagfertigkeit des christkatholischen Volkes war, die es glänzend überstand.“¹⁶⁰

Wortwahl und Formulierung waren stark an das Militärische angelehnt: Für den Prälaten war der EK eine Art Manöver, um die „Schlagfertigkeit“ des katholischen Milieus im Sinne des künftigen Kampfes zu testen. Der Gegner war die nichtkatholische urbane Sphäre. Die „Heerscharen“ konnten erfolgreich mobilisiert und der städtische Raum „eingenommen“ werden. Die Frage der Aussöhnung zwischen den Nationalitäten spielte im Fazit dagegen keine Rolle. Der von Bezetzky erhoffte „Völkerbund im Kleinen“ fand keine Erwähnung.

4.1.3 Die kroatische Perspektive auf den Eucharistischen Kongress in Osijek

Die kirchennahen kroatischen Zeitungen *Glasnik* und *Katolički list* kündigten den Kongress in zahlreichen Artikeln an und unterschieden sich darin wenig von der CVZ. Zunächst informierte der Bischof selbst in einem Leitartikel vom 31. März 1924 über das anstehende Ereignis. Er verwies darin auf die „tausenden Gläubigen“¹⁶¹ während des EK in Zagreb und kündigte ein ähnliches Spektakel für Osijek an. Die Stadt sollte nicht nur religiös, sondern auch wirtschaftlich und kulturell durch die Veranstaltung profitieren. Akšamović betonte die Rolle der Stadt als „kulturelles und geografisches Zentrum“¹⁶² der Diözese, die sich durch den EK noch verstärken würde. Ähnlich wie in Bezetzky's Artikeln war die Erneuerung des religiösen und kulturellen Lebens der Katholiken eine essenzielle Botschaft des Bischofs. Zusätzlich sprach er von den „neuen

¹⁵⁷ Der offizielle Bericht des Organisationskomitees nennt 32 700 Teilnehmern an der großen Prozession. Vgl. SPILETAK, S. 101.

¹⁵⁸ Die Früchte des eucharistischen Kongresses, in: CVZ, Nr. 36 vom 04.09.1924.

¹⁵⁹ Ebenda.

¹⁶⁰ Ebenda.

¹⁶¹ Eucharistijski sastanak u Osijeku [Eucharistisches Treffen in Osijek], in: Glasnik, Nr. 6 vom 31.03.1924.

¹⁶² Ebenda.

Territorien der Baranja und Nordslavonien¹⁶³ seiner Kirchenprovinz und den 100 000 Angehörigen, die durch den Kongress in die neue Kirchenstruktur integriert werden sollten. Der Bischof hoffte auf eine verbesserte Sichtbarkeit seiner Gemeinde im urbanen Raum durch die „öffentlichen Gebete, Kirchenlieder und Gesänge“¹⁶⁴ während des Kongresses.

Am 15. Juni druckte der *Glasnik* noch den Aufruf des Organisationskomitees ab, der wörtlich dem Osijeker Flugblatt entsprach.¹⁶⁵ Weitere Ausgaben thematisierten die organisatorischen Details des Kongresses: Beantragung der Legitimationskarten, Unterkünfte, Reisebedingungen etc. Außerdem beinhalteten sie den Ablaufplan der Veranstaltungen. Die Zeitung verwies zudem auf Programmhefte und gedruckte Auskünfte, die das Organisationskomitee in „kroatischer, deutscher und ungarischer Sprache“¹⁶⁶ verteilte. So war dem kroatischen Publikum klar, dass Akšamović den EK als gemeinsame Feier aller katholischen Nationalitäten im Sinn hatte. Der Redakteur des *Glasnik* und Pfarrer Andrija Spiletak (der auch Herausgeber des kroatischen Erinnerungsbandes an den Kongress war) unterstrich in seinem Leitartikel zum Kongress die verbindende Kraft des Katholizismus in der Region: „Die Katholiken deutscher und ungarischer Nationalität wollten zusammen mit uns auf den Kongress gehen, um den Einen zu ehren, den Sohn des himmlischen Vaters und Erlöser der Welt, ohne Unterschied der Herkunft [roda] und des Stammes [piemena], des Blutes und der Sprache.“¹⁶⁷ Gleichzeitig warnte er vor den feindlichen Mächten der „Atheisten“¹⁶⁸, die im Hintergrund arbeiteten, um die katholische Kirche mithilfe der Moderne zu zersetzen. Die Kirche versammle jedoch die „Masse unseres kroatischen Volkes und die Tausenden Katholiken deutscher, ungarischer und ruthenischer Nationalität“¹⁶⁹, um ihre Feinde zu besiegen.

Während die kirchennahe Presse den Vorstellungen Akšamović' zur Einbindung aller Gläubigen folgte, schlugen die Redner während des Kongresses deutlich nationalere Töne an. So verband etwa der Osijeker Bürgermeister Vjekoslav Hengl den Katholizismus mit der (National-)Geschichte der Kroaten: „Groß ist die Freude des Kroaten über diese große katholische Manifestation, denn Kroaten sind diejenigen, die seit mehr als 1300 Jahren ihren Glauben unter dem Motto ‚Für Kreuz und goldene Freiheit‘ verteidigen.“¹⁷⁰ Ähnlich äußerte sich der Vertreter der kroatischen Bauern Tuna Knežević, der den Glauben ebenfalls eng mit der Liebe zur Heimat verknüpfte: „Wenn wir sagen Kroaten und Katholiken, dann ist es ein Zeichen des Glaubens und der Liebe gegenüber der kroatischen Heimat [domovina].“¹⁷¹ Er sprach von der Bedeutung des katholischen Jugendvereins Orao für die Erziehung zu Glauben und Patriotismus.

Pfarrer M. Maričić betonte dagegen die Aufgabe des Vereins, die Jugendlichen gegen die kirchenfeindlichen Ideen der Moderne und den „neuen Zeitgeist“¹⁷² abzu-

¹⁶³ Ebenda.

¹⁶⁴ Ebenda.

¹⁶⁵ Katolici! [Katholiken!], in: *Glasnik*, Nr. 11 vom 15.06.1924.

¹⁶⁶ Euharistijski sastanak u Osijeku [Eucharistisches Treffen in Osijek], in: *Glasnik*, Nr. 12 vom 30.06.1924.

¹⁶⁷ Euharistički sastanak u Osijeku [Eucharistisches Treffen in Osijek], in: *Glasnik*, Nr. 16 vom 31.08.1924.

¹⁶⁸ Ebenda.

¹⁶⁹ Ebenda.

¹⁷⁰ HENGL, S. 90.

¹⁷¹ KNEŽEVIĆ, Govor, S. 59.

¹⁷² MARIČIĆ, S. 64–68.

schirmen. Die Mitglieder des Orao sollten in einem einheitlichen katholischen Denken geschult werden und alle „Gedanken, Taten, Arbeiten“¹⁷³ im katholischen Geist verrichten. Er kritisierte die neuartigen Formen von Unterhaltung wie „Theater, Kinos, neue Literatur“ usw., die „unter der Bezeichnung Kunst die schlechtesten Dinge verbreiten, Hymnen auf Venus und Bacchus singen“¹⁷⁴. Obwohl das kroatisch-nationale Element im Gegensatz zu den „säkularen“ Rednern bei ihm etwas schwächer ausgeprägt war, hob auch Maričić den Bezug des Katholizismus zur kroatischen Vergangenheit hervor. Er verlangte von der Jugend, „den Traditionen ihrer Vorfahren getreu den kroatischen Katholizismus zu fühlen und zu verbreiten“¹⁷⁵.

Die kroatische Musikexpertin Julia M. Knežević aus Sombor lieferte einen besonderen Blick auf den Kongress, da sie die musikalische Gestaltung beschrieb. Sie betrachtete Gesang und Musik als ein Mittel der verschiedenen nationalen und regionalen Gruppen, ihre jeweiligen Besonderheiten hervorzuheben. Durch ihr Liedgut präsentierten Kroaten, Deutsche und Ungarn ihre Frömmigkeit und gleichzeitig ihre nationalen Eigenheiten. Knežević' Artikel ist zu entnehmen, dass das Organisationskomitee das Kulturprogramm für die Kroaten deutlich national gestaltete. Im Gegensatz zum politischen Zentrum Zagreb blieben im peripheren Slawonien viele Elemente des kroatischen Nationalismus unverständlich. Der Männerchor Kuhać war etwa nicht in der Lage, die „altslawischen“ Texte in Nikola Fallers „national-kroatischen“ Kompositionen zu verstehen, und interpretierte diese völlig falsch. Der von der Leitung des Kongresses geplante Bezug zur kroatischen Geschichte misslang, da das slawonische Publikum wenig mit dieser künstlich „historisierten“ Sprache in Fallers Komposition anfangen konnte.¹⁷⁶

Knežević' Bericht zeigte außerdem die Schwierigkeiten mit den modernisierten Kulturangeboten während des Kongresses. Viele Besucher waren mit den musikalischen Einlagen während der Gottesdienste nicht einverstanden. Besonders die Gläubigen vom Land störten sich an den profanen Musikstücken inmitten der heiligen Praktiken. Für einigen Unmut sorgte etwa die Aufführung von Širolas *Žrtva Abrahamova* in einer Kirche. Knežević berichtete von Bauern, die entsetzt waren, „Weltliche und Trompeter [trumbetaše] an den heiligsten Orten zu sehen“¹⁷⁷. Mit Hochkultur in Form von Orchestern konnten die ländlichen Katholiken laut dem Bericht wenig anfangen, da sie derartige „Trompeter“ sonst nur von „schwäbischen Hochzeiten [švapskim svatovima]“¹⁷⁸ kannten. Die Modernisierung der traditionellen kirchlichen Praktiken verlief also nicht ohne Konflikte. Traditionsbewusste Besucher nahmen das Konzert nicht als Erneuerung der Praktiken, sondern als Störung der Eucharistie wahr. Zahlreiche Teilnehmer vom Land hielten derartige künstlerische Darbietungen an sakralen Orten für unangebracht und sie verlangten die Verlegung unter freiem Himmel oder in einen Konzertsaal. Die „slawischen Motive“¹⁷⁹ der kroatisch-nationalen Musikstücke

¹⁷³ Ebenda.

¹⁷⁴ Ebenda.

¹⁷⁵ Ebenda.

¹⁷⁶ KNEŽEVIĆ, Muzikalna Smotra, S. 116–119.

¹⁷⁷ Ebenda.

¹⁷⁸ Ebenda.

¹⁷⁹ Ebenda.

gingen ohnehin weitgehend an den Besuchern (und selbst an den Musikern) vorbei, wie Knežević bedauernd feststellte. Dass die Kroaten abfällig von „Trompetern“ auf „schwäbischen Hochzeiten“ sprachen, machte zudem deutlich, dass sie Fremdheit stark mit den Deutschen assoziierten. Ausgerechnet das Konzert Širolas, der sich als Vertreter der kroatischen Nationalidee verstand, betrachteten die kroatischen Besucher als deutsche und daher fremde Blasmusik. Während der Komponist in Zagreb als Vertreter einer neuen nationalen Avantgarde galt, blieb seine Musik in der slawonischen Provinz weitgehend unverstanden. Auf die Musikexpertin Knežević machten dagegen die „geschliffenen Stimmen der Deutschen aus der Vojvodina“¹⁸⁰ großen Eindruck. Außerdem lobte sie den Chor aus Sarvaš. Die Ungarn waren dagegen nur sehr „schwach vertreten“¹⁸¹. Weder in der Anzahl noch musikalisch waren sie in der Lage, sich besonders hervorzuheben. Die Musik war somit ein wesentlicher Faktor für Präsenz und öffentliche Sichtbarkeit. Orchester und Chöre verlangten ein hohes Maß an selbstständiger Organisationsfähigkeit. Da die Deutschen der Region über eine bessere Vereinsstruktur verfügten, hatten sie den großen Vorteil, sich im öffentlichen Raum mithilfe der Musik inszenieren zu können. Hier zeigte sich deutlich, wie stark sich die lokale Vereinsstruktur auf die religiösen Praktiken auswirkte.

Die Ergebnisse des Kongresses für die Aushandlungsprozesse von Zugehörigkeit und Loyalität deutscher Katholiken waren ambivalent: Vertreter der deutschen Minderheit und der kroatischen Kirchenführung arbeiteten erstmals intensiv zusammen. Die Deutschen konnten die Bühne der großen Festveranstaltung für ihre eigenen Zwecke nutzen. Sie präsentierten ihre Predigten, ihre Symbole und Kultur. Besonders während der großen Prozession konnten die deutschen Gesangsgruppen einen großen Eindruck auf alle Besucher und Teilnehmer machen. Allerdings führte der Kongress ebenfalls zu einer größeren Spaltung unter den Gläubigen: Außerhalb der großen Prozession waren die Veranstaltungen nach nationalen Gruppen getrennt. Jede Gruppe hielt Predigten in der eigenen Sprache ab. Der kroatische Klerus betonte die nationalen Narrative: Obwohl in den Ankündigungen von einer gemeinsamen Feier aller Katholiken die Rede war, bot die kroatische Mehrheit kaum Möglichkeiten für übernationale Praktiken an. Reden, Predigten und das kulturelle Rahmenprogramm waren „national-kroatisch“ strukturiert. Die kroatische Berichterstattung machte jedoch deutlich, dass die nationalen Narrative kaum die gewünschten Effekte beim Publikum erreichten. Der Kongress lieferte damit sowohl die Möglichkeit für die Zusammenarbeit im Sinne einer umfassenden Konfessionalisierung als auch die Gefahr einer verstärkten Spaltung der Katholiken nach nationalen Gruppen.

¹⁸⁰ Ebenda.

¹⁸¹ Ebenda.

4.2 Die ost-obererschlesischen Katholikentage: Wiederherstellung des katholischen Milieus oder neue Segregation?

Die Entwicklung konfessioneller Massenaufmärsche verlief in beiden Untersuchungsregionen parallel. Für den obererschlesischen Administrator Hlond waren sie wie für seinen Amtskollegen in Slawonien ein grundlegender Baustein seiner neuen Administration. In der Anfangsphase der Kirchenprovinz dienten die sog. Katholikentage der Wiederherstellung des katholischen Milieus, der Etablierung der neuen Strukturen im Sinne der Konfessionalisierung und der Integration der Deutschen in die neuen Kirchenstrukturen. Insgesamt fanden drei Katholikentage im Untersuchungszeitraum in Ost-Oberschlesien statt: am 10. August 1922, vom 8. bis 10. August 1923 und vom 6. bis 8. August 1924. Nach der Abberufung Hlonds zum Primas von Polen am 24. Juni 1926 endete unter seinen Nachfolgern die Organisation konfessioneller Großveranstaltungen.

4.2.1 Die Idee der Katholikentage, ihre Entwicklung und Funktion

Katholikentage waren eine Besonderheit der Kirche im deutschsprachigen Raum. Mit wenigen Ausnahmen lagen die Austragungsorte solcher Großveranstaltungen in Deutschland, Österreich-Ungarn oder der Schweiz.¹⁸² Der erste Katholikentag¹⁸³ fand im Oktober 1848 in Mainz statt. Diese Feiern zeichneten sich durch die Mitarbeit von katholischen Laienvereinen aus, die für Organisation und Durchführung zuständig waren.¹⁸⁴ Damit fanden erstmals katholische Großveranstaltungen statt, die nicht unter der unmittelbaren Leitung von Priestern standen.¹⁸⁵

Die Ziele der Katholikentage waren die Verteidigung der kirchlichen Selbstbestimmung in den Bereichen Bildung, Familie und religiöse Praktiken. Nach der Auflösung des Kirchenstaats im Jahr 1870 setzten sich die Vereinigungen außerdem für die Freiheit des Papstes als „Gefangenen im Vatikan“ ein. Wichtigste Agenda war allerdings die Aufrechterhaltung der Arbeit der katholischen Kirche während des Kulturkampfes: Die Katholikentage richteten sich gegen die Beschränkung von Messen, Verhaftung von Priestern und verlangten die uneingeschränkte Gründung und Tätigkeit katholischer Vereine. Sie kritisierten die „liberal-protestantische“ Haltung der Reichsregierung und ihre als diskriminierend empfundene Politik gegenüber der katholischen Kirche.

¹⁸² Eine tabellarische Übersicht aller Katholikentage von 1848 bis 1998 bei HEHL/KRONENBERG, S. 235 ff.

¹⁸³ Zunächst noch als „Generalversammlung der Katholiken Deutschlands“ bezeichnet. Vgl. MORSEY, S. 187.

¹⁸⁴ Im Rahmen der Revolution von 1848 blühte das Vereinswesen im Deutschen Bund auf. Es entstanden in diesem Kontext zahlreiche römisch-katholische Vereine (Pius-, Bonifatiusverein etc.). Diese unterstanden nicht der unmittelbaren Aufsicht der Kirche, sahen sich aber ideologisch als ihre Verteidiger in allen Belangen. Dennoch gab es innerhalb der Kirchenführung bis in die 1870er Jahre große Vorbehalte und Kritik gegenüber solchen Vereinigungen, da sie nicht in die traditionelle Hierarchie eingebunden waren. Diese Einstellung änderte sich erst im Kontext des sog. Kulturkampfes – die Laien sollten ab da aktiv für den Schutz ihrer Kirche mobilisiert werden. Vgl. HÜRTEIN, Spiegel der Kirche, S. 62 ff.

¹⁸⁵ Zahlreiche Priester nahmen jedoch an den Veranstaltungen teil und unterstützten die Organisatoren. Der „niedere Klerus“ machte bis 1871 sogar mehr als die Hälfte der Teilnehmer aus. Später waren es noch bis zu 30 %. Bischöfe und andere Vertreter der Kirchenführung waren dagegen besonders in der Anfangsphase kaum beteiligt. Sie fürchteten damals die Erosion der traditionellen Kirchenordnung. Vgl. ebenda, S. 192.

Grundsätzliche Maßnahmen für eine Veränderung des politischen Systems lehnten sie allerdings ab. So lange die Interessen der Kirche gewahrt waren, forderte sie jeden Katholiken auf, die Regierung als legitime und gottgegebene Ordnung anzuerkennen. Zwar war die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Arbeiter ein Anliegen der katholischen Soziallehre, doch die Kritik gegenüber der Regierung blieb moderat. Verbesserungen im sozialen Bereich sollten durch eine christliche Umsetzung von Politik und Wirtschaft erfolgen. Die Kirche lehnte mehr politische Mitbestimmung der Arbeiter ab und verurteilte jede Form der Revolution.¹⁸⁶

Die Entstehung einer Massenkultur¹⁸⁷ hatte einen enormen Einfluss auf die Katholikentage. Die Teilnehmerzahlen wuchsen außerordentlich und die Versammlungen nahmen immer mehr Elemente moderner öffentlicher Festveranstaltungen an. Die Einbindung aller Vereine, die sich als „katholisch empfanden“¹⁸⁸, war ein wesentliches Element der Mobilisierung: Studentische Korporationen, Gesangvereine, freie Jugendgruppen usw. marschierten zusammen mit dem Klerus. Ebenso versuchte die Kirche die aufkommende Arbeiterschicht an den Katholikentagen zu beteiligen – sie wollte damit, in Konkurrenz zu den Sozialdemokraten, ihre eigene Fähigkeit präsentieren, große Massen von Menschen aus dem Umfeld der Fabriken zu mobilisieren.¹⁸⁹

Die politische Agenda der Katholikentage änderte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert. Aus den Demonstrationen für die Einigkeit des kirchlichen Milieus entwickelte sich schrittweise eine Demonstration politischer Loyalität gegenüber dem Kaiserreich. Mit dem Abklingen des Kulturkampfes am Ende des 19. Jahrhunderts dienten die Katholikentage dazu, die Gläubigen und den Staat zu versöhnen. So war es ab 1879 üblich, während der Veranstaltungen neben der Büste des Papstes eine des Kaisers aufzustellen. Ab 1887 riefen die Teilnehmer zum Abschluss eines Katholikentags nicht nur ein „dreifaches Hoch“ auf den Papst aus, sondern ebenfalls auf den Kaiser. Schließlich sandten die Organisatoren ab 1891 Huldigungsschreiben an Wilhelm II., auf die er ab 1904 mit eigenen Grußbotschaften antwortete.¹⁹⁰ Anstelle der protestantisch-konservativen Eliten wandelten sich die Sozialdemokraten von da an zum stärksten Feindbild in den Versammlungen. Die verwendete Sprache nahm zunehmend nationalistische Züge an. So sprachen viele Redner ab der Jahrhundertwende vom „Volkskulturkampf“, der nicht nur für die Kirche, sondern auch für das Vaterland geführt werden sollte.¹⁹¹ Ab dem späten 19. Jahrhundert überboten sich die Teilnehmer der Katholikentage sogar in ihren demonstrativen Huldigungen gegenüber dem Reich. Sie wollten damit die bestehende Skepsis an der Zuverlässigkeit der Katholiken ausräumen und lieferten damit

¹⁸⁶ Vgl. MORSEY, S. 194 ff.

¹⁸⁷ In den Sozialwissenschaften wird die Zeit zwischen 1880 und 1960 als „massenmediale Sattelzeit“ bezeichnet. Wichtigster Faktor ist dabei der Wandel von bürgerlicher Kultur hin zu einem Kulturbetrieb für alle sozialen Schichten im Zuge der Industrialisierung. Siehe Schlagwort Masse, in: URL <https://docupedia.de/zg/Masse> (23.03.2020).

¹⁸⁸ HÜRTEIN, Spiegel der Kirche, S. 65.

¹⁸⁹ So mobilisierte der Katholikentag in Düsseldorf im Jahr 1904 insgesamt 60 000 Arbeiter für einen großen Aufmarsch, eine Zahl, die sonst üblicherweise nur die Sozialdemokraten erreichten. Vgl. HÜRTEIN, Katholikentage, S. 79–82.

¹⁹⁰ Vgl. HÜRTEIN, Spiegel der Kirche, S. 65.

¹⁹¹ Vgl. MORSEY, S. 194.

sogar ein „Übersoll an staatsbürgerlicher Loyalität und Reichspatriotismus“¹⁹². In den fundamentalen Streitpunkten wie der Bildung kam es zwischen Staat und Kirche dennoch nie zu einer Einigung.¹⁹³ Der Erste Weltkrieg brachte schließlich eine dauerhafte Unterbrechung der Katholikentage im gesamten deutschsprachigen Raum. Erst ab 1921 fanden sie wieder regelmäßig in Deutschland statt.

Dem späteren Kattowitzer Bischof August Hlond erschien diese Form der Festveranstaltung in seiner Administratur auf vielerlei Weise nützlich. Er konnte sich auf eine bereits bewährte und bei den meisten Katholiken bekannte Form von Massenfeierlichkeit berufen. Er hoffte zudem, die Erinnerung an den starken Zusammenhalt des katholischen Milieus während des Kulturkampfes¹⁹⁴ zu wecken. Hlond wollte diese legitimistischen Aspekte der Katholikentage für sich nutzen: Deutsche und polnische Gläubige sollten gemeinsam und öffentlich sichtbar ihre Loyalität gegenüber der neuen Kirchenführung und dem neuen Staat demonstrieren. Sie waren somit ein wichtiger Bestandteil seiner Politik des (Wieder-)Aufbaus der Kirchenadministration.

4.2.2 Erster und zweiter Katholikentag (September 1922 und 1923): Grenzen der Mobilisierung

„Ich komme mit dem Ölzweig“¹⁹⁵, das kündigte Hlond im Leitartikel der ersten Ausgabe der Diözesenzeitung GN an. Er sprach davon, seine durch Weltkrieg und Abstimmungskampf von Chaos und gewalttätigen Zusammenstößen erschütterte Gemeinde zu versöhnen. Er versprach mit dem GN ein Medium für die Belange aller Katholiken zu schaffen, das „keine politische Position einnimmt“ und nicht die „Interessen irgendeines Teils der Gesellschaft ausdrückt“¹⁹⁶. Die Katholikentage plante er als große Demonstration des konfessionellen Zusammenhalts. Durch das gemeinsame Beten sollten die verfeindeten nationalen Lager Ost-Oberschlesiens zusammenfinden. In Anbetracht der von allen Seiten verursachten Gewalt während der Abstimmungskämpfe war dies eine enorme Aufgabe. In der Praxis fand sich Hlond in einem schwierigen Spannungsfeld zwischen der Eingliederung seines Amtsbereichs in die (gesamt)polnische Kirchenordnung und der Wiederherstellung des alten, übernationalen katholischen Milieus in Oberschlesien.

Der vom 8. bis 10. September in Königshütte durchgeführte zweite Katholikentag war eines der ersten Themen des GN als neues bischöfliches Leitmedium. Die erste Ausgabe erschien rechtzeitig zu Beginn der Großveranstaltung. Hlond erwartete dadurch die schnelle Popularisierung des katholischen Mediums. In seinem Hirtenbrief erläuterte der Administrator seine Erwartungen und Ziele: Zunächst erinnerte er an die Vorgängerveranstaltung, die ein Jahr zuvor in Kattowitz stattgefunden hatte. Dieser erste Katholikentag war wesentlich kleiner und nur auf einen Tag angesetzt. Der Bischof selbst nannte ihn eine „erste Revision der Stärke unserer Kirche“, die im Kontext

¹⁹² Ebenda, S. 195.

¹⁹³ Vgl. ebenda.

¹⁹⁴ Vgl. ANDREE, S. 151–169.

¹⁹⁵ Arcypasterska zachęta [Ansporn des Erzbischofs], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

¹⁹⁶ Ebenda.

der „Überanstrengungen“ der Jahre zuvor „imponierend“¹⁹⁷ ausfiel. Er betrachtete ihn als Generalprobe für die wesentlich größer angesetzte Veranstaltung in Königshütte im Jahr 1923. Zu Beginn des Hirtenbriefs hob Hlond den Kampf gegen die Moderne hervor, der die Katholikentage inhaltlich bestimmte. Für ihn war der Katholizismus „keine Weltanschauung“¹⁹⁸, wie sie die übrigen politische Gruppen vertraten, sondern eine universelle und nicht dem Wandel der Zeit ausgesetzte Wahrheit.¹⁹⁹ Die Militarisierung der Sprache und der Kampf gegen die Moderne verbanden inhaltlich die Katholikentage in Ost-Oberschlesien und den Eucharistischen Kongress in Osijek. Bischof Akšamović und Administrator Hlond nutzten beide Ideen und Sprache der von Pius XI. geförderten *Ecclesia Militans*.

Ein weiteres Ziel der Katholikentage war es, den Kontakt zwischen den ober-schlesischen Katholiken und der neuen Kirchenführung zu verbessern. Bischof und Gläubige sollten wieder eine sichtbare und untrennbare Einheit bilden. Das Motto der Veranstaltung war „Wiederaufbau Schlesiens nach den Grundsätzen des Glaubens unserer Väter“. Hlond betonte den historischen Zusammenhalt Schlesiens durch den Katholizismus, der sich besonders während des Kulturkampfs äußerte. Der zweite Katholikentag sollte den kirchenfeindlichen Ideologien und dem neuen Nationalismus trotzen, die sich um „die schlesische Seele“²⁰⁰ stritten. Zahlreiche neue Gruppen und Ideologien stellten seiner Ansicht nach eine Gefahr für die Einigkeit der Region dar: Sozialisten, Nationalisten²⁰¹ und besonders die als kirchenfeindlich betrachteten Massenmedien, hinter denen er jüdische Hintermänner vermutete.²⁰² In der Sprache und Argumentation ähnelten sich die Ansichten der Redaktionen des GN in Oberschlesien und der CVZ in Slawonien in dieser Frage. Beide betrachteten die Moderne als geschlossenes und kirchenfeindliches System.

Hlond lud seine Gemeinde dazu ein, den Katholikentag als „ein gewaltiges Volksparlament [Sejm Ludowy]“ zu betrachten, in dem das Volk „mit seinem Erzpriester und seiner Geistlichkeit über die schlesische Seele beraten wird“²⁰³. Laien und Klerus waren dazu aufgerufen, in großer Zahl auf „demokratische Weise“²⁰⁴ zusammenzukommen. Dies war aus der Perspektive des kirchlichen Denkens eine Neuerung. Der Administrator kündigte damit eine Neuaushandlung katholischer Ideen an, was in einem starken

¹⁹⁷ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

¹⁹⁸ Ebenda.

¹⁹⁹ Eine wichtige Kernidee des katholischen Antimodernismus des frühen 20. Jahrhunderts und Bestandteil des seit 1910 für alle Priester vorgeschriebenen „Antimodernisteneids“. Siehe NEUNER, S. 355–358.

²⁰⁰ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

²⁰¹ So rief die GN zwar ihre Leser auf, treue Staatsbürger des neuen Polens zu sein, warnte aber gleichzeitig vor einer „verfälschten Liebe zu Vaterland und Volk“, die sich gegen die Lehren der Kirche richtete. Chrystus Pan i miłość Ojczyzny [Christus der Herr und die Liebe zum Vaterland], in: GN, Nr. 3 vom 23.09.1923.

²⁰² In der Diözesenzeitung galt etwa das Kino als „jüdisch-berlinerische“ Erfindung: Kinematografy, in: GN, Nr. 4 vom 24.01.1925; liberale Zeitungen oder pornografische Schriften gingen ihrer Ansicht nach ebenfalls auf Juden zurück. Ciekawe rezolucje Sekcji Ligi Katolickiej [Interessante Resolutionen einer Abteilung der Katholischen Liga], in: GN, Nr. 39 vom 28.09.1924.

²⁰³ Ebenda.

²⁰⁴ Wörtlich sprach er von Aufgaben in einer sich schnell wandelnden Gesellschaft, die „selbst die überzeugtesten und ausdauerndsten Priester“ überforderten und für welche sie „die Hilfe der Laien benötigen“, ebenda.

Gegensatz zu den ewigen Werten stand, welche die Kirche für sich in Anspruch nahm. Tatsächlich stand eine wirkliche Mitbestimmung nie zur Debatte. Die Laien waren allerdings dazu aufgerufen, der Kirche öffentlich ihre Zustimmung zu demonstrieren. Die Kirche orientierte sich dabei an sozialistischen oder nationalistischen Gruppen, die den Kampf „um die Straße“ bereits erfolgreich führten.²⁰⁵

Die Idee, Laien über die Neuausrichtung der Kirche diskutieren zu lassen, fand sich ebenfalls während des Eucharistischen Kongresses in Osijek. Die dortigen katholischen Vereine verfassten Resolutionen im Sinne der Kirche, vermieden allerdings Begriffe wie „Parlament“ oder „Demokratie“.²⁰⁶ Langfristiges Ziel der Katholikentage war die Etablierung neuer Vereinigungen und Medien. Sie sollten nicht nur ein kurzfristiges Aufflammen des öffentlich sichtbaren Katholizismus verursachen, sondern der Zündfunke für eine umfangreiche „Popularisierung“²⁰⁷ katholischer Organisationen und Medien sein.²⁰⁸ Die Veranstaltung diente etwa als Werbeveranstaltung für die neu etablierte Katholische Liga in der Diözese. Während der Festlichkeiten warben die katholischen Vereine intensiv für die Mitgliedschaft von Gläubigen beiderlei Geschlechts. Diese Neumitglieder konnte die Kirchenführung schnell und effizient für weitere Großveranstaltungen mobilisieren. Hlond plante Gruppen wie die Marianische Kongregation auszubauen, um den „Kampf gegen Trunksucht und Unordnung“²⁰⁹ aufzunehmen. Die zahlreichen neuen Vereine hatten die Aufgabe, für eine bessere Disziplin während der religiösen Praktiken zu sorgen. Genau wie in Slawonien versuchte die Kirche auch in Ost-Oberschlesien, Schlägereien und Trinkgelage während katholischer Feierlichkeiten einzudämmen.²¹⁰ Ähnlich wie Akšamović empfand Hlond die moderne Jugendarbeit als essenziell für die Zukunft seiner Diözese. Der Nachwuchs musste möglichst früh in die Kirchenorganisationen eingebunden werden, um ihn vor den zahlreichen Feinden des Glaubens zu schützen. Für die katholische Presse waren die großen regionalen Festveranstaltungen eine gute Möglichkeit, ihre Popularität zu erhöhen. Hlond förderte den GN und ließ die Zeitung als „dauerhaftes Andenken“²¹¹ während des Kongresses verteilen. Ähnliche Ideen verfolgte Bezetky als Chefredakteur der CVZ in Slawonien: Für ihn waren die Eucharistischen Kongresse eine Chance, seine Zeitung populärer zu machen. Deshalb ließ er zu diesem Anlass Sonderausgaben drucken. Bischof Akšamović förderte allerdings den kroatischsprachigen *Glasnik*, der genauso in einer Sonderausgabe erschien.

²⁰⁵ Vgl. BURLEIGH, S. 520–525.

²⁰⁶ Vgl. Nach dem Eucharistischen Kongress, in: CVZ, Nr. 33 vom 14.08.1924.

²⁰⁷ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

²⁰⁸ Der Erfolg des GN war allerdings zu Beginn sehr bescheiden und das Blatt klagte bereits in den ersten Monaten über erhebliche Geldprobleme: „Leider ist der *Gość Niedzielny* sehr arm, gerade in Zeiten, in denen alles teurer wird“, Kochani i drodzy Czytelnicy [Liebe und geschätzte Leser], in: GN, Nr. 9 vom 04.11.1923.

²⁰⁹ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

²¹⁰ In seiner humoristischen Mundartkolumne kritisierte Gawlina als Kunstfigur „Stach Kropiciel“ etwa die vielen Betrunknen und das Chaos während der Feiern der heiligen Hedwig (Jadwiga): Gawęda Stacha Kropiciela [Die Geschichte von Stach Kropiciel], in: GN, Nr. 44 vom 02.11.1924.

²¹¹ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

Hlond gab allen Pfarreien in seiner Kirchenprovinz die Anweisung, für die Veranstaltung zu werben. Der Administrator ließ dazu alle Pfarrer nach der Messe Einladungsschreiben und Gebete zur Vorbereitung auf das Treffen verlesen. Ebenso veranlasste er, am Vortag alle Kirchenglocken gleichzeitig zu läuten. Er lud nicht nur die katholischen Vereine ein, sondern gleichermaßen „die Organisationen, die nicht unmittelbar kirchlich sind, sich aber auf dem Boden des Katholizismus verorten“²¹². Die enorme Erweiterung der teilnehmenden Gruppen mobilisierte ebenfalls polnische Nationalisten und Veteranen der Aufstände. Dies sorgte für Konfliktpotenzial zwischen polnischen und deutschen Gruppen. Dennoch kündigte Hlond an, die Hauptmesse des Katholikentags in beiden Sprachen zu halten – ein Symbol seiner Absicht, die deutschsprachigen Gläubigen einzubinden und damit das gesamte Milieu zu aktivieren. Gleichzeitig lud er offizielle Repräsentanten „des Staates, der Armee und aller Stände“²¹³ zur Festmesse ein. Sein Ziel war eine umfassende Demonstration der katholischen Einigkeit zwischen allen sozialen, nationalen und politischen Gruppen sowie der Kirche und dem neuen Staat. Als Patronin der Veranstaltung wählte der Apostolische Administrator die Mutter Gottes von Piekary.

Das Programm des zweiten Katholikentags war detailliert im GN abgedruckt und fand sich u. a. in der polnisch-national geprägten Zeitschrift *Katolik*²¹⁴ wieder. Die Veranstaltung bestand am ersten Tag aus einer Mischung aus Predigten, Vorträgen und Prozessionen. Vortragende waren Akademiker aus dem kirchlichen Umfeld, die zum Teil aus ganz Polen angereist waren. So hielt „Frau Prof. Dr. Koperska aus Białystok“ einen Vortrag über „Die Aufgaben der katholischen Frau in der aktuellen Zeit“²¹⁵. Ähnliche Präsentationen über das Verhältnis der Katholiken zu Gesellschaft und Staat bestimmten Vor- und Nachmittag des ersten Tages. Die Teilnehmer fanden sich zu den Vorträgen im großen Saal des Hotels Graf Reden²¹⁶ ein. Für die Deutschen sollte im Dom Polski (ehemals Deutsches Haus)²¹⁷ eine eigene Eröffnungsveranstaltung mit Vorträgen und anschließend eine eigene Messe in der Kirche des heiligen Josef stattfinden. Den Abschluss des ersten Tages bildeten eine große Parade der „Halleristen“²¹⁸ sowie ein „Fackelzug der Bergarbeiter“²¹⁹ um acht Uhr abends.

Der Sonntag begann mit einer großen Festmesse und einem anschließenden Festumzug durch die Stadt. Dort sollten sich die verschiedenen Vereine und Jugendgruppen mit ihren Fahnen und Standarten öffentlich repräsentieren. Der thematische und organisatorische Fokus des Tages lag auf der Jugendarbeit: Es gab Vorträge zu Themen wie

²¹² Ebenda.

²¹³ Ebenda.

²¹⁴ Ebenda, und II Zjazd katolików śląskich [Zweiter Schlesischer Katholikentag], in: *Katolik*, Nr. 108 vom 08.09.1923.

²¹⁵ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

²¹⁶ Polnisch: Hotel Hrabia Reden. Benannt nach Friedrich Wilhelm von Reden (1752–1815), Berghauptmann und späterer preußischer Minister. Großer Förderer des Bergbaus in der Region.

²¹⁷ Bis 1920 Deutsches Kulturhaus, während der Abstimmungskämpfe umbenannt. Vgl. JANOTA, S. 9 ff.

²¹⁸ Związek Hallerczyków, ein 1920 in Oberschlesien gegründeter Verein, bestehend aus polnischen Veteranen aus der französischen Armee im Ersten Weltkrieg, den polnischen Truppen aus den sog. Abstimmungskämpfen und den ober-schlesischen Rekruten aus dem Krieg gegen die Bolschewiki.

²¹⁹ Orędzie w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego [Verlautbarung in der Sache des zweiten Schlesischen Katholikentags], in: GN, Nr. 1 vom 09.09.1923.

„Die Ideale der katholischen Jugend“ oder „Über die Arbeit in den Jugendvereinen“²²⁰ usw. Die Mitglieder der Jugendorganisationen waren zudem stark in der Messe und der Festprozession vertreten. Der zweite Tag endete mit einer „Wieczornica“²²¹ für die katholische Jugend und einer Aufführung von Calderons *Der standhafte Prinz* für die übrigen Interessierten im städtischen Theater des benachbarten Kattowitz. Am letzten Tag trafen sich dann die einzelnen Gruppen und Vereine an verschiedenen Orten der Stadt, um über die Themen der vergangenen Tage zu beraten. Vertreten waren die Marianische Kongregation, weibliche und männliche Jugendgruppen, Wohlfahrts- und Abstinenzvereine sowie katholische Akademiker. Für die deutschen Vereine waren ähnliche Beratungen im Dom Polski vorgesehen. Geplant war, den Abend mit einer Festmesse in der Kirche der Heiligen Hedwig (Jadwiga) und einem gemeinsamen „Te Deum“²²² aller Besucher zu beenden.

Die sorgfältig geplante Veranstaltung wurde für Hlond in einer wichtigen Beziehung zu einem Fehlschlag: Sämtliche deutsch-katholischen Vereine boykottierten den zweiten Katholikentag. Die eigens für die Minderheit gestalteten Programmpunkte „mussten aufgrund des Mangels an Teilnehmern ausfallen“²²³ – weder die Eröffnungsveranstaltung noch die Festmesse oder die Beratung der Vereine konnten stattfinden. Während des großen Festumzugs am Sonntag „erschieden neben den mehr als 300 polnischen katholischen Standarten lediglich einige Standarten der deutschen Katholiken“²²⁴. Die von Hlond erhoffte große Manifestation eines gemeinsamen schlesischen Katholizismus gelang damit nicht. Nur einzelne Deutsche waren bei der großen Abschlussprozession zu sehen. Sie traten aber nicht geschlossen auf und spielten für die Demonstration katholischer Einheit keine große Rolle. Die Bemühungen des Bischofs, im Vorfeld des Katholikentags alle Gläubigen zu mobilisieren, liefen damit ins Leere. Der GN kommentierte dies mit großem Bedauern: „Die deutschen Katholiken wollten nicht an der Arbeit am Wiederaufbau der religiösen Gesellschaft teilnehmen“²²⁵, so ihr ernüchtertes Fazit: „Aus dem Blickwinkel des Katholizismus ist dies ein gewaltiger Verlust und eine traurige Entwicklung der Dinge.“²²⁶ Der Boykott lag damit als Schatten über der Veranstaltung. Es war Hlond misslungen, die Großveranstaltung zu einer Demonstration der neuen (gesamt)katholischen Einigkeit und der Konfessionalisierung zu machen. Dennoch hoffte der GN auf ein künftiges Umdenken der deutschen Vereine: „Aber wir verlieren nicht die Hoffnung, dass die Vernunft und der Ausgleich unter den deutschen Katholiken siegen werden.“²²⁷ Die Redaktion machte die Vereine als Organisatoren des Boykotts aus und kritisierte sie heftig. Sie sprach von „zahlreichen Stimmen der deutschen Katholiken, von denen wir wissen, dass sie mit dieser fatalen Direktive ihrer Vorstände nicht einverstanden sind und diese verurteilen“²²⁸. Für die

²²⁰ II Zjazd katolików śląskich [Zweiter Schlesischer Katholikentag], in: *Katolik*, Nr. 108 vom 08.09.1923.

²²¹ Ebenda, eine in Kulturhäusern durchgeführte, mit Tanz und Musik verbundene Abendveranstaltung.

²²² Ebenda.

²²³ Po zjeździe katolickim [Nach dem Katholikentag], in: *GN*, Nr. 2 vom 16.09.1923.

²²⁴ Ebenda.

²²⁵ Ebenda.

²²⁶ Ebenda.

²²⁷ Ebenda.

²²⁸ Ebenda.

Redakteure waren die deutschen Vereinsvorstände der eigentliche „Spaltpilz“ für den gemeinsamen Katholizismus Ost-Oberschlesiens.

Die Beschreibung der Feierlichkeiten fiel in der deutsch-bürgerlichen KaZe kurz, nüchtern und ohne größeren Kommentar aus. Das Fehlen der Vereine der Minderheit fand keine Erwähnung. Zum Boykott und dessen Ursachen sollte sich die KaZe erst im Jahr darauf ausführlich äußern. Das Blatt fasste kurz das Programm zusammen, nannte dabei einige Redner und wichtige Programmpunkte ohne große Details. Sie erwähnte die große Prozession und gab die Teilnehmerzahl der großen Festmesse am Sonntagmorgen mit 100 000²²⁹ an. Die national-polnische Zeitung *Katolik* betrachtete die Festveranstaltung dagegen als großen Erfolg und kritisierte die Haltung der deutschen Vereine. Für sie war der zweite Katholikentag ohnehin keine Manifestation der regionalen oder konfessionellen Einigkeit, sondern eine der Zugehörigkeit zum neuen polnischen Staat. In ihrer Beschreibung konzentrierte sich die Zeitung auf die Auftritte von Rednern und Klerikern aus ganz Polen. Den Boykott durch die deutschen Vereine kommentierte der *Katolik* nur nebenbei: „Es ist hervorzuheben, dass trotz des Boykotts des zweiten Katholikentags durch die Deutschen, welche überhaupt nicht an der Zusammenkunft teilnahmen, der zweite Tag der Zusammenkunft sehr imponierend war.“²³⁰

Während der GN zumindest noch einige Deutsche bei der Festveranstaltung ausmachte, nahm der *Katolik* überhaupt keine Teilnehmer aus diesem Lager wahr. Bei der zweistündigen²³¹ großen Prozession am Sonntag „wurden 1000 Standarten und 150 Orchester gezählt“²³², verkündete er stattdessen stolz und sah im Boykott keinen großen Verlust. Die nationalen Aspekte der Festveranstaltung zeigten sich in den Festreden. Der Posener Bischof Stanisław Kostka Łukomski (1874–1948) betrachtete den Katholizismus als wichtigste Verbindung zum neu entstandenen polnischen Staat: „[E]s ist zu sehen, dass das schlesische Volk seinen Glauben bewahrt hat, es gibt die Überzeugung, dass Oberschlesien immer eine der Perlen in der Krone der polnischen Heimat sein wird.“²³³ Zahlreiche Redner legten Wert auf die patriotischen Aspekte der Veranstaltung: „[D]ie katholische Kirche war in den allerschwersten Zeiten ein Fundament der polnischen Nation, besonders was Schlesien betrifft“²³⁴, so äußerte sich etwa Prälat Dąbek, der Organisationschef des Treffens (Marszałek Zjazdu) war. Der überwiegende Teil aller Kleriker und auch die säkularen Redner gingen auf die nationale Bedeutung des Katholikentags ein. Die Rede Hlonds, die an „meine geliebten Schlesier“²³⁵ gerichtet war, hob als eine der wenigen die Eigenheiten der Region hervor. Der Administrator erinnerte an die gemeinsam durchlebte Geschichte während des Kulturkampfes. Dieser regionale Bezug fehlte in Slawonien vollständig. Auf den Vorträgen während des Osijeker Eucharistischen Kongresses sprachen die Redner ausnahmslos von der Verknüp-

²²⁹ Zweiter Schlesischer Katholikentag, in: KaZe, Nr. 205 vom 11.09.1923.

²³⁰ II Zjazd katolików śląskich [Zweiter Schlesischer Katholikentag], in: *Katolik*, Nr. 109 vom 11.09.1923.

²³¹ Laut der KaZe dauerte sie „1½ Stunden“, Zweiter Schlesischer Katholikentag, in: KaZe, Nr. 205 vom 11.09.1923.

²³² II Zjazd katolików śląskich [Zweiter Schlesischer Katholikentag], in: *Katolik*, Nr. 109 vom 11.09.1923.

²³³ Chorzów w katowickim [Königshütte in der Kattowitzer Region], in: *Katolik*, Nr. 110 vom 13.09.1923.

²³⁴ Ebenda.

²³⁵ Ebenda.

fung des Katholizismus mit der kroatischen Nationalgeschichte. Die Deutschen bezogen sich dagegen auf ihre Geschichte als Kolonisten nach dem Sieg der Habsburger über die Osmanen. Eine regionale slawonische Identität kam dort nicht zum Ausdruck.

Während der bischöfliche GN in seinen Artikeln im Einklang mit dem Administrator die regionalen Aspekte des Katholikentags betonte, sprach der *Katolik* über die Festigung der Region im neuen Nationalstaat. Die Zeitung band die Geschichte der Region in ein nationales Narrativ ein und unterstrich ihre Verbindung zum mittelalterlichen polnischen Königreich.²³⁶ 1918 betrachtete der *Katolik* als Jahr der Wiedergeburt: „Unser Polen ist durch ein Wunder wiederauferstanden und wird von den Taten unserer Söhne am Leben gehalten.“²³⁷ Für die Redaktion war die große sonntägliche Festprozession die Manifestation eines polnisch-patriotischen Katholizismus: „Die Hauptstraßen waren mit den Nationalfahnen und den Kirchenfahnen geschmückt.“²³⁸ Sie hob besonders die Teilnahme „unserer Brüder aus dem Oppelner Schlesien“²³⁹ hervor und erwähnte die Anwesenheit polnischer Abgeordneter, hoher Beamter und politischer Aktivisten. Prominentester Besucher war Wojciech Korfanty, der während der Abstimmungskämpfe den Anschluss des gesamten oberschlesischen Gebiets an Polen gefordert hatte. Insgesamt sprach der *Katolik* von „200 000 Teilnehmern“²⁴⁰ und damit von doppelt so vielen wie die *KaZe*. Diesen nationalen Ton in der Berichterstattung ergänzte der *Katolik* mit einem stark antideutschen Artikel. Dieser hatte zwar keinen unmittelbaren Bezug zum Katholikentag, thematisierte aber die Situation am Austragungsort²⁴¹ unter dem Titel „Klage über die ungerechte Behandlung“²⁴². Die Zeitung kritisierte die angeblich mangelhafte Loyalität der Deutschen. Diese würden sich auf Kosten polnischer Patrioten oder ehemaliger Widerstandskämpfer bereichern und sogar hohe Posten in der Verwaltung einnehmen: „Es ist dabei ein Fakt, dass diejenigen, die früher Feinde Polens waren, es auch heute noch sind.“²⁴³ Die Deutschen und ihre Organisationen würden sich oberflächlich als loyal präsentieren, insgeheim aber gegen den polnischen Staat arbeiten. Der *Katolik* warf ihnen vor, die Region auszuplündern und das Geld heimlich nach Deutschland zu schaffen: „Für die verdienten Polen bleibt nichts übrig. Möge ein Wandel eintreten, schließlich ist Schlesien für die Polen da und nicht für die Deutschen.“²⁴⁴

Als Mittel zum Kampf gegen diese empfundene Ungerechtigkeit empfahl der Artikel das Abonnement „patriotischer Medien“, wie den *Katolik* selbst oder den *Górno*

²³⁶ Der *Katolik* erwähnte etwa den mittelalterlichen König Bolesław Chrobry (Boleslaus den Tapferen) aus der Dynastie der Piasten, unter dessen Herrschaft die Region Teil des polnischen Königreichs wurde. Er sprach dabei stets von Schlesien als „Erde der Piasten“, II Zjazd katolików śląskich, in: *Katolik*, Nr. 109 vom 11.09.1923.

²³⁷ II Zjazd katolików śląskich, in: *Katolik*, Nr. 110 vom 13.09.1923.

²³⁸ II Zjazd katolików śląskich, in: *Katolik*, Nr. 109 vom 11.09.1923.

²³⁹ Ebenda.

²⁴⁰ Ebenda.

²⁴¹ Der *Katolik* nutzte die Bezeichnung Chorzów, während der GN den damals üblichen Ortsnamen Królewska Huta verwendete, eine direkte Übersetzung des deutschen Königshütte. Die stärker polonisierte Bezeichnung der Stadt, Chorzów, wurde erst ab 1934 allgemein üblich.

²⁴² Skarga na niesprawiedliwe traktowanie [Klage über die ungerechte Behandlung], in: *Katolik*, Nr. 109 vom 11.09.1923.

²⁴³ Ebenda.

²⁴⁴ Ebenda.

Śląsak (Oberschlesier). Damit sollte sich der Zusammenhalt der „wahren Polen“²⁴⁵ untereinander festigen. Der Text demonstrierte das Ausmaß der gegenseitigen Vorwürfe und Konflikte, die zwei Jahre nach dem Ende der Abstimmungskämpfe noch immer den Diskurs zwischen Deutschen und Polen in Ost-Oberschlesien prägten. Der zweite Katholikentag konnte den Katholizismus als verbindende Klammer somit nicht herstellen. Hlonds Verweis auf die gemeinsame Leidensgeschichte während des Kulturkampfes blieb ungehört. Der Kontrast zum slawonischen Eucharistischen Kongress war eindeutig: Die deutschen Vereine setzten einen Boykott durch, dem die meisten Mitglieder folgten. Eine Kooperation zwischen Administrator Hlond und den Funktionären der Vereine oder Medien aus dem deutschen Lager fand nicht statt. Die Minderheitenvereine in Ost-Oberschlesien waren in der Lage, die Kirchenführung politisch unter Druck zu setzen: Sie besaßen eine ausgedehnte Struktur und großzügige Unterstützung aus dem benachbarten Mutterland.

Während die Mobilisierung der Deutschen scheiterte, gelang der Aufruf zur Neuformierung katholischer Vereine: „Vergesst nicht, wie wir gemeinsam die Augenblicke des Nachdenkens und des katholischen Enthusiasmus empfunden haben“²⁴⁶, so der Aufruf Hlonds am Ende des zweiten Katholikentags. Der während der Massenveranstaltung erlebte Enthusiasmus diente in den Augen des Administrators der stärkeren Vernetzung der Gläubigen mit der Kirche. Hlond erreichte mit über 100 000 Teilnehmern das Ziel einer umfangreichen Mobilisierung. Einen besonderen Wert legte er auf den Ausbau der Jugendarbeit. Der Samstag war sogar gänzlich der Präsentation von katholischen Jugendgruppen gewidmet, die aus der ganzen Region angereist waren.²⁴⁷ „Beim Katholikentag soll unser Bund der Jugend eine herausragende Rolle spielen; weil so wie die Jugend, so ist die Zukunft unserer Kirche und unserer Heimat“²⁴⁸, lautete seine Handlungsanweisung. Er forderte die Jugendlichen auf, „möglichst alle Mittel [zu] nutzen, sodass so viele wie möglich“²⁴⁹ zu weiteren Veranstaltungen erschienen.

Die Aufmärsche der Jugend während der Großveranstaltung ließen sich unter den Leitbegriffen Disziplinierung und Mobilisierung zusammenfassen. „Die Pflicht ruft!“²⁵⁰, war der Aufruf an die Jugendlichen aus dem gesamten Oberschlesien und dem Teschener Gebiet zur Teilnahme an der dreitägigen Versammlung. Ziel war eine deutlich sichtbare öffentliche Manifestation, die auch Jugendliche beeindrucken sollte, die „noch außerhalb unserer Organisationen“²⁵¹ standen. Während der großen Parade am Sonntag waren alle Vereinigungen dazu aufgerufen, „nach Möglichkeit eine Musikkapelle und eine Standarte mitzubringen, auf jeden Fall aber eine Tafel mit der Aufschrift ‚polnisch-katholische Vereinigung aus ...‘“²⁵². Jeder Zuschauer der Festprozession erlebte damit die Reichweite kirchlicher Organisationsfähigkeit und ihre Prä-

²⁴⁵ Ebenda.

²⁴⁶ II Zjazd katolików śląskich [Zweiter Schlesischer Katholikentag], in: *Katolik*, Nr. 110 vom 13.09.1923.

²⁴⁷ Eine ausführliche Liste aller Ortschaften in: *Odezwa do wszystkich stowarzyszeń młodzieży polsko-katolickiej* [Antwort an alle polnisch-katholischen Jugendverbände], in: *GN*, Nr. 1 vom 09.09.1923.

²⁴⁸ Ebenda.

²⁴⁹ Ebenda.

²⁵⁰ Ebenda.

²⁵¹ Ebenda.

²⁵² Ebenda.

senz im öffentlichen Raum. Zudem entsandte jede Vereinigung „2–3 Delegierte“²⁵³ zu den Gesprächen und Beratungen über die Arbeit der Jugendvereine. Die Jugendlichen waren damit zur aktiven Mitarbeit aufgerufen, die weit über die traditionellen, passiven Formen der Teilnahme an Gottesdiensten hinausging. Zusätzlich fand eine besondere Messe für die Jugend statt. Für die Einhaltung der Ordnung sorgten „Kameraden mit weißen Armbinden“²⁵⁴. Der Aufmarsch erinnerte an eine Militärparade: Die Jugendlichen waren dazu aufgefordert, ihre Fahnen bereitzuhalten, stets an der „Spitze zu marschieren“²⁵⁵ und während der Reden und Predigten gut sichtbar zu sein.

Die Jugendgruppen dienten damit nicht nur der Mobilisierung des katholischen Nachwuchses, sondern waren ein Symbol für den Neubeginn in der Apostolischen Administratur. „Der Eifer der Jugend kennt keine Hindernisse“²⁵⁶, hieß es im Aufruf an die Jugendvereinigungen. Der Bischof versprach den Jugendlichen ein unvergessliches Erlebnis und ein neues Gemeinschaftsgefühl: „Sicher vergisst keiner von euch sein Leben lang diese Augenblicke.“²⁵⁷ Gleichzeitig erhoffte er das Übergreifen des jugendlichen Enthusiasmus auf die übrigen Teilnehmer. Aus diesem Grund waren Kinder und Jugendliche bei allen Veranstaltungen an vorderster Stelle positioniert. Die Kirche reagierte damit auch auf die beeindruckende Mobilisierungsfähigkeit der Sozialisten, die besonders Jugendliche während ihrer Aufmärsche nutzten, um sich selbst als Bewegung des Neuen in Szene zu setzen.²⁵⁸

Während der GN über die Absage der deutschen Vereine enttäuscht war, betrachtete das Blatt den übrigen Ablauf der Veranstaltung als großen Erfolg. Die Teilnahme aller Gesellschaftsschichten und politischen Parteien konnte den Boykott der Deutschen kompensieren:

„Beim feierlichen Festzug zogen vor dem Bischof Arbeiter und Arbeitgeber, Beamte, Intellektuelle und die einfachen Leute, Anhänger aller politischen Richtungen (mit Ausnahme der Sozialisten versteht sich) in Schlesien, der Christdemokraten, der Nationalen Arbeiterpartei^[259] und der Endecja^[260], Christlicher Gewerkschaften [...] vorbei.“²⁶¹

Damit gelang aus der Perspektive des GN die öffentliche Vereinigung vieler gesellschaftlicher und politischer Gruppen unter dem Dach eines nationalen Katholizismus.

²⁵³ Ebenda.

²⁵⁴ Ebenda.

²⁵⁵ Ebenda.

²⁵⁶ Ebenda.

²⁵⁷ Ebenda.

²⁵⁸ WHITNEY, S. 95.

²⁵⁹ Sowohl Christdemokraten als auch die Nationale Arbeiterpartei beriefen sich zwar auf den Katholizismus, verfolgten aber teilweise eine stark nationalistisch gefärbte Politik. Oft kam es deshalb zu Konflikten mit der Kirchenführung, während sich gerade in ländlichen Gebieten viele Dorfpriester derartigen Parteien anschlossen. Diese Parteien verfolgten zudem eine antisemitische und gegen ethnische Minderheiten gerichtete Politik. Vgl. PEASE, S. 10.

²⁶⁰ Nationaldemokraten, eine von Roman Dmowski geführte stark nationalistische Partei, die einen ethnisch einheitlichen polnischen Staat forderte und eine antisemitische Programmatik hatte. Die Endecja nutzte die polnische Volksfrömmigkeit propagandistisch aus, sah aber den Einfluss des Vatikans und der Kirchenführung kritisch. Dies führte regelmäßig zu heftigen Konflikten mit den polnischen Bischöfen. Vgl. PORTER, S. 233.

²⁶¹ Po zjeździe katolickim [Nach dem Katholikentag], in: GN, Nr. 2 vom 16.09.1923.

Jedoch erhielten die deutschen Vereine durch die Teilnahme polnisch-nationalistischer Parteien wie der Nationaldemokraten (ND) ein gutes Argument, der Veranstaltung fernzubleiben. Die Nationaldemokraten forderten, die Rechte der Minderheiten und besonders der Deutschen drastisch einzuschränken.

Erfolgreich verlief dagegen der „Kampf“ um den öffentlichen Raum. Die katholischen Gläubigen transformierten während des Kongresses die gesamte Stadt durch ihre Zeichen und Symbole. Die große sonntägliche Parade dauerte zwei Stunden und der GN schilderte sie als eindrucksvolle öffentliche Manifestation des Katholizismus. Der gesamte urbane Raum verwandelte sich in eine Bühne für die Repräsentation der katholischen Kirche. So etwa „auf dem gewaltigen Platz vor der Kirche des Heiligen Josef, wo Zehntausende aufmerksam der Predigt zuhörten und aus der Menge ein Wald aus Fahnen und Standarten wuchs“²⁶². Die anschließende Festprozession zog dann durch die Hauptstraße von Königshütte, vorbei am Rathaus, wo sich die Kirchenführung (Administrator Hlond und seine Amtskollegen aus Posen und Krakau) sowie wichtige Vertreter der „weltlichen Macht“ befanden. Sie beobachteten die Prozession von einer Tribüne aus: „Die Gäste aus den anderen Diözesen meinten sogar, dass noch niemand eine ähnliche katholische Manifestation in Polen gesehen hat. [...] Man zählte mehr als 300 Standarten und 40 Orchester, welche die fröhliche Parade musikalisch begleiteten.“²⁶³ Sogar die protestantisch geprägte deutsche KaZe sprach wohlwollend vom Katholikentag als einem „erhebenden Ausdruck der Treue gegenüber der katholischen Kirche“. Ihrem Bericht nach „brachten Sonderzüge Tausende von Festteilnehmern nach Königshütte“ und „aus allen Teilen Ost-Oberschlesiens eilten Gläubige herbei“²⁶⁴. Die KaZe hob die Anziehungskraft der Festlichkeiten hervor und zeigte Anerkennung für die Organisationsfähigkeiten der Veranstalter. Indirekt kritisierte sie allerdings einige Programmpunkte, wie den abendlichen „Zapfenstreich“ der „Haller-Insurgenten und anderer militärischer Vereine“²⁶⁵. Damit ließ die KaZe durchblicken, dass sie diese Festprozession im Gegensatz zu den anderen Bestandteilen des Katholikentags nicht als angemessen akzeptierte. Eine Parade von „Insurgenten“, die nur wenige Jahre zuvor in die gewalttätigen Abstimmungskämpfe mit deutschen Verbänden verwickelt waren, konnte kaum als Geste des „guten Willens“ gegenüber der Minderheit interpretiert werden.

Hlonds Idee des schlesischen Katholizismus als integrativer Klammer für die gespaltene Region und ihrer sichtbaren Repräsentation während der Großveranstaltung ging nur zum Teil auf. Zwar konnte er eine hohe Zahl von Teilnehmern erreichen und es gelang ihm während der dreitägigen Feier eine überwältigende Dominanz im urbanen Raum von Königshütte. Selbst die ansonsten kirchenkritischen Medien (allen voran die deutsche KaZe) lobten die Durchführung und zollten dem Bischof ihre Anerkennung. Genauso erfolgreich verlief die Mobilisierung der Jugend und der erwachsenen Laien zum Beitritt in die kirchennahen Vereine. Im Anschluss an den Katholikentag vergrößerten sich die Vereine erheblich und gründeten in der gesamten Region Ableger.²⁶⁶

²⁶² Ebenda.

²⁶³ Ebenda.

²⁶⁴ Ebenda.

²⁶⁵ Ebenda.

²⁶⁶ Vgl. DZIWOŃKI, S. 271–292.

Die Öffnung der Festprozession für alle Gruppierungen, die „sich der katholischen Kirche verbunden fühlten“, ermöglichte die Teilnahme polnisch-nationalistischer Parteien. Somit gelang es Hlond nicht, während der Veranstaltung den supranationalen Katholizismus hervorzuheben. Die nationale Deutung katholischer Symbole bestimmte den zweiten Katholikentag: Der Aufmarsch der Halleristen, Nationaldemokraten und anderer Gruppen schreckte die Deutschen ab, was diese jedoch erst im Vorfeld des dritten Katholikentags formulierten. Für ihre Vereine war dies der geeignete Vorwand zum totalen Boykott. Umgekehrt legten polnisch-nationale Zeitungen die Abwesenheit der deutschen Gemeindemitglieder als Beleg für deren mangelnde Loyalität aus. Insgesamt verschärfte sich der Ton zwischen den nationalen Gruppen infolge des zweiten Katholikentags. Im Unterschied zum Eucharistischen Kongress in Slawonien war das regionale Großereignis in Ost-Oberschlesien heftig umstritten. Die polnisch-nationalen Parteien und die Organisationen der ehemaligen Aufständischen nahmen an den religiösen Praktiken teil. Die Folgen der gewalttätigen Abstimmungskämpfe konnten nicht behoben werden und ließen eine Zusammenarbeit zwischen Deutschen und Polen vorerst nicht zu.

4.2.3 Der dritte Katholikentag (September 1924): Manifest des gemeinsamen Katholizismus und Manifestation nationaler Unterschiede?

Der dritte Katholikentag fand vom 6. bis 8. September 1924 in Kattowitz statt, dem wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Zentrum der Region. Der größte Erfolg Hlonds war, dass er dieses Mal die deutschen Vereine zur Teilnahme bewegen konnte. Er schien dabei seine Vision von der verbindenden Klammer des Katholizismus in der Region auf den ersten Blick verwirklicht zu haben. Zumindest waren die heftigsten Spannungen vorerst ausgeräumt: „Bei Polen und Deutschen herrschte nur ein Denken, eine Idee: das katholische Denken der Einheit unter der Standarte Christi“²⁶⁷, so die freudige Nachricht des GN über die Teilnahme der deutschen Katholiken an der großen Festprozession. Der angehende Bischof nutzte den Anlass für die Abgrenzung seines Milieus nach außen. Er definierte die kirchenfeindliche Moderne als zentralen Gegner. Gleichzeitig machte er klar, dass der Katholizismus anpassungsfähig gegenüber den neuen Entwicklungen war und diese für sich nutzen konnte. Der urbane Raum im regionalen Zentrum Kattowitz war damit der ideale Austragungsort für den kirchlichen Kampf gegen (bzw. um) die Moderne.

Der dritte Katholikentag war von der Struktur und Organisation her dem vorjährigen sehr ähnlich: Den ersten Tag bestimmten Vorträge, am zweiten fand die große Festprozession statt und am letzten folgten Redebeiträge und Versammlungen der einzelnen Vereine (Katholische Frauen, Akademiker und Studenten, Bund der Abstinenzler etc.). Die deutschen Vereine hielten zeitgleich Parallelveranstaltungen ab.²⁶⁸ Damit war die Veranstaltung dem Eucharistischen Kongress in Osijek sehr ähnlich, der beinahe gleichzeitig stattfand. Bestimmende Themen waren in diesem Jahr erneut das

²⁶⁷ Katolicki Śląsk chce służyć tylko jednemu Panu [Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen], in: GN, Nr. 37 vom 14.09.1924. Dies war gleichzeitig das Motto des Katholikentags.

²⁶⁸ Vgl. III Śląski Zjazd Katolicki w Katowicach. Program [Dritter Katholikentag in Kattowitz. Programm], in: GN, Nr. 36 vom 07.09.1924.

Verhältnis der Katholiken zum neuen Staat und die Rolle der Gläubigen in der modernen Gesellschaft. Hinzu kam das Thema des Neubaus der Kathedrale in Kattowitz. Im Vorfeld der Veranstaltung startete der Administrator eine umfassende Werbekampagne, die er über den GN und den *Sonntagsboten*, die übrigen schlesischen Zeitungen und jeden seiner Priester von „der Kanzel aus“²⁶⁹ führen ließ.

Hlond war sich bewusst, dass dem Katholizismus wegen seiner antimodernen Rhetorik der Ruf der Rückständigkeit anhing. Er forderte deshalb die Anpassung der Kirche und ihrer Strukturen an den Fortschritt und besonders dessen technische Möglichkeiten: In Sprache und Inhalt ähnelten seine Texte den Artikeln der slawonischen CVZ im gleichen Zeitraum. Bezetskys Zeitung betonte genauso die Notwendigkeit einer zeitgemäßen Vermittlung katholischer Ideen. Der GN veröffentlichte im Vorfeld des dritten Katholikentags einen ausführlichen Artikel zu den Zielen der Versammlung. Im Sinne der *Ecclesia Militans* war die Veranstaltung als *quasi* militärische Offensive des Glaubens gedacht. Der Chefredakteur des GN und enge Mitarbeiter Hlonds, Józef Gawlina, verkündete:

„Der Katholikentag soll eine Demonstration werden. Nur eine Demonstration? Dann wäre es besser, keine Versammlungen zu veranstalten. Ich halte nichts von solchen unschuldigen Spaziergängen und katholischen Spielereien. Die schlesische Diözese sammelt ihre Kräfte, mobilisiert ihre Armee, veranstaltet Manöver, nach denen wir uns nicht verschlafen ins Bett legen und sagen: ‚Es wird schon irgendwie laufen‘, sondern uns für die Verteidigung und die Unterstützung des Glaubens bewaffnen.“²⁷⁰

Er beschwor den Kampf zwischen den Ansichten des Katholizismus und dem feindlichen „Liberalismus“, den man „seit 100 Jahren den Katholiken als Gift verabreichte“²⁷¹. Gawlinas Text bezog sich auf die Katholische Aktion und zitierte dabei den Schweizer Publizisten Robert Mäder.²⁷² Der Chefredakteur betonte, dass die Festprozession keine gewöhnliche Versammlung werden sollte, sondern Teil eines katholischen „Feldzugs“. Diese militarisierte Sprache verwendete parallel Robert Bezetky in den Leitartikeln der slawonischen CVZ. Beide Redakteure hatten zwar untereinander keinen Kontakt, nahmen aber gleichermaßen die Ideen der *Ecclesia Militans* auf, die einen verschärften Feldzug gegen die Feinde des Glaubens verlangte. Sie waren von Diskursen beeinflusst, die katholische Leitmedien wie Mäders *Schildwache* oder der römische *Osservatore Romano* vorgaben.²⁷³ Der Leitartikel des GN zur Eröffnung machte deutlich, gegen wen dieser Kampf gerichtet war – der Katholikentag war ein Gegenpol zu den als kirchenfeindlich verstandenen Massenveranstaltungen der Moderne. Die Redaktion nutzte hierfür ein besonders extremes Beispiel: „In Rom fand im Jahr 1880 eine

²⁶⁹ Z życia naszej Administracji Apostolskiej [Aus dem Leben unserer apostolischen Administratur], in: GN, Nr. 36 vom 07.09.1924.

²⁷⁰ III Śląski Zjazd Katolicki [Dritter Schlesischer Katholikentag], in: GN, Nr. 30 vom 27.07.1924.

²⁷¹ Ebenda.

²⁷² Schweizer Priester (1875–1945) und Herausgeber der Zeitschrift *Die Schildwache*, einem der wichtigsten Medien des katholischen „Antimodernismus“. Mäder propagierte eine extreme, dualistische Weltansicht, in der ein Kampf zwischen der Lehre der Kirche und einer feindlichen Moderne tobte. Vgl. METZGER, S. 57–70.

²⁷³ Vgl. ebenda.

große Manifestation der Freimaurer statt. Einer der Redner verherrlichte Luzifer und die verblendete Masse schrie: ‚Evviva Satana‘.²⁷⁴ Die Präsenz der katholischen Masse sollte gegen diese angebliche Verkündung des satanischen Reiches gerichtet sein und „dagegen das Königreich Christi verkündigen“²⁷⁵.

Der GN definierte die als feindlich gebrandmarkte Moderne folgendermaßen: „Über die neue Epoche singen die Poeten und die Soziologen. ‚Aufbau‘, das ist das neumodische Schlagwort. Und für diesen Aufbau tragen die Menschen Steine aus der ganzen Welt zusammen: aus dem okkulten Indien, dem jüdischen Zion und dem bolschewistischen Moskau.“²⁷⁶ Diesem internationalen und kirchenfeindlichen Aufbau sollte die Wiederherstellung des Katholizismus in Polen entgegenstehen, der durchaus mit ähnlichen Mitteln arbeitete: Massenaufmärsche, Massenmedien und neue Organisationsstrukturen. In Kattowitz selbst war damit konkret die Errichtung einer neuen Kathedrale verbunden. Die politischen und gesellschaftlichen Konkurrenten in diesem Bereich wurden als Bestandteil einer feindseligen internationalen Verschwörung markiert.

In der gleichen Ausgabe des GN beschrieb das Blatt den Nutzen der technischen Möglichkeiten und stellte den Katholizismus an die Spitze des eintretenden Fortschritts. Der Artikel präsentierte das Radio als neue technische Entwicklung und nutzte es als Metapher für aktuelle Aufgaben der Kirche und ihrer Strukturen: „Für uns Katholiken befindet sich der zentrale Radiosender bei Gott. Jeder von uns ist ein gleichwertiger Empfänger.“²⁷⁷ Auf der Erde befände sich die wichtigste Station wiederum beim Papst, da „der vatikanische Sender unmittelbar mit dem zentralen Sender des Herrgotts verbunden“²⁷⁸ ist. Da es zu dieser Zeit in Schlesien noch kaum „echte, technische, elektrische ‚Radio‘-Apparate“²⁷⁹ gab, sollte die Kommunikation zwischen dem Volk als „Empfänger“ und seiner Kirche als „Sender“ während der Katholikentage erfolgen. Dieses „römisch-katholische Radio“ sollte zudem verhindern, dass sich die Gläubigen „mit den anderen manipulierenden und verfälschenden Sendern der Freimaurer, Juden und Sekten verbinden“²⁸⁰. Der große katholische Aufmarsch hatte das Ziel, der feindlichen Moderne zuvorzukommen und diese mit den eigenen Mitteln zu schlagen.

Der gemeinsame Feind von außen war allerdings nicht der ausschlaggebende Grund für das Ende des Boykotts. Tatsächlich fand sich dieses Narrativ kaum in der Berichtserstattung von deutscher Seite. Die KaZe äußerte sich nun ausführlich zu den Vorgängen des vorherigen Jahres und begründete die Entscheidung zum Boykott. Die Vereine riefen ihre Mitglieder gegen eine Teilnahme auf, da sie sich „durch mancherlei Vorgänge vor den Kopf gestoßen“²⁸¹ fühlten. Als problematisch empfanden sie besonders die Marginalisierung ihrer Gruppe während der religiösen Praktiken. Sie betrachteten den Großteil der Feierlichkeiten als unausgewogen und zu stark auf die polnischen Organisationen fixiert. Doch die „Schwierigkeiten, die damals vorlagen, waren in diesem Jahr

²⁷⁴ Pro Christo!, in: GN, Nr. 36 vom 07.09.1924.

²⁷⁵ Ebenda.

²⁷⁶ Ebenda.

²⁷⁷ Radjo, ebenda.

²⁷⁸ Ebenda.

²⁷⁹ Ebenda.

²⁸⁰ Ebenda.

²⁸¹ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

überwunden²⁸², teilte die Zeitung mit. Der Administrator und die Organisatoren der Veranstaltung hätten versprochen, dass „der deutsche Volksteil bei dem Gottesdienst und bei der Tagung zu seinem Rechte kommen sollte“²⁸³. Für die KaZe konnte damit der Katholikentag zur Bühne für die Forderungen der Minderheit werden. Sie erhielt dadurch die Möglichkeit, ihre eigene „Stärke“²⁸⁴ in der Diözese zu demonstrieren. Die Bedingungen für die deutschen Vereine im oberschlesischen Kattowitz und im slawonischen Osijek waren während der großen Festveranstaltungen im Sommer 1924 ähnlich: Sie konnten Predigten, Messen und Kulturveranstaltungen in gleicher Sprache abhalten. Vertreter der Minderheit arbeiteten in beiden Regionen mit der kirchlichen und städtischen Administration bei der Organisation und Durchführung der Massenevents zusammen.

Der GN lobte die Teilnahme der Deutschen an der Feier überschwänglich, vor allem deren aktive Rolle während der Festprozession. Dabei berichtete die Zeitung durchaus von Ängsten während der Vorbereitungsphase. So sorgten sich die Organisatoren vor einem weiteren Boykott und Spannungen zwischen den nationalen Gruppen: „Das Organisationskomitee des Katholikentags hatte diesen Sonntag etwas gefürchtet, es fürchtete die ungelösten Spannungen, welche in beiden Lagern vorhanden sind. In den letzten Wochen herrschte eine gewisse Nervosität. Die Deutschen fürchteten die Polen, die Polen wiederum die Deutschen.“²⁸⁵ Bis zuletzt war das Verhältnis also angespannt und der Bischof hatte Angst vor einer weiteren Eskalation. Umso beruhigter klang der GN, als es während der Veranstaltung „nicht zum kleinsten Zusammenstoß zwischen den Nationalitäten kam“²⁸⁶. Als Höhepunkt der Veranstaltung galt die große sonntägliche theophanische Prozession. Der GN merkte dazu an, dass in dieser großen Manifestation des Glaubens die Unterschiede zwischen den Nationalitäten verschwanden. Die Masse sei demnach „in einem Glauben vereint, weder als Polen noch als Deutsche, sondern als Katholiken“²⁸⁷. Die große Prozession hatte laut dem GN 120 000 Teilnehmer, die entweder mitliefen oder an der Straße Spalier standen: „Es waren einige Tausend Sokół-Mitglieder, zahlreiche Vereinigungen und Kirchengruppen mit ihren Standarten und Musikgruppen zu sehen.“²⁸⁸ Der wichtigste Unterschied zum Vorjahr war, dass die Vereine der Minderheit nun in der vordersten Reihe der Prozession marschierten: „An der Spitze liefen die deutschen Vereine aus Kattowitz, ihnen folgten die polnischen Kattowitzer Vereine, danach die polnischen Akademiker, Nonnen und der Klerus.“²⁸⁹ Hlond war ihnen insoweit entgegengekommen, als ihre Vereine nun deutlich sichtbar mit eigenen Fahnen und Musik auftraten.

Die Beschreibung der Feier in der KaZe war zwar nüchtern, im Ton aber durchgehend positiv. Dies war bereits bei der Benennung von Zahlen und Fakten zu spüren: „Wir möchten die Zahl der deutschen Katholiken auf etwa 14–15 000 Teilnehmer

282 Ebenda.

283 Ebenda.

284 Ebenda.

285 *Katolicki Śląsk chce służyć tylko jednemu Panu* [Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen], in: GN, Nr. 37 vom 14.09.1924.

286 Ebenda.

287 Ebenda.

288 Ebenda.

289 Ebenda.

schätzen, die der polnischen Katholiken etwa auf das Doppelte^[290]. Die deutschen Vereine waren mit über 100 Fahnen erschienen.^{“291} Die KaZe merkte an, dass als Geste der katholischen Einheit und des guten Willens die deutschen Vereine während des Vorbeizugs der Polen ein Spalier bildeten. An der vordersten Spitze des Zuges standen die Bischöfe, die das Herz Jesu als Symbol des Katholikentags trugen: Administrator Hlond, der Posener Bischof und Primus von Polen Dalbor und der Erzbischof von Mogiljow und Metropolit von Russland von der Ropp.²⁹² Unmittelbar hinter ihnen folgten die deutschen Vereine. Die großen Festmessen im Anschluss an die Prozession und die Vorträge fanden dagegen wieder nach Nationalitäten getrennt statt.

Die KaZe berichtete von Unstimmigkeiten während des Kongresses, die allerdings eher einen absurd-komischen und keinen aggressiven Charakter hatten. Die Zeitung beschrieb ein „lustige[s] Intermezzo“²⁹³ zwischen Deutschen und Polen im Vorfeld der Festmessen: Die von Erzbischof von der Ropp abgehaltene polnische Messe in der Peter-Paul-Kirche war durch den enormen Andrang schnell überfüllt. Die etwa 15 000 deutschsprachigen Teilnehmer fanden sich dagegen auf dem „Platz zwischen dem Gemeindehaus und der Volksschule“²⁹⁴ unter freiem Himmel ein. Dort hielt ein Ordensbruder namens Pater Emmael die Predigt in deutscher Sprache ab. Als Polen zu dieser Predigt drängten, weil sie in der überfüllten Kirche keinen Platz fanden, versuchten „einige polnische Priester eifersüchtig“²⁹⁵, sie davon abzuhalten. Sie wollten damit verhindern, dass zusätzliche Gläubige „die Menge der deutschen Katholiken durch ihre Anwesenheit“²⁹⁶ verstärkten. Obwohl der Artikel die Episode in einem ironischen Ton schilderte, machte er die noch immer vorhandenen Widersprüche und Gegensätze in den Beziehungen zwischen den nationalen Gruppen sichtbar. Zum einen war es für die vielen bilingualen Oberschlesier offensichtlich keine große Hürde, die deutschsprachige Messe zu besuchen. Zum anderen tobte trotz der verordneten Eintracht noch immer ein Konflikt um den öffentlichen Raum. Obwohl Administrator Hlond die kirchenfeindliche Moderne und deren Agenten als gemeinsamen Feind definiert hatte, verliefen die Frontlinien noch immer entlang der nationalen Gruppen. Vereine und Priester beider Seiten drängten darauf, so viele Gläubige wie möglich für sich zu reklamieren. Dies spiegelte sich ebenfalls in den Zeitungsberichten, die häufig die Anwesenheit der eigenen Gruppe möglichst groß und die der Gegenseite eher klein darstellten. Die religiösen Praktiken dienten damit vor allem der Demonstration der eigenen Stärke im öffentlichen Raum: Die nationale Spaltung konnte jedoch trotz der gemeinsamen Praktiken nicht überwunden werden.

²⁹⁰ Gemeint ist vermutlich die Zahl der unmittelbaren Teilnehmer der Prozession. Die Zahl der Zuschauer, die am Rand Spalier standen, war wesentlich größer.

²⁹¹ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

²⁹² Eduard von der Ropp (1851–1939), Erzbischof von Mogiljow mit Sitz in St. Petersburg. Er entstammte einer deutsch-baltischen Familie, die sich polonisierte und zum Katholizismus übertrat. Er war u. a. Abgeordneter der ersten russischen Duma. Nach der russischen Revolution wurde er von den Bolschewiki verhaftet und 1919 nach Polen abgeschoben.

²⁹³ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

²⁹⁴ Ebenda.

²⁹⁵ Ebenda.

²⁹⁶ Ebenda.

Die von Pater Emmael gehaltene Festmesse schlug im Sinne des Administrators versöhnliche Töne an. Er rief dazu auf, dass „endlich unser gequältes Volk zum Frieden kommen möge und daß die Gegensätze beglichen werden möchten, die in den letzten Jahren unser Volk hier ständig zerrissen haben“²⁹⁷. Von ihm waren die üblichen Klagen über die schlechte Situation der Minderheit in der Region nicht zu hören. Ansonsten kam es zu keinen ernsthaften oder gewalttätigen Zusammenstößen zwischen den nationalen Gruppen. Als Fazit stellte die KaZe fest, dass die „kirchliche Feier von keiner Störung getrübt“²⁹⁸ war. An den Ansprachen und Vorträgen beim dritten Katholikentag nahmen zahlreiche Politiker und Aktivisten der Deutschen in Ost-Oberschlesien teil, allen voran der Freiherr von Reitzenstein, dessen Ansprache die KaZe als „Höhepunkt“²⁹⁹ der Veranstaltung betrachtete. Ein weiterer bedeutender Akteur war der Generalsekretär der deutschen Katholiken in Polen Heinrich Otto Olbrich, der ebenfalls Mitglied im Organisationskomitee war. Er eröffnete den deutschen Vortrags- und Redeteil der Veranstaltung. Olbrich betonte das „herrliche Gelingen des Katholikentages“ und seine Freude über „ungeheure Menge von deutschen Katholiken“³⁰⁰ während der Prozessionen und bei den Festpredigten. Darüber hinaus lobte er ausdrücklich die Bemühungen Hlonds und erörterte das Motto des Zusammentreffens („Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen“).

Hlond selbst hielt eine Ansprache vor den deutschen Teilnehmern. Er bedankte sich für die Anwesenheit der Gläubigen und der Vertreter ihrer Vereine. Die KaZe fasste seine Rede folgendermaßen zusammen: „Er atmete die Genugtuung darüber, daß ihm aus der Begrüßung der deutschen Katholiken so viel wahre Verehrung und Herzlichkeit entgegenströmte, und aus diesem Gefühl heraus waren auch seine Worte der Liebe zur Bevölkerung und tiefstes herzliches Verstehen der Not dieses Volkes.“³⁰¹ Zwar gab sich der Bischof große Mühe, den Deutschen in diesem Jahr möglichst weit entgegenzukommen, der letzte Abschnitt legt allerdings eine Überinterpretation seiner Worte durch die KaZe nahe. Es ist unwahrscheinlich, dass Hlond ihre Situation als eine der „Not“ betrachtete. Im Narrativ der angeblichen systematischen Einschränkung der Gottesdienste und deutscher Schulen blieb die KaZe ihrer skeptischen Richtung treu. Trotz der positiveren Berichterstattung während der Festlichkeiten behauptete die Zeitung weiterhin, dass die Abtrennung Ost-Oberschlesiens vom Rest der Region eine willkürliche und ungerechte Entscheidung gewesen sei. Sie betrachtete die Minderheit als Verliererin der Abstimmungskämpfe, die seitdem in einem Zustand der Benachteiligung leben würde.³⁰² In einer gewissen Weise spiegelte die KaZe damit die Perspektive polnisch-nationaler Medien wie des *Katolik*, für die wiederum die Polen noch immer unter den Folgen der Unterdrückung vor 1918 zu leiden hätten. Hlond versuchte dagegen die Verehrung des Herzens Jesu als gemeinsames Symbol beider Nationalitäten und der Konfessionalisierung zu etablieren. Er lobte die deutsche Frömmigkeit gegenüber dem Herzen und betonte, „daß gerade die deutschen Katholiken seiner Diözese ein

²⁹⁷ Ebenda.

²⁹⁸ Ebenda.

²⁹⁹ Ebenda.

³⁰⁰ Ebenda.

³⁰¹ Ebenda.

³⁰² Vgl. GRÖSCHEL, Tendenzpublizistik, S. 70–79.

leuchtendes Beispiel für die Erfüllung der katholischen Pflichten seien³⁰³. Die KaZe erwähnte dieses Lob, unterschlug aber die Absicht Hlonds, gemeinsame deutsch-polnische Praktiken zu stärken.

Die Themen der Vorträge während des dritten Tages waren auf beiden Seiten ähnlich. So ging es um die Position der Kirche in einer sich verändernden Gesellschaft, den Umgang mit den staatlichen Behörden und um die Überwindung sozialer Gegensätze. Bei der deutschen Versammlung sprach Graf von Donnersmarck³⁰⁴ darüber, sich „in Reihe und Glied mit den Volksgenossen jeder sozialen Stufe“ zu stellen und dabei „ohne Rücksicht auf soziale Stellung“³⁰⁵ gemeinsam den Lehren der Kirche zu folgen. Auf der polnischen Seite nahm Prälat Kapitza das Thema auf und hielt eine Rede, die sprachlich und inhaltlich an die oberschlesischen Bergarbeiter gerichtet war. Neben „sozialen Fragen“ ging er auf die Schulpolitik ein und ermahnte die Teilnehmer, ihre „Elternrechte“³⁰⁶ einzufordern. Sie sollten besonders im Religionsunterricht keine staatlich ausgebildeten Lehrer akzeptieren.

Als Vorsitzender der größten und einflussreichsten deutschen Vereinigung in Ost-Oberschlesien stattete von Reitzenstein der polnischen Versammlung einen Besuch ab und trug dort Grußworte vor. Die Polen bedankten sich mit „tosendem Applaus“³⁰⁷. Umgekehrt besuchten zahlreiche Vereinsfunktionäre und Vortragende der polnischen Seite die deutschen Sitzungen: „Beim Tisch der Vorsitzenden blieben viele Plätze leer. Weil viele Mitglieder des Präsidiums aufgebrochen sind, um ihre Verpflichtungen gegenüber den deutschen Gläubigen zu erfüllen.“³⁰⁸ Ebenso besuchten polnische Priester und die auswärtigen Bischöfe die Parallelveranstaltungen, um dort ihre Grußworte vorzutragen. Die KaZe berichtete mit Wohlwollen über diese Besuche und schrieb, dass die Worte der deutschen Delegationen bei den polnischen Veranstaltungen „mit großer Befriedigung und Beifall entgegengenommen wurden“³⁰⁹.

An einigen Punkten ließ sich erkennen, dass die wesentlichen Konfliktpunkte zwischen den Gruppen nicht ausgeräumt werden konnten. Sogar die Benennung der Sitzungsorte war umstritten. Während die polnischen Versammlungen im Saal des Kattowitzer Theaters stattfanden, trafen sich die deutschen Gruppen im ehemaligen Deutschen Haus. Die KaZe verwendet weiterhin diese Bezeichnung, während der GN ihn unter dem neuen Namen als „Saal der Aufständischen“³¹⁰ bezeichnete. Die polnischen Behörden ließen die Kulturhäuser während der Abstimmungskämpfe in ihrem Sinne umbenennen – eine deutliche Provokation gegenüber der Minderheit.³¹¹ Ein Kon-

³⁰³ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

³⁰⁴ Graf Edwin Henckel von Donnersmarck (1865–1929), Industrieller und während des Kaiserreichs Abgeordneter der Zentrumsparlei im preußischen Abgeordnetenhaus. Später Funktionär des Deutschen Volksbundes und ab 1925 dessen Leiter. Vgl. HITZE, S. 942.

³⁰⁵ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

³⁰⁶ Die Schulpolitik war eines der umstrittensten Themen zwischen den staatlichen Behörden und der Kirche sowie zwischen den nationalen Gruppen; *Katolicki Śląsk chce służyć tylko jednemu Panu* [Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen], in: GN, Nr. 37 vom 14.09.1924.

³⁰⁷ Ebenda.

³⁰⁸ Ebenda.

³⁰⁹ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

³¹⁰ *Katolicki Śląsk chce służyć tylko jednemu Panu* [Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen], in: GN, Nr. 37 vom 14.09.1924.

³¹¹ Vgl. JANOTA, S. 7–11.

sens fand sich auch in dieser Frage während des Katholikentags nicht. Beide hielten trotzig an ihrem Namen für den Veranstaltungsort fest. Trotz der gegenseitigen Besuche und Grußworte der Honoratioren, Priester und Vortragenden waren beide Seiten peinlich genau darauf bedacht, dass es zwischen den Teilnehmern der nationalen Gruppen selbst zu keiner Vermischung kam. Immerhin waren Zahl, Sichtbarkeit und die Präsentation eigener Symbole das Kapital im Konkurrenzkampf um den öffentlichen Raum. Die deutschen Vereine fürchteten ständig, in der Masse polnischer Fahnen und Standarten zu verschwinden und betonten daher umso eifriger die Größe ihrer Gruppe.

Bei der feierlichen Verabschiedung der Resolutionen zum Abschluss der Redebeiträge und des Treffens der Vereine traten neben dem Willen zum Kompromiss ungelöste Konfliktfelder in Erscheinung. Bei Themen wie „Unzucht“, z. B. durch nicht angemessene Kleidung von Frauen im öffentlichen Raum, oder „Alkoholmißbrauch“³¹² herrschte in beiden nationalen Lagern Einigkeit. Schwieriger waren die Fragen hinsichtlich der Schulpolitik und dem Verhältnis zum Staat. Beide Seiten sprachen zwar vom „Elternrecht“, waren sich jedoch in der Auslegung nicht einig: Bei dem Punkt, dass die Kirche und ihre Lehre im Schulunterricht präsent sein sollten, gab es zwar einen Konsens, doch die Sprachenfrage spaltete die beiden Gruppen. Von Reitzenstein bekräftigte bei seinem Abschlussvortrag noch einmal die Bedeutung des Deutschen und forderte den Unterricht in der Muttersprache, da dieser nicht nur der „Erhaltung ihres katholischen Glaubens“, sondern der „Erhaltung des Deutschtums“³¹³ dienen müsse. Beide Seiten führten einen erbitterten Kampf um die Unterrichtssprache, da polnische Aktivisten eine schnelle Anpassung an die Lehrpläne des gesamten Landes verlangten. Bei diesem Konflikt zeigte sich erneut die Hybridität der Region: Viele Eltern, die Kirche und Behörden als Polen definierten, schickten ihre Kinder auf deutsche Schulen, da diese einen besseren Ruf hatten.³¹⁴

Eine eindeutige Abfuhr erteilte von Reitzenstein der bischöflichen Vision eines geeinten katholischen Oberschlesiens, in dem die Religion vollständig die nationalen Unterschiede aufheben sollte. Zwar sah auch der Vorsitzende der deutschen Minderheit die Notwendigkeit für die Festigung der katholischen Gemeinschaft, doch gab es für ihn „ein festes Band [...], zu all den anderen Volksgenossen, die nicht im gleichen kirchlichen Bekenntnis, aber im gleichen Bekenntnisse zum Volkstum mit ihnen zusammenstünden“³¹⁵. Der Unterschied zu den „Klerikalen“ in Slawonien war deutlich: Bezetzky und seine CVZ kooperierten eher mit ihren kroatischen oder ungarischen katholischen Glaubensbrüdern als mit den Vertretern des deutschen Kulturbundes. Die Priorität der Minderheitenvereine in Ost-Oberschlesien war anders: Im äußersten Konfliktfall kündigten sie an, sich auf die Seite ihrer protestantischen „Volksgenossen“ zu stellen und nicht auf die der polnischen „Glaubensbrüder“. Entscheidenden Einfluss auf diese Haltung hatten die Abstimmungskämpfe, deren Folgen das katholische Milieu

³¹² Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

³¹³ Ebenda.

³¹⁴ Selbst die ansonsten lockeren und humorvollen Mundart-Kommentare von „Stach Kropiciel“ kritisierten im GN solche Eltern als naive Opfer der „Germanisierung“. Gawęda Stacha Kropiciela [Die Geschichte von Stach Kropiciel], in: GN, Nr. 23 vom 08.07.1924.

³¹⁵ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

eu nachhaltig beschädigten. Außerdem ermöglichte die unmittelbare Grenzlage einen umfassenderen Einfluss von Vereinen und Akteuren aus Deutschland.

Dennoch bemühte sich von Reitzenstein um die Deeskalation der nationalen Konflikte und die Stärkung der gemeinsamen Konfession. Er bekräftigte die Treue jedes Kirchenmitglieds zum Staat und damit zur neuen polnischen Republik. In seiner Rede zum Katholikentag betonte „er mit tiefstem sittlichem Ernst das Treueverhältnis zum polnischen Staat und die Ablehnung jeder Irredenta“³¹⁶. Vor dem Abschluss durch das gemeinsame „Te Deum“ aller Teilnehmer sprach von Reitzenstein schließlich noch über seine Hoffnung auf eine künftige „Verständigung auch mit den polnischen Volksgenossen“³¹⁷ mithilfe der gemeinsamen religiösen Praktiken während des Katholikentags. Die Abschlussfeier im Deutschen Haus konnte ohne „die mindeste Störung“ ablaufen und selbst der polnischen Seite attestierte die KaZe einen „würdigen Verlauf“³¹⁸ ihrer Feierlichkeiten. Trotz der optimistischen Worte Hlonds kamen bei den Resolutionen der polnischen Vereine ebenfalls ungelöste Probleme zwischen den nationalen Gruppen zur Sprache. Sie stellten etwa als Ergebnis ihrer Unterredungen fest, dass es im neuen Diözesengebiet zu wenige Priester gab, und sahen die Schuld dafür bei den noch immer spürbaren Auswirkungen der Ausbildungspolitik vor dem Weltkrieg: „Es gibt keinen Mangel an Berufungen, aber einen starken Abfluss der jüngeren Generation von Kaplanen zur deutschen Seite“³¹⁹, stellte etwa die Katholische Liga in ihrer Resolution fest. Als Grund für diese Abwanderung betrachtete sie die noch immer bestehende starke Dominanz deutschsprachiger höherer Bildungsanstalten in der Region. Für viele angehende Priester blieb Breslau das bedeutendste Zentrum für die höhere Ausbildung. Dort entfernten sie sich nach der Ansicht der Liga weiter vom „Polentum“³²⁰. Sie forderte daher ein eigenes Priesterseminar und einen weiteren Ausbau der polnischen Schulbildung in der Region. Dieses Ansinnen barg erhebliches Konfliktpotenzial, da die deutschsprachigen Oberschlesier auf Schulunterricht in ihrer Muttersprache beharrten. Die Katholische Liga sah die Bilingualität als Hindernis für die weitere Entwicklung der neuen Diözese: „In der Industrieregion kommt auf 8–10 000 Gläubige nur ein Seelsorger. Dazu muss in Schlesien noch doppelt gearbeitet werden, für die deutschen und polnischen Katholiken.“³²¹ Langfristig verlangte die Liga daher einen Ausbau der polnischen Priesterausbildung sowie die sprachliche Einheit in den Messen und der Bildung.

Die Deutung des deutschen Erbes der ost-oberschlesischen Provinz fiel während des Katholikentags sehr unterschiedlich aus. Der Abgeordnete und Jurist Dr. Jankowski sprach in einem Vortrag über die katholische Ehe von den negativen Nachwirkungen des Berliner Rechtssystems. Seiner Meinung nach machte das „von den Deutschen geerbte Recht“³²² in Oberschlesien Scheidungen einfacher, was wiederum die katholische

³¹⁶ Ebenda.

³¹⁷ Ebenda.

³¹⁸ Ebenda.

³¹⁹ Ciekawe Rezolucje Sekcji Ligi Katolickiej [Interessante Resolutionen der Katholischen Liga], in: GN, Nr. 38 vom 21.09.1924.

³²⁰ Ebenda.

³²¹ Ebenda.

³²² Trzeci śląski zjazd katolicki w Katowicach [Der Dritte Schlesische Katholikentag in Kattowitz], in: Katolik, Nr. 109 vom 08.09.1924.

Moral untergraben würde. Er betrachtete damit den vermeintlichen Verfall der Sitten in der Region als Hinterlassenschaft kaiserlicher Herrschaft. Dieses Erbe betrachtete die Katholische Liga dagegen ambivalent. In seiner Rede während des Katholikentags lobte der Vereinsrat Grządziel den Zusammenhalt der Katholiken vor dem Ersten Weltkrieg: „Zu deutscher Zeit hörte man kein Wort über Hodurowcen³²³, Freimaurer, Theosophen und Spiritisten, wir kämpften damals nur gegen einen Feind, den preußischen Protestantismus.“³²⁴ Seiner Ansicht nach hatte sich die Anzahl der Feinde seit dem Ende des Weltkriegs erheblich erweitert. Vor allem aus Amerika würden unzählige Sekten, Freikirchen und liberale politische Ideen die katholische Gesellschaft gefährden: „[I]n unserer herbeigewünschten Heimat müssen wir nun mit Polen kämpfen, die im Schafsfell zu uns kommen, um Verwirrung und Blödsinn zu verbreiten.“³²⁵ Mit dem Wegfall des Berliner Protestantismus als gemeinsamer Gegner würden die Polen nun von feindlichen Kräften bedroht, die den Katholizismus von innen zersetzen würden. Die Deutschen waren aus der Sicht Grządziels die Garanten einer stabilen Ordnung und der Abschirmung der Region gegen den Amerikanismus (was ein anderer Begriff für Moderne war³²⁶), der nach 1921 die Region verunsicherte.

In eine ähnliche Richtung ging ein Kommentar des GN im Nachklang des dritten Katholikentags mit einem heftigen Angriff auf die liberale Jugendorganisation Zakon Wyzwolenia (Der Orden der Befreiung), der sich von Wilna (Vilnius) ausgehend in polnischen Gymnasien verbreitete. Hlond verurteilte die angeblichen Aufrufe zur Gewalt durch diese Vereinigung, was wiederum eine kritische Reaktion der Freimauergruppe Rycerzy Duchy (Ritter des Geistes) gegen den Bischof nach sich zog.³²⁷ Darauf folgte eine heftige Anklage des Diözesenblattes gegen solche vermeintlich „jüdisch-freimaurerischen Gruppen“³²⁸ und ihre Presse. Diese würden den Jugendlichen während geheimer Treffen beibringen „zu trinken, zu stehlen, Mädchen zu verführen, mit Waffen zu hantieren und mit Revolvern zu töten“³²⁹. Der Artikel warnte daher Jugendliche, die mit solchen Gruppen sympathisierten: „Wisst ihr nicht, dass euch Juden lenken, obwohl ihr sie nicht seht?“³³⁰ An diesem Text zeigte sich deutlich die Ideologie der Ecclesia Militans, die jugendliches Fehlverhalten als Teil einer gezielten Manipulation durch feindliche Gruppen verstand. Als angebliche Drahtzieher betrachtete sie „jüdische Freimaurer“. In Slawonien nutzte zeitgleich Bezetzky eine sehr ähnliche Sprache gegenüber dem „Judengeist“³³¹, den er in vielen zeitgenössischen Medien feststellte. Für die katholischen Publizisten in beiden Regionen verbargen sich hinter den liberalen oder sozialistischen Zeitungen „jüdische Hintermänner“, die angeblich versuchten, die Jugend

³²³ Eine in den USA entstandene, national-katholische Abspaltung polnischer Katholiken.

³²⁴ Ciekawe Rezolucje Sekcji Ligi Katolickiej [Interessante Resolutionen der Katholischen Liga], in: GN, Nr. 38 vom 21.09.1924.

³²⁵ Ebenda.

³²⁶ Vgl. NEUNER, S. 164.

³²⁷ Eine winzige Organisation, die sich an die internationalen Freimaurer anlehnte und ihre Mitglieder nach „Qualität und nicht Anzahl“ maß. Ihre Broschüren erschienen in Königshütte von 1918 bis 1939, siehe: Rycerzy Duchy, in: BSK, Sign. 378.885.

³²⁸ Kto ma racje? [Wer hat Recht?], in: GN, Nr. 21 vom 24.05.1925.

³²⁹ Ebenda.

³³⁰ Ebenda.

³³¹ Sieben Abarten des Katholiken, in: CVZ, Nr. 29 vom 17.06.1924.

zu verführen. Dies deckt sich mit der qualitativen Analyse deutscher und englischer Zeitungen, die von der Religionshistorikerin Ulrike Ehret für konfessionelle Medien vorgenommen wurde. Sie stellte ebenfalls eine enge Verbindung von antijudaistischen Motiven fest. Die Narrative über angebliche „jüdische Hintermänner“ von Bolschewismus, Marxismus, Liberalismus, Finanzkapital etc. waren im gleichen Zeitraum in konfessionellen Presserzeugnissen in Deutschland weit verbreitet.³³²

Unterschiede in der Emotionalisierung und der medialen Deutung des Katholikentags

„Prälat Kapitzka ergriff das Wort und wie immer gelang es ihm, alle so in seinen Bann zu ziehen, dass sie mal lachten, mal weinten, mal in aller Stille lauschten, mal laut antworteten.“³³³

Das Hervorrufen von Emotionen war einer der wichtigsten Aspekte von Massenveranstaltungen wie dem Katholikentag. Jeder Einzelne ging in der großen Menge auf, die Gefühle sammelte, steuerte und äußerte.³³⁴ Auslöser und Katalysator solcher Gefühlsregungen waren Reden, Symbole oder gemeinsame Handlungen. Oft diente Musik oder Gesang der weiteren Verstärkung. Medien ermöglichten schließlich ihre Vermittlung für eine breite Öffentlichkeit, die selbst nicht an der Veranstaltung teilnehmen konnte. Ziel war dabei die Schaffung einer konfessionellen Gruppenidentität und die Abgrenzung nach außen.

Die emotionale Aufladung war während der Großveranstaltung außerordentlich hoch. Der Vorsitzende des Organisationskomitees, Dr. Stark, sprach in seiner Grußbotschaft an die deutschen Teilnehmer davon, dass „die gemeinsamen Gefühle des Tages beide Bevölkerungsgruppen zusammengeführt hätten“³³⁵. Doch bei ausführlicher Betrachtung der Praktiken war klar, dass es dabei wesentliche Unterschiede zwischen den nationalen Gruppen gab. Die Art und Weise, durch Gefühle ihre Agenda zu vermitteln, war sehr gegensätzlich: Für die polnische Seite waren Aufbruch und Begeisterung die tragenden emotionalen Säulen der Veranstaltung. Damit gab es eine deutliche Parallele zum Eucharistischen Kongress in Slawonien, auf dem etwa der Prälat Lojk ähnliche Gefühlsregungen ausmachte. Die Kommunikation von Gefühlen der deutschen Gläubigen war dagegen weniger euphorisch.

Besonders die Redebeiträge der Gastbischöfe führten so zu sehr unterschiedlichen Reaktionen. Als Bischof Nowak aus Krakau sich in seiner Rede an die Polen wandte „wie ein Vater an seine Kinder“³³⁶, berichtete der GN, dass „er so herzlich sprach und auch die Herzen berührte, dass, als er aufhörte zu sprechen, die Mauern der Häuser am Rathausplatz bebten durch die eine Stimme aus tausenden Lippen und Herzen: Er solle hochleben!“³³⁷ Diese Rufe führten zu einer symbolischen Erschütterung des öffentlichen Raumes. Aus dem einzelnen Gemeindemitglied formte sich eine einheitliche

³³² Vgl. EHRET, S. 36–94.

³³³ *Katolicki Śląsk chce służyć tylko jednemu Panu* [Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen], in: GN, Nr. 37 vom 14.09.1924.

³³⁴ SCHEER, S. 93–105.

³³⁵ *Der Dritte Schlesische Katholikentag*, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

³³⁶ *Katolicki Śląsk chce służyć tylko jednemu Panu* [Das katholische Schlesien will nur einem Herrn dienen], in: GN, Nr. 37 vom 14.09.1924.

³³⁷ Ebenda.

Masse mit „einem Herzen“. Dabei manifestierte sich zumindest für eine kurze Zeit die Vision eines vereinigten Katholizismus, der im wörtlichen Sinne mit einer Stimme sprach. Unter den Teilnehmern brach im Verlauf dieser Emotionalisierung sogar eine Stimmung für die Sammlung von Spenden für die neue Kathedrale aus. „Jeder wollte geben, was er gerade im Portemonnaie hatte, und nur etwas für das Rückfahrticket übrig lassen.“³³⁸ Doch die Organisatoren des Katholikentags hatten diese Möglichkeit der Geldbeschaffung nicht eingeplant und reagierten anschließend mit „Bedauern“³³⁹ über die verpasste Gelegenheit.

Solche ausgelassenen Emotionen lösten die Gastvorträge auf deutscher Seite nicht aus. Die Medien aus ihrem Umfeld sprachen stattdessen von einer ernsten und nachdenklichen Atmosphäre. Lediglich bei den Vorträgen zu den Rechten der Minderheit kommunizierten sie eine gesteigerte Begeisterung. Eher bedrückend war der Vortrag des Bischofs von der Ropp. Der 1919 aus Sowjetrußland exilierte Geistliche sprach in „deutschen Worten“³⁴⁰ über seine Erfahrung mit dem bolschewistischen Rußland. Dabei nannte er die katholische Gemeinschaft als einzigen „Rettungsanker [...]“, um die bolschewistische Gefahr zu bannen³⁴¹. Er appellierte an den Zusammenhalt zwischen den nationalen Gruppen, daran, sich in Anbetracht der Gefahren des Bolschewismus möglichst eng zusammenzuschließen. Seiner Ansicht nach hätten die „Nationalitätenschwierigkeiten“ in Rußland überhaupt erst zum Aufstieg Lenins geführt und er forderte daher ein „gemeinsames Bekenntnis zum katholischen Glauben und die Zugehörigkeit zu Rom“³⁴². Seine Rede beschwor Ängste und Gefahren und endete in einer stillen Andacht. Von der Ropps Erzählung einer Leidensgeschichte russischer Katholiken eignete sich kaum für eine positive Emotionalisierung. Anders war es bei den Reden, die sich mit den Rechten der Minderheit beschäftigten. Die Zuhörer nahmen Themen wie den Unterricht in der Muttersprache oder die Förderung des deutschsprachigen Gottesdienstes stets mit „außerordentlicher Begeisterung“³⁴³ auf. Positive oder negative Emotionalisierung waren also deutlich von der Thematik abhängig. Während die polnischen Katholiken die Etablierung ihrer neuen Diözese feierten, kochten bei den Deutschen die Emotionen hoch, wenn es um die Rechte ihrer Muttersprache ging. Gemeinsame emotionale Momente zwischen beiden Lagern gab es daher kaum.

Hlond und seine Priester waren sichtlich bemüht, für den dritten Katholikentag eine Symbolik zu nutzen, die nicht mehr als Element der Spaltung verstanden werden konnte. Statt der national stark aufgeladenen Figur der Mutter Gottes von Piekary sollte dieses Mal das „Herz Jesu“ zu einem Symbol konfessioneller Gemeinsamkeit werden. Der GN begründete die Auswahl mit der übernationalen Bedeutung der religiösen Praktiken, die damit verbunden waren: „Genau diese beiden Nationalitäten, Polen und Deutsche, sind mehr als alle anderen mit der Heiligen Messe zum Herz Jesu verbunden.“³⁴⁴ Die Zeitung führte historisch aus, wie es bei beiden Nationen seit dem Mittel-

³³⁸ Ebenda.

³³⁹ Ebenda.

³⁴⁰ Der Dritte Schlesische Katholikentag, in: KaZe, Nr. 207 vom 10.09.1924.

³⁴¹ Ebenda.

³⁴² Ebenda.

³⁴³ Ebenda.

³⁴⁴ Ebenda.

alter üblich war, das Herz Jesu zu verehren. Dieses gemeinsame Kultsymbol hatte das Ziel, für eine umfassende Verbrüderung zu sorgen: „Möge also das Herz Jesu weiterhin seinen wunderbar verbindenden Einfluss auf Polen und Deutsche ausüben.“³⁴⁵ Das Organisationskomitee war sichtlich bemüht, deutlicher auf übernationale konfessionelle Symbole zu achten. So waren etwa die Ordner und das Sicherheitspersonal durch die „weißgelbe (päpstliche) Binde“³⁴⁶ statt wie im Jahr zuvor durch die weiße Binde am Oberarm gekennzeichnet, um jegliche Assoziation mit den Aufständischen zu vermeiden. Vertreter der Nationaldemokraten oder anderer Gruppierungen aus dem Lager des extremen Nationalismus standen eher im Hintergrund. Während der großen Prozession marschierten sie nicht wie im Vorjahr mit eigenen Delegationen und Vereinsflaggen auf.

Der „Krieg der Zeichen“ wirkte sich dennoch auf den Katholikentag und sein Umfeld aus. Die Symbolik war durch den medialen Diskurs bereits dermaßen aufgeladen, dass eine völlig neutrale oder rein konfessionelle Deutung kaum noch möglich war. Im national-polnischen *Katolik* setzten sich die Pfarrer und Organisatoren der katholischen Jugendarbeit, Jan Tomala und Wawrzyniec Pucher, ziemlich offen für die patriotische Deutung der religiösen Praktiken ein. Sie riefen die jugendlichen Teilnehmer dazu auf, sich die Mutter Gottes von Jasna Góra von Tschenstochau als Patronin auszusuchen. Gerade die Jugendlichen, die es sich nicht leisten konnten, auf eine Pilgerreise ins dortige Kloster mitzufahren, sollten zumindest auf dem Katholikentag den Geist dieses national-religiösen Ortes spüren. Die Anwesenheit einer patriotisch-religiösen Jugend hatte die Aufgabe, den „Boden der piastischen Erde“³⁴⁷ vor allen Feinden der katholischen Kirche und des Staates zu schützen. Zwar waren die Jugendvereine in diesem Jahr nicht so prominent vertreten wie im vorherigen, dafür setzten nun die stärker national geprägten Kräfte auf den katholischen Nachwuchs. Für Pucher und Tomala waren die Jugendgruppen zudem selbst ein Symbol jener „Belebung“ des Katholizismus, die in allen „Kulturnationen“ und „besonders im Westen“³⁴⁸ stattfinden werde. Als nachahmenswertes Vorbild erschien ihnen das faschistische Italien. Dort habe sich in kürzester Zeit eine Wende von einer kirchenfeindlichen zu einer patriotisch-katholischen Jugend vollzogen: „Während des letzten Eucharistischen Kongresses in Turin trat die italienische Jugend in einer Prozession mit Kreuzen und Rosenkränzen auf“³⁴⁹, schwärmten die beiden Pfarrer in ihrem Aufruf. Sie sahen in der Erneuerung katholischer Praktiken in Italien ein Vorbild für Polen und die Region, die sie im national-polnischen Duktus als „piastische Erde“ bezeichneten. Die Jugend hatte ihrer Ansicht nach die Aufgabe, den „Weg der Wiedergeburt“³⁵⁰ der angehenden Diözese zu symbolisieren und der restlichen Welt die Verbundenheit mit der polnischen Heimat mitzuteilen. Brißant an diesem Aufruf war der eindeutig nationalistisch geprägte Ton zweier Pfarrer,

³⁴⁵ Ebenda.

³⁴⁶ III Śląski Zjazd Katolicki w Katowicach [Dritter Schlesischer Katholikentag in Kattowitz], in: GN, Nr. 36 vom 07.09.1924.

³⁴⁷ Odezwa do wszystkich stowarzyszeń młodzieży polsko-katolickiej na Śląsku [Aufruf an alle polnisch-katholischen Jugendvereine in Schlesien], in: *Katolik*, Nr. 107 vom 04.09.1924.

³⁴⁸ Ebenda.

³⁴⁹ Ebenda.

³⁵⁰ Ebenda.

die organisatorisch sehr eng mit dem Bischof verbunden waren. Dieses Beispiel zeigt, dass es Hlond im Umfeld des Katholikentags kaum gelungen war, seine regionale und übernationale Agenda umfassend zu vermitteln. Viele polnische Priester betrachteten diese Veranstaltung weiterhin als Möglichkeit zur Vermittlung eines nationalen Katholizismus.

Der *Katolik* hob in der Beschreibung der Feierlichkeiten nicht das von Hlond vorgeschlagene Herz Jesu als gemeinsames Kultobjekt von Deutschen und Polen hervor, sondern konzentrierte sich auf die Symbole polnischer Identität. Die Heilige Monstranz, die die Bischöfe an der Spitze der Prozession trugen, beschrieb der Artikel als „Geschenk des polnischen Königs August II.“³⁵¹ Damit ordnete die Zeitung das Symbol in die Geschichte und Kontinuität polnischer Geschichte ein, statt es als Zeichen einer gemeinsamen und nationsübergreifenden Frömmigkeit zu deuten. Die Bedeutung medialer Vermittlung nach Zielgruppen machte die Berichterstattung des *Katolik* deutlich: Sie erwähnte die deutschen Vereine und ihre Vereinsfahnen nicht, die sich unmittelbar hinter den Bischöfen und der heiligen Monstranz befanden. Sie teilte lediglich mit, dass für „die deutschen Katholiken eine eigene Messe mit einer Predigt in deutscher Sprache“³⁵² stattfand. Damit erweckte sie den Eindruck, als würde den Deutschen weiterhin eine Randposition zugesprochen. Dagegen fanden die Gastansprachen bei den Parallelveranstaltungen durch die zahlreichen Gastredner und den Administrator keine Erwähnung. Der *Katolik* kommentierte lediglich die Forderung des Pfarrers und Redakteurs Czczyński aus Posen nach Zusammenarbeit mit den deutschen Katholiken zur „Anerkennung des Heiligen Stuhls im Völkerbund“³⁵³. Hierbei ging es wiederum um Polen als katholischen Staat, der sich international für die Rechte des Papstes einsetzte. Die Minderheit in Ost-Oberschlesien kam somit in der Berichterstattung des polnisch-nationalen *Katolik* kaum vor.

Die Zeitung zitierte die überwiegend national ausgerichteten Redebeiträge und betonte die Symbole eines gemeinsamen polnischen Katholizismus. Bischof Nowak aus Krakau sprach etwa von den bedeutenden „Patronen Polens“³⁵⁴, die aus Oberschlesien stammten: „die heilige Hedwig (Jadwiga), die heilige Bronisława, der heilige Hyazinth (Jacek)“³⁵⁵ usw. Diese eng mit der polnischen Geschichte des Mittelalters verbundenen Figuren, deren Gräber teilweise im Nationalheiligtum in Tschenstochau zu sehen waren, verbanden seiner Ansicht nach Oberschlesien mit der „polnischen Heimat“. Daneben erwähnte der Bischof seine Begeisterung für die zahlreichen Pilgergruppen, die sich schon seit Jahrzehnten auf dem Weg zu ihm nach Krakau gemacht hatten. Früher hätte er nie damit gerechnet, die „polnischen Brüder“ aus Schlesien im „freien Polen“³⁵⁶ besuchen zu können. In Kattowitz hätte die Kirche nun endlich ihr „eigenes Leuchtfeuer“ und ein „eigenes Zuhause“³⁵⁷. Selbst der Gast aus dem Vatikan, der päpstliche

³⁵¹ Trzeci śląski zjazd katolicki w Katowicach [Dritter Schlesischer Katholikentag in Kattowitz], in: *Katolik*, Nr. 109 vom 08.09.1924.

³⁵² Ebenda.

³⁵³ Ebenda.

³⁵⁴ Ebenda.

³⁵⁵ Ebenda.

³⁵⁶ Ebenda.

³⁵⁷ Ebenda.

Vertreter Monsignore Chiarlo, stimmte laut dem Bericht in das nationale Narrativ mit ein, als er in seiner Rede „bedauerte, zu den versammelten Gläubigen nicht in der Sprache von Mickiewicz und Sienkiewicz sprechen zu können“³⁵⁸. Als er schließlich seine Ansprache mit dem polnischen Satz „Es lebe Polen, es lebe Jesus Christus“³⁵⁹ beendete, brach unter den Anwesenden heftiger Jubel und Begeisterung aus.

Trotz der Bemühungen des Bischofs, den dritten Katholikentag zu einer übernationalen Feier einer nationsübergreifenden Konfessionalisierung zu machen, waren in vielen Bereichen die Verwerfungen entlang der nationalen Gräben spürbar. Insgesamt gelang es, ihn als gemeinsame konfessionelle Praktik zu etablieren, die neue Formen von Kontakt und Kooperation möglich machte. Jedoch blieben die nationalen Spannungen unterhalb dieser Oberfläche weiterhin bestehen. Besonders die mediale Deutung der Festveranstaltung durch die Zeitungen der verschiedenen nationalen Lager machte die Brüche sichtbar: Die vom Administrator vorgeschlagenen Symbole und Praktiken des übernationalen Katholizismus fanden sich dort kaum wieder. Jede Seite hob stattdessen die herausragende Stellung ihrer Glaubenspraktiken hervor. Administrator Hlond konnte seinem Anspruch nicht gerecht werden, während des Katholikentags die nationalen Unterschiede vollständig aufzuheben. In den Resolutionen der polnischen Vereine und besonders in der Jugendarbeit überwog die national-polnische Deutung der Praktiken.

4.3 Vergleichendes Fazit: Erfolge urbaner Mobilisierung und ungelöste nationale Konflikte

Die Parallelen zwischen den beiden größten Feiern in den regionalen Zentren Osijek und Kattowitz waren deutlich. Der Eucharistische Kongress und der dritte Katholikentag fanden beinahe zeitgleich im August 1924 statt. Beide Feiern dienten im Sinne der *Ecclesia Militans* der Besetzung des urbanen Raumes durch eine „katholische Heerschau“. Es gelang Bischof Akšamović und dem Apostolischen Administrator Hlond, eine erhebliche Menge an Gläubigen aus ihren noch im Aufbau befindlichen Diözesen zu mobilisieren. Dabei fand eine enge Kooperation mit staatlichen und städtischen Behörden statt. Die deutschen Katholiken spielten bei beiden Feiern eine wichtige Rolle. Sie halfen bei der Vorbereitung und waren besonders bei den großen Prozessionen präsent. Ihre Vereine und Organisationen erhielten dadurch eine Bühne für die Repräsentation ihrer Symbole und Zeichen. Beide Hauptakteure betrachteten die Massenveranstaltungen als Demonstration der Konfessionalisierung und als Überwindung nationaler Unterschiede durch die gemeinsamen religiösen Praktiken. Predigten, Reden und Unterhaltungsangebote fanden in den Sprachen aller beteiligten nationalen Gruppen statt: auf Kroatisch, Deutsch und Ungarisch in Osijek, auf Polnisch und Deutsch in Kattowitz. Oberflächlich gesehen gelang damit die Einbindung der Minderheiten durch die gemeinsam durchgeführten Praktiken und eine Stärkung kirchlicher Strukturen in der Bevölkerung. Die Loyalität der Kirchengemeinden zu ihren geistlichen

³⁵⁸ Ebenda.

³⁵⁹ Ebenda.

Anführern konnte durch die Massenveranstaltungen öffentlich sichtbar gemacht und gefestigt werden.

Die Umstände der Kooperation zwischen dem Klerus und den Vertretern der Minderheit verliefen jedoch in beiden Regionen unterschiedlich. Akšamović betrachtete den Eucharistischen Kongress in Zagreb als Muster für die Feier in Osijek. Er kümmerte sich frühzeitig um den Kontakt und kommunizierte dabei besonders mit Pfarrer Bezetky, der als Chefredakteur der CVZ über erheblichen Einfluss verfügte. Gerade in der Osijeker Oberstadt war die Zusammenarbeit vor und während des Kongresses sehr eng. Der Bischof belohnte die Minderheit mit eigenen Gestaltungsmöglichkeiten der einzelnen Programmpunkte in ihrer Muttersprache. Probleme gab es für die Minderheitengemeinde dagegen mit den Behörden des SHS-Königreichs: Die Anreise war für ihre Angehörigen schwierig und mit Schikanen verbunden. Die dezentrale Bevölkerungsstruktur der Deutschen war ein großer Nachteil, da sie die umfangreiche Mobilisierung aus den weit auseinanderliegenden Orten erheblich erschwerte. Die Bedeutung katholischer Medien zeigte sich darin, dass die deutschen Besucher des Kongresses aus jenen Ortschaften kamen, in denen die CVZ weit verbreitet war. Ihre Vereine konnten besonders während der Aufmärsche durch Musikkapellen, Zeichen und Standarten ihre Präsenz auch gegenüber den Kroaten deutlich machen. Jedoch weisen einige Beispiele darauf hin, dass die Kroaten die Praktiken der „Schwaben“ als fremd wahrnahmen. Ebenso machte sich die periphere Lage Osijeks dadurch bemerkbar, dass die in Zagreb populären Symbole des kroatischen Nationalismus vielen Teilnehmern unverständlich blieben. Abseits des politischen Zentrums blieb die Konfession wichtigstes Element der Zugehörigkeit.

Für den ost-oberschlesischen Apostolischen Administrator Hlond gestaltete sich die Kooperation mit der Minderheit zunächst wesentlich schwieriger. Diese boykottierte den (relativ kleinen) ersten Katholikentag in Kattowitz im Jahr 1922 und den wesentlich größeren zweiten in Königshütte im folgenden Jahr. Die nationalen Differenzen waren nach den Abstimmungskämpfen noch immer zu spüren und die gut organisierten deutschen Verbände konnten den Besuch ihrer Gläubigen bei diesen konfessionellen Praktiken ohne traditionelle Vorläufer weitgehend unterbinden. Zunächst schien die Idee des „gemeinsamen Betens“ aller Katholiken im städtischen Zentrum nicht zu gelingen und somit die Gegensätze nur noch zu verstärken. Die Deutschen empfanden sich als benachteiligt und beklagten den stark national-polnischen Ton zahlreicher Programmpunkte und Redner. Erst während des dritten Katholikentags im Jahr 1924 konnten die Spannungen so weit überwunden werden, dass ihre Vereine an der Veranstaltung teilnahmen. Hlond sicherte ihnen im Gegenzug einen prominenten Platz während der großen Prozession zu und ermöglichte Programmpunkte in der deutschen Muttersprache. Obwohl Redner und Honoratioren sich gegenseitig besuchten, lag den Veranstaltern daran, Polen und Deutsche streng voneinander zu trennen. Jede Messe und jede Kundgebung war eine Demonstration der Sichtbarkeit der eigenen Gruppe im öffentlichen Raum, während die Größe der Menge dabei das Kapital politischer Mitbestimmung darstellte. Priester beider nationaler Seiten versuchten die Vermischung der Gruppen zu unterbinden, was freilich nicht immer gelang. Somit stärkte der dritte Katholikentag trotz der gemeinsamen Gebete und Praktiken auf eine gewisse Weise die Spaltung aufgrund der Nationalität. Dies war nun im öffentlichen Raum sichtbar:

Jede Gruppe marschierte mit eigenen Fahnen, eigener Musik und eigenen Gebeten auf. Zudem ergaben sich inhaltliche Spannungen in Fragen der Schulpolitik, der Sprachen und der Loyalität gegenüber den neuen Behörden. Die deutschen Vereine nutzten den Katholikentag durchaus für die Ausformulierung ihrer Anliegen und beklagten die Benachteiligung in vielen Bereichen. Gleichzeitig hielten sich viele Redner der Gegenseite nicht mit ihrem polnischen Nationalismus zurück. Die national-katholische Presse übte etwa heftige Kritik an den Verbänden der Minderheit und dem deutschen Erbe der Region.

Was die Veranstaltungen in beiden Regionen gemeinsam hatten, war ihr Anliegen hinsichtlich der Umdeutung der Moderne im Sinne der *Ecclesia Militans*. Der feindliche urbane Raum konnte sowohl in Kattowitz als auch in Osijek durch die Mobilisierung einer „katholischen Heerschau“ erobert werden. Tatsächlich nahmen die großen Veranstaltungen die regionalen Zentren über mehrere Tage vollständig in Beschlag. Die Kirche als wesentlicher gesellschaftlicher und politischer Akteur war deutlich für das städtische Publikum sichtbar. Sie konnte daher ihre antimodernen Inhalte erfolgreich verbreiten und nutzte dabei die neuen Formen der Massenunterhaltung wie das Kino, populäre Theater und Musik. Gleichzeitig betonten die Organisatoren in Slawonien und Ost-Oberschlesien die dörflichen Wurzeln des Katholizismus durch Reden, Symbole und Praktiken. Die Prozessionen waren daher von bäuerlichen (National-)Trachten, Fahnen und Orchestern bestimmt. Genauso waren Vertreter der Bauernvereine bei Reden und in der Organisation der Veranstaltung sehr präsent. Teilweise überforderte die neue Mischung aus Moderne und Tradition die dörflichen Gläubigen während der Praktiken. Einige fürchteten das Chaos und die Unordnung der großen Masse oder waren mit der Vermischung von Heiligem und Profanem nicht einverstanden.

Das Übergreifen des ländlich-konfessionellen Milieus auf die jeweiligen urbanen Zentren verlief in beiden Regionen erfolgreich. Die Modernisierung der Praktiken führte, trotz anfänglicher Schwierigkeiten, zu einer umfassenden Zusammenarbeit zwischen den nationalen Gruppen. Das „gemeinsame Beten“ konnte jedoch grundlegende Meinungsverschiedenheiten nicht auflösen und es fehlte nicht an Kritik an den zahlreichen Neuerungen.

5 Internationale Praktiken: Auf der Weltbühne des Katholizismus

Pius XI. sammelte bereits in seiner Zeit als Nuntius internationale Erfahrung und verstärkte während seiner Amtszeit die Idee der römisch-katholischen Weltkirche. Der Papst nutzte daher die Feiern zum Heiligen Jahr 1925, um das katholische Selbstbewusstsein nach den katastrophalen Folgen des Ersten Weltkriegs wiederaufzubauen. Sein Ziel war es, nicht nur Priester und Bischöfe, sondern möglichst viele Laien aus der ganzen Welt nach Rom einzuladen. Durch die gemeinsamen Praktiken sollte das Gefühl der weltweiten katholischen Einheit gestärkt werden. Zudem war eine solch spektakuläre Massenveranstaltung dazu gedacht, Gegnern die Macht der Kirche vor Augen zu führen. Als erster Papst hielt er Messen vor einer großen Masse von Laien, an die er sich persönlich in Ansprachen richtete.¹ Was die modernisierten religiösen Praktiken auf dem Land und in den regionalen Zentren leisteten, erreichte in Rom seinen Höhepunkt: die (Wieder-)Eroberung des öffentlichen Raumes im Sinne der *Ecclesia Militans* und eine Stärkung konfessioneller Zugehörigkeit.

Obwohl der Papst im Jubeljahr die übernationale konfessionelle Einheit aller katholischen Christen betonte, diente die Pilgerfahrt den Gruppen aus den verschiedenen Staaten als Bühne zur Repräsentation ihres lokalen oder nationalen Katholizismus. Gerade die Katholiken aus den neuen Staaten Ostmitteleuropas nutzten diese Möglichkeit zur öffentlichen Inszenierung ihrer Besonderheiten: Sie zeigten sich in regionalen Trachten, mit Fahnen, kirchlichen Liedern und einer möglichst disziplinierten Ordnung. Dem Papst überreichten sie besondere Geschenke ihrer Region und buhlten um die Aufmerksamkeit des Kirchenoberhaupts. Über die Abgrenzung zu den anderen nationalen Gruppen definierten die Pilger schließlich die Einzigartigkeit ihrer Praktiken und Symbole. Für die deutschen Minderheiten war die große Pilgerfahrt eine gute Möglichkeit, vor den Augen der gesamten katholischen Welt auf ihre Anliegen aufmerksam zu machen. Durch neue Übertragungstechniken erreichten zudem die Berichte der Pilgerreisen die Angehörigen daheim. Die konfessionelle Presse aller nationalen Ausrichtungen beschrieb ausführlich die Erlebnisse der römischen Pilger. Gleichzeitig entwickelte sich die Pilgerfahrt von einer geistigen Erfahrung zu einem modernen touristischen Erlebnis. Selbst die konfessionellen Medien gingen auf die profanen Aspekte der Reise wie die Besichtigung von Sehenswürdigkeiten, den Kauf von Andenken und die Exotik der fremden Umgebung ein.

¹ Vgl. O'GRADY, S. 193–196.

Die verbesserte Technik und Infrastruktur ermöglichten im Jahr 1925 ganz neuen Zielgruppen die Teilnahme: Frauen, Kinder und Alte konnten sich nun bequem auf lange Pilgerreisen begeben. Erstmals konnten wesentlich größere und repräsentativere Teile der Gesellschaft das Zentrum des Katholizismus besuchen. Für die weitgehend ländlich sozialisierten Gläubigen aus den Peripherien ermöglichte die Pilgerfahrt zum Heiligen Jahr neue Reiseerfahrungen. Tourismus und religiöse Praktik waren kaum noch zu unterscheiden. Für viele Pilger war der Besuch nichtreligiöser, profaner Attraktionen Teil der Wallfahrt. Die heiligen Orte wandelten sich dadurch, dass gewöhnliche Reisende sie als Sehenswürdigkeit ohne spirituelle Bedeutung betrachteten. Dieser Umbruch fand nun genauso in der Gestaltung und Organisation von Reisen mit religiösen Zielen statt. Aus einer nach innen gerichteten Wanderung des Einzelnen entwickelte sich eine sorgfältig geplante Gruppenaktivität.² Zwar blieb das Ziel die religiöse Praktik, doch die einsetzende Individualisierung des Glaubens veränderte Pilgerreisen und öffentliche religiöse Veranstaltungen grundlegend. So entwickelten sich spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Orte mit herausragender Verbindung zum Transzendenten in einen Markplatz verschiedener geistiger und nichtreligiöser Angebote. Diese boten nun auch individualisierte Formen von Spiritualität und profane Möglichkeiten für Konsum und Unterhaltung.³

5.1 Die Pilgerfahrten aus dem Königreich SHS: Die unsichtbare Minderheit?

Das Heilige Jahr und die Ankündigung des Papstes, Gläubige aus aller Welt in Rom zu empfangen, löste bei den Katholiken des SHS-Königreichs Begeisterung aus. Besonders für die Kroaten bedeutete dies nicht nur die Treue zu ihrer Konfession, sondern auch, ihre Sprache, Kultur und Tradition in Rom vor einem internationalen Publikum präsentieren zu können. Konfessionelle Zeitungen wie der kroatische *Katolički List* oder der *Glasnik* vermittelten dieses gestärkte national-religiöse Selbstbewusstsein dem heimischen Publikum.

Für die deutschen Katholiken, die wiederum eine Minderheit innerhalb der Kirche im SHS-Königreich bildeten, stellte sich während dieser großen Pilgerfahrt besonders die Frage nach der eigenen Sichtbarkeit. Sollten sie sich als Teil eines gemeinsamen Katholizismus mit Kroaten, Slowenen und Ungarn verstehen oder besonderen Wert auf die Eigenheiten ihres Katholizismus legen? Während der lokalen und regionalen Praktiken in Slawonien gelang es den Deutschen, sich aufgrund ihrer starken Vereinsstrukturen selbst gut in Szene zu setzen. Auf lokaler Ebene waren die deutschen Vereine stark in die Organisationsarbeit involviert oder übernahmen diese sogar ganz. Für die römische Pilgerreise sah dies anders aus: Die Zahl der Teilnehmer musste aufgrund der Kosten und des Organisationsaufwandes überschaubar bleiben. Internationale Angelegenheiten waren weitgehend der kroatischen Kirchenführung überlassen – sie kommunizierte mit Rom, organisierte die Reise und die Unterkünfte. Die lokale deutsche

² STAUSBERG, S. 9–47.

³ Vgl. NORMAN, S. 1.

Vereinsstruktur hatte darauf keinen Einfluss. Dennoch war die Pilgerfahrt der Katholiken des Königreichs nach Rom für Medien wie die CVZ eines der bedeutendsten Ereignisse im Jahr 1925. Chefredakteur Bezetzy stand dabei vor dem gleichen Dilemma wie andere Repräsentanten des lokalen Minderheitenkatholizismus im SHS-Königreich – betrachtete er den Pilgerzug als Ausdruck katholischer Mobilisierung oder hob er die Besonderheiten der eigenen Gruppe hervor? Welchen Einfluss hatte die große Pilgerfahrt auf den Aushandlungsprozess der Zugehörigkeit zwischen Deutschen und Kroaten?

Bereits ein Jahr vor dem Ereignis wies die CVZ ausführlich auf die Pilgerfahrt zum Jubiläumsjahr hin. Im Fokus stand dabei die gemeinsame römisch-katholische Weltkirche, die durch den „weltlichen unglückseligen Zwiespalt“⁴ zwischen den verschiedenen Nationalitäten getrennt war. Der Artikel betrachtete die große Wallfahrt nach Rom als Möglichkeit für alle Katholiken, zum „Schafstall Christi zurückzukehren“ und sowohl die Kirche als auch die Glaubensbrüder aus aller Welt „liebend zu umarmen“⁵. Gemeinsame Praktiken aller Katholiken sollten diese nationale Trennung zugunsten einer übernationalen Konfessionalisierung aufheben. Die neue Initiative Pius’ XI. für eine verbesserte Organisationsfähigkeit der Kirche war ebenfalls Thema, da der Text die Probleme in diesem Bereich in den Diözesen des Königreichs ansprach: „Die Mängel, welche sich aus den Zeitumständen ergeben oder die Folgen von Fehlern der Organisatoren und Leiter der künftigen Feierlichkeiten sind, möge der Herr, den wir anrufen, mit dem Reichtum seiner Barmherzigkeit ersetzen.“⁶ Der Autor war also sehr skeptisch, ob die noch im Aufbau befindlichen Kirchenstrukturen in der Region einem derart gewaltigen Projekt wie der römischen Pilgerfahrt gewachsen waren.

Die Wallfahrt nach Rom betrachtete der Text als ein „Aufgehen“ der „Christgläubigen beiderlei Geschlechts“⁷ in der katholischen Gemeinschaft. Nationale, soziale und selbst geschlechtliche Unterschiede konnten während des Rombesuchs aufgehoben werden. Der Papst garantierte jedem, der eine bestimmte Anzahl von Kirchen besuchte, die Beichte ablegte und eine Reihe vorgeschriebener Gebete und Praktiken vollzog, den „vollkommenen Ablass, Vergebung und Verzeihung aller Sünden“⁸. Gleichzeitig verknüpfte der Artikel mit dem Heiligen Jahr Hoffnung auf Frieden und Einigkeit zwischen den Katholiken im eigenen Land und eine Beendigung der Spannungen im Nachklang des Ersten Weltkriegs: Die Befreiung der Pilger von ihren Sünden während der gemeinsamen Praktiken in Rom würde die „Stürme, die schon so lange Europa heimsuchen“⁹, endlich beruhigen.

Für Kroaten und Deutsche hatten die Wallfahrten in der Region zwei sehr unterschiedliche Traditionen, die eng mit ihrem Einfluss auf die Kirchenadministration verknüpft waren. Bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts organisierte Bischof Strossmayer eine große „Slawenwallfahrt“ aus Österreich-Ungarn nach Rom. Sein Ziel war eine deutlichere Abgrenzung der Südslawen vom damals noch stark ungarisch geprägten

⁴ Ankündigung des Allgemeinen Jubiläums zum Heiligen Jahre 1925, in: CVZ, Nr. 29 vom 17.07.1924.

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda.

⁷ Ebenda.

⁸ Ebenda.

⁹ Ebenda.

Klerus Kroatiens. Die Rombesuche dienten u. a. der Stärkung des Kirchenslawischen in den Gemeinden. Der Besuch in Rom hatte somit einen nationalen Charakter, der allerdings nicht die Kroaten im Fokus hatte, sondern alle Südslawen unter dem Dach des Katholizismus vereinen wollte. Die Kirche förderte die Wallfahrt in der Hoffnung, die Orthodoxie in der Region zurückdrängen zu können. Den Höhepunkt bildete die große Slawenwallfahrt Ende Juni 1881. Insgesamt fanden sich 1400 südslawische Gläubige zu dieser Wallfahrt zusammen. Der Vatikan hoffte auf eine starke Rückwirkung der Pilgerfahrt auf die mehrheitlich orthodoxen Ostslawen und erwartete, den Einfluss der katholischen Kirche in der Region festigen zu können. Dafür kam der Vatikan Bischof Strossmayer sehr entgegen, indem er etwa die Messe in Kirchenslawisch förderte oder die „Slawenapostel“ Kyrill und Method stärker im Heiligenkanon der römisch-katholischen Kirche berücksichtigte. Die Serben wiesen die „Katholisierung“ ihrer bedeutendsten Apostel während der Wallfahrt jedoch entschieden zurück. Langfristig führte dies nicht zu mehr Einheit, sondern zu vermehrter Abgrenzung beider Gruppen und damit nicht zum erhofften Vordringen der katholischen Kirche im südslawischen Raum. Stattdessen entwickelte sich die „Slawenwallfahrt“ für die Erinnerungskultur der Kroaten in den folgenden Jahren zu einem nationalen Erweckungserlebnis. Sie deuteten die Pilgerfahrt im Kontext der kroatischen Nationalgeschichte.¹⁰

Die deutsche Minderheit blieb dagegen auf lokale Wallfahrten beschränkt: Beliebte Ziele waren das ungarische Máriagyöd oder Maria Schnee nördlich von Belgrad. Letzterer Ort hatte im Kontext der Herkunftsmythen der deutschen Minderheit in der Region eine große Bedeutung. Die Wallfahrtskirche in der Nähe der Festung Peterwardein (Petrovaradin) erinnerte an den Sieg des Prinzen Eugen gegen die Osmanen. Im Anschluss der Kämpfe begann aus der Perspektive der deutschen Katholiken die Kolonisierung Slawoniens durch ihre Vorfahren.¹¹ Die Pilgerfahrt diente somit der Erinnerung an die (Siedlungs-)Geschichte der Region. Die Folgen des Ersten Weltkriegs erschwerten der Minderheit die Durchführung ihrer traditionellen Wallfahrten erheblich: Die neuen Grenzbestimmungen für Ungarn machten etwa einen Besuch Máriagyöds schwierig. Größere Wallfahrten konnten außerdem aus Mangel an Priestern selten durchgeführt werden. An die Organisation eigener internationaler Wallfahrten durch eigene Vereine war aus Geld- und Personalmangel gar nicht erst zu denken.¹²

5.1.1 Romfahrt (Mai 1925): Präsentation des kroatischen Nationalismus und Sichtbarkeit der Minderheiten

Die kroatische Kirchenführung unter der Leitung von Bischof Antun Bauer aus Zagreb hatte genügend Ressourcen und diplomatische Kontakte, um eine Pilgerfahrt nach Rom durchzuführen. Die erste große Gruppe aus dem SHS-Königreich kam an Pfingsten 1925 (31. Mai) in Rom an. Insgesamt nahmen 3000 jugoslawische Katholiken an der Reise teil.¹³ Für die CVZ beschrieb der Autor Dr. Espe die Pläne und Vorbereitungen der kroatischen Kirchenwallfahrt. Besonders detailliert ging er auf das Geschenk an

¹⁰ Vgl. GOTTMANN, S. 34–38.

¹¹ Vgl. GURLICH, S. 78–82.

¹² Vgl. WERNI, S. 286.

¹³ Die Katholiken Jugoslawiens beim Heiligen Vater, in: CVZ, Nr. 21 vom 28.05.1925.

den Heiligen Vater ein, das viel über die Motivation der Pilger aussagte. Die Bischöfe Bauer und Akšamović ließen für den Papst einen 26 cm hohen vergoldeten Kelch anfertigen. Dieser repräsentierte die Verbindung des Vatikans mit der Geschichte Kroatiens und dessen besonderen Katholizismus. Die Bischöfe ließen in den Gedenkelch die Inschrift „S.P. Pio XI. in memoriam primi regis coronati gens croatica A. MCMXXV“ („Dem Heiligen Vater Pius XI. zum Andenken an seinen ersten gekrönten König das kroatische Volk im Jahre 1925“) ¹⁴ eingravieren. Diese erinnerte an den mittelalterlichen kroatischen König Tomislav, den der damalige Papst Johannes X. erstmals mit dem Königstitel ansprach und damit, aus der Perspektive der nationalen Erzählung, Kroatien auf die historische Landkarte brachte. Der Kult um König Tomislav verstärkte sich in Kroatien gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter Akteuren der kroatischen Nationalbewegung. Seine diplomatischen Kontakte zum Papst und die auf ihn zurückgeführte Latinisierung der kroatischen Kirche machten den König zu einem wesentlichen Symbol der Abgrenzung gegenüber den orthodoxen Serben. ¹⁵ Die Pilgerfahrt war für die Kroaten ein wesentlicher Bestandteil der Konstruktion ihrer nationalen Idee: Sie sollte ihnen Rückhalt und Anerkennung in der katholischen Welt verschaffen.

Der Kelch präsentierte geografisch und historisch die Reichweite der kroatischen Kirche, da er „die Wappen Kroatiens, Slavoniens, Dalmatiens, Bosniens, Istriens und der Vojvodina in Email“ ¹⁶ darstellte. Zusätzlich zierten den Kelch einige besondere Heldenfiguren der kroatischen Kirchengeschichte: „dazwischen in Silber die Heiligenbilder der Heiligen Cyril, Methodius, Hieronymus und der Seligen: Augustin Kažotić, Markus Križevčanin, Nikola Tavelić. Ausser Hieronymus sind alle übrigen Jugoslawen“ ¹⁷. Dies waren historische Märtyrer aus dem Mittelalter oder der Frühen Neuzeit, die von Feinden des römisch-katholischen Glaubens, also Osmanen, Protestanten oder Orthodoxen, ermordet worden waren. Die Kroaten fügten zusätzlich den heiligen Hieronymus aufgrund seiner dalmatinischen Herkunft in die kroatische Nationalgeschichte ein. Weitere Bilder auf dem Gedenkrug zeigten die Krönung des mittelalterlichen Königs Tomislav, die bedeutenden Bischöfe Strossmayer und Stadler ¹⁸ sowie die aktuellen Bischöfe Bauer und Akšamović bei der Ausübung des „kroatischen Rituals“ ¹⁹. Die Bilderreihe auf dem Kelch stellt somit die lange Kontinuität des kroatischen Katholizismus seit der vermeintlichen Staatswerdung im Mittelalter dar.

Der Kelch symbolisierte damit eine kroatisch-nationale Sicht auf die katholische Kirche in der Region. Den Kelch selbst schuf der kroatische Bildhauer und Kunstprofessor Ivo Kerdić (1881–1953), der eine Reihe weiterer Metallkunstwerke und Medaillons mit katholischen Motiven anfertigte. Das Außergewöhnliche am Gedenkelch war das historische Narrativ, das selbst einander widersprechende Figuren in den Kontext des kroatisch-katholischen Nationalismus stellte: Der Rückbezug auf König Tomislav als Begründer des kroatischen Staates entstammte der Idee, sich während des *nation build-*

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Serbische Nationalisten betrachteten diesen wiederum als „päpstlichen Vasallen“ und damit als Hindernis für die südslawische Einheit. Vgl. MAGAŠ, S. 352 ff.

¹⁶ Der Besuch der Jugoslawen beim Heiligen Vater, in: CVZ, Nr. 21 vom 28.05.1925.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Bischof von Sarajewo (1843–1918).

¹⁹ Der Besuch der Jugoslawen beim Heiligen Vater, in: CVZ, Nr. 21 vom 28.05.1925.

ing auf möglichst frühe historische Figuren zu berufen – wichtig war der kroatischen Nationalbewegung dabei, die eigene Staatswerdung vor die der Serben zu datieren.²⁰ Tatsächlich verfolgten die auf dem Kelch gemeinsam abgebildeten Bischöfe Stadler und Strossmayer in ihrer Amtszeit völlig unterschiedliche politische Ziele. Während Strossmayer ein Vertreter des Jugoslawismus war und auf einen Ausgleich mit den Serben hoffte²¹, verfolgte Stadler als Bischof von Bosnien eine strikte national-kroatische Agenda.²² Auf dem Kelch erschienen dagegen beide gemeinsam im Kontext des kroatisch-nationalen Narratives. Der Autor des Artikels, Dr. Espe, zitiert am Ende seines Beitrags einen Abschnitt aus Dantes *Göttlicher Komödie*, der die Einzigartigkeit des kroatischen Katholizismus betonen soll: „Der Dichter Dante wünscht sich, als er die heiligsten Kreise des himmlischen Paradieses betritt, also dieselbe Andacht, die er an den kroatischen Rompilgern im Jubeljahre bewunderte.“²³ Der Gedenkelch vermittelte eine Geschichte der kroatischen Kirche, die ausgesprochen eng mit dem kroatischen Staat und seiner Kultur verknüpft war und dabei keinen Raum für den Katholizismus der Minderheiten ließ.²⁴ Die feierliche Überreichung des Kelches als Gastgeschenk an den Papst war als symbolischer Höhepunkt der Pilgerreise geplant.

Trotz der deutlich national-kroatischen Ausrichtung der Fahrt erwähnte die Delegation aus dem SHS-Königreich gegenüber dem Papst die nationale Vielfalt der Katholiken im Land. Der von den beiden Bischöfen Akšamović und Bauer ausgearbeitete Text begann mit den Worten: „In diesem heiligen Jubeljahre, wo das Christenvolk der ganzen Welt zur heiligen Stadt eilt, treten auch wir Katholiken Jugoslawiens, so Kroaten, Slovenen und Serben, wie auch Deutsche, Magyaren und Albanesen, durch das heilige Tor an das Grab des Apostelfürsten, damit wir unsere Andacht verrichten.“²⁵ Die Bischöfe unterstrichen in ihrem Text die gemeinsamen Gebete und Praktiken aller jugoslawischen Nationen während des Aufenthaltes in Rom und hoben die bedingungslose Treue zum Papst hervor.

Die Hervorhebung der Kroaten als „grössten Teil der Katholiken Jugoslaviens“²⁶ stand in der Adresse an den Papst allerdings im Vordergrund. Die kroatischen Wallfahrer legten viel Wert auf die „Jahrtausendfeier der Krönung König Tomislavs, von dem es heisst, dass er im Jahre 1925 [sic!]²⁷ mit der Krone, welche er vom Papste Johannes X. erhalten hat, zum König gekrönt worden ist“²⁸. Der Text vermittelte eine lange Kontinuität kroatischer Geschichte und ihrer elementaren Beziehung zum Vatikan. Obwohl sie im Laufe ihrer Geschichte und besonders in der jüngsten Zeit „grösseren und klei-

²⁰ Vgl. MAGAŠ, S. 352 ff.

²¹ Vgl. GOTTMANN, S. 94.

²² Vgl. IVANIŠEVIĆ, S. 227.

²³ Der Besuch der Jugoslawen beim Heiligen Vater, in: CVZ, Nr. 21 vom 28.05.1925.

²⁴ Ausgerechnet auf der gleichen Seite der CVZ findet sich ein Bericht über die St. Johannesfeier in Apatin, welche der Autor als „Hochburg des katholischen Deutschtums“ in einem feindlichen serbischen Umfeld bezeichnete. St. Johannesfeier in Apatin, ebenda.

²⁵ Die Adresse der Rompilger Jugoslaviens im Heiligen Jahre an den Heiligen Vater Papst Pius XI., in: CVZ, Nr. 22 vom 04.06.1925.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Offensichtlicher Druckfehler. Gemeint ist das Jahr 925.

²⁸ Die Adresse der Rompilger Jugoslaviens im Heiligen Jahr an den Heiligen Vater Papst Pius XI., in: CVZ, Nr. 22 vom 04.06.1925.

neren Versuchungen²⁹ wie dem Islam, dem Protestantismus oder den Altkatholiken ausgesetzt waren, blieben die Kroaten der Kirche immer treu. Die Delegation unterstrich außerdem gegenüber dem Papst, dass „unser Volk durch Jahrhunderte ein Bollwerk des abendländischen Christentums“³⁰ war. Die Delegierten dankten dem Papst für das Entgegenkommen seiner Vorgänger (Johannes VIII. (vor 852–882) und Leo XIII. (1810–1903)) in der Sprachenfrage, beim Kirchenslawischen und in der Liturgie: „Unter anderen unalten [sic!] Geschenken des Heiligen Stuhles hat sich in unserem Herzen besonders eingepägt den Gottesdienst in altslawischer Sprache halten zu dürfen, welche, von den heiligen Cyrillus und Methodius eingeführt, bis zum heutigen Tage sich bei den Kroaten erhalten hat.“³¹ Dies entsprach allerdings mehr dem Wunschdenken national-kroatischer Priester als der Realität, da nur ein winziger Bruchteil der Kroaten Kirchenslawisch verstand und als Sprache der Liturgie forderte.³² Eine direkte Abgrenzung von der serbisch-orthodoxen Kirche gab es in der Grußbotschaft zwar nicht, die Umdeutung der Slawenapostel im Sinne des Katholizismus war aber zweifellos gegen die serbische Orthodoxie gerichtet.

Die kroatischen Bischöfe lobten zudem die Dekrete Papst Benedikts XV. (1854–1922), der „allen Diözesen unseres Königreichs bereitwilligst die Erlaubnis erteilte, im römischen Rituale unsere Sprache zu gebrauchen“³³. Dies berührte allerdings einen ausgesprochen heiklen Punkt, da gerade die nationalen Minderheiten eine Benachteiligung ihrer Sprache in der Region beklagten und ihren kroatischen Glaubensbrüdern in dieser Frage zumindest Passivität vorwarfen.³⁴ Das Dekret des Papstes wertete das Kroatische deutlich auf und unterstützte weiterhin das Kirchenslawische in der Messe. Katholiken anderer Nationalität sahen diesen Rückgriff auf die altslawische Liturgie dagegen kritisch³⁵ und gerade die deutschen Nationalisten in der Region fürchteten eine weitere Einschränkung der eigenen Sprache während der Gottesdienste.³⁶ Obwohl der Papst die Repräsentanten der nationalen Minderheiten während der Wallfahrt erwähnte, waren die Praktiken selbst durchgängig kroatisch geprägt. Offensichtlich hatte die CVZ

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda.

³¹ Ebenda.

³² Tatsächlich war die Messe in Kirchenslawisch die Forderung einiger kroatischer und slowenischer Priester (sog. Glagolica-Bewegung), die sich von Ungarn und Italienern in der Region abgrenzen und damit den „südslawischen“ Katholizismus stärken wollten. Obwohl so gut wie keines ihrer Gemeindemitglieder das Kirchenslawische verstand, machte die Bewegung Druck auf den Vatikan. In der Praxis setzte sich die Messe in der kroatischen Sprache weitgehend durch und das Kirchenslawische war, wenn überhaupt, nur in wenigen Regionen noch als Mischform vorhanden. Vgl. GOTTMANN, S. 68–73.

³³ Die Adresse der Rompilger Jugoslawiens im Heiligen Jahr an den Heiligen Vater Papst Pius XI., in: CVZ, Nr. 22 vom 04.06.1922.

³⁴ Z. B. Wir wollen die Gleichberechtigung und volle Gesetzlichkeit für alle anderen Bürger, so auch für die nationalen Minderheiten, in: CVZ, Nr. 32 vom 07.08.1924.

³⁵ Die CVZ erreichten immer wieder Leserbriefe über die Benachteiligung der deutschen Minderheit in Schul- oder Kirchenfragen durch die orthodoxen Serben. So kritisierte etwa ein „Beobachter“ aus dem Ort Deronje die „rückständige Ćirilica“, Stadt-Gemeinde- und Dorfnachrichten, in: CVZ, Nr. 11 vom 13.03.1924.

³⁶ Deutschnationale Medien aus dem Umfeld des Kulturbundes kritisierten das Kirchenslawische als Werkzeug der „Entdeutschung“ der Region. Die CVZ hielt diese Ängste für deutlich übertrieben, da es in der Diözese Đakovo ohnehin nur Messen in kroatischer Sprache gebe. Gleichzeitig untergrub die CVZ die kroatisch-nationale Sicht, dass die Gläubigen vor Ort eine solche Liturgie verlangten. Vgl. Das Gespenst der altkirchenslawischen Sprache, in: CVZ, Nr. 47 vom 25.11.1926.

keine eigenen Beobachter vor Ort und die Kommentare fanden aus der Ferne statt. Die Schilderungen der Audienz beim Papst und der anderen Erlebnisse der SHS-Delegation in Rom beriefen sich auf die Berichte der kroatischen Diözesenzeitschrift *Katolički list*³⁷ aus Zagreb.

Der Empfang der etwa 3000 Gäste aus dem SHS-Königreich fand am 30. Mai 1925 im Vorhof des Petersdoms statt, da die „Vatikanischen Audienzsäle die große Menge Pilger nicht fassen konnten“³⁸. Die feierliche Messe hielt der Papst persönlich in italienischer Sprache, während die Bischöfe aus dem SHS-Königreich ihn unterstützten und Teile der Predigt übersetzten: „Vom Episkopate Jugoslaviens umgeben bestieg der Heilige Vater den Thron.“³⁹ Die Menge sang die Herzjesu-Hymne in kroatischer Sprache, gefolgt von „begeisterten Živio-Rufen“⁴⁰. Anschließend übergab Bischof Bauer dem Papst den Kelch vor den Augen der Pilger. Er bedankte sich bei den Anwesenden und begrüßte sie in ihrer Muttersprache mit „Hvaljen Isus“⁴¹. Gleichzeitig hieß er zusätzlich „ausser den Kroaten auch alle anderen Nationen unseres Staates“⁴² willkommen. Die CVZ druckte die Rede des Kirchenoberhauptes vollständig ab.

Pius XI. begrüßte in seiner Ansprache zunächst die nationalen Minderheiten, die Teil der Delegation waren:

„So grüssen wir mit der derselben väterlichen Liebe auch die kleineren Volksgruppen, die so würdig vertreten sind. Wir wünschen vielmehr in diesen grösseren und kleineren Gruppen die ganze ethnische und sprachliche Gesamtheit, welche unter dem Namen des Königreichs der Serben, Kroaten und Slovenen kommt, zu begrüßen.“⁴³

Anscheinend war Pius XI. als Kenner der osteuropäischen Verhältnisse und durch seinen Nuntius gut über die vielfältige Struktur der Gläubigen im SHS-Königreich informiert. Er sah in dieser Delegation die Möglichkeit des Katholizismus bekräftigt, über nationale Grenzen hinweg Gemeinschaft zu stiften. Er erwähnte die unzähligen Delegationen von Katholiken auf der ganzen Welt, die sich unter dem gemeinsamen Dach versammelten: „[H]ier zeigt sich die Allgemeinheit der Kirche, groß wie die Welt“⁴⁴. Auf den ersten Blick realisierte der Papst damit das Ziel einer übernationalen konfessionellen Gemeinschaft, die den nationalen Minderheiten ebenfalls ihren Platz einräumte.

Im weiteren Verlauf seiner Ansprache machte der Heilige Vater deutlich, dass sein besonderes Augenmerk dennoch auf den Kroaten lag: Er „beglückwünschte“⁴⁵ sie zu

³⁷ Hinweise darauf liefert der Kommentar „Wie wir nach dem Auszuge im ‚Katolički list‘ Zagreb mitteilen“, Ansprache des Heiligen Vaters in Rom, in: CVZ, Nr. 24 vom 18.06.1925.

³⁸ Die Katholiken Jugoslaviens in Rom, in: CVZ, Nr. 23 vom 11.06.1923.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda.

⁴³ Die Ansprache des Heiligen Vaters an die Katholiken Jugoslaviens am 30. Mai 1925, in: CVZ, Nr. 24 vom 18.06.1925.

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ Ebenda.

ihrer Millenniumsfeier und zum „alten Glauben eurer Väter“⁴⁶, den sie trotz der zahlreichen Bedrohungen und Häresien bewahrt hatten. Pius XI. ging in seiner Rede ausführlich auf den Gedenkelch ein und lobte die Kroaten für ihre Treue gegenüber der Kirche. Er zitierte die mittelalterlichen Briefe seines Vorgängers Johannes VIII. an den kroatischen Fürsten Branimir. Er nahm das Gastgeschenk an und versprach, den Kelch während der großen Pfingstmesse am nächsten Tag zu verwenden. Dies bedeutete einen Prestigegewinn für die Kroaten gegenüber den übrigen anwesenden Katholiken der Weltkirche. Als Bischof Mileta aus Šibernik die Absicht des Papstes, den Kelch zu nutzen, ins Kroatische übersetzte, brach ein „nicht enden wollender Beifallsturm“⁴⁷ unter den Gläubigen aus. Wie bei fast allen Berichten über den Empfang der nationalen Gruppen beim Heiligen Vater im Jubeljahr berichteten die konfessionellen Medien auch an dieser Stelle von einer herausragenden Aufmerksamkeit des Papstes für die eigene Pilgergruppe: „[D]ie Ansprache des Heiligen Vaters dauerte über 40 Minuten, bis jetzt die längste Ansprache, die der Heilige Vater an Pilger dieses heiligen Jahres gehalten hat.“⁴⁸

Am Pfingstsonntag (31. Mai 1925) besuchte die jugoslawische Delegation schließlich die große internationale Pfingstmesse im Petersdom mit über 150 000 Teilnehmern aus der ganzen Welt. Die Gäste staunten über die „paradiesische Pracht“ und nahmen „unvergessliche überwältigende Eindrücke“⁴⁹ auf. Besonders wichtig war für die jugoslawischen Katholiken die Ernennung von Trsat (bei Rijeka) zu einem Gnadenort. Sie stellte das kroatische Heiligtum in eine Reihe mit „Padua und Assisi“⁵⁰ und wertete damit die kroatische Kirche erneut auf. Die Organisatoren des Pilgerzugs achteten auf ein geordnetes und diszipliniertes Auftreten der Gläubigen aus dem Königreich. Das kroatische Episkopat wollte gegenüber den anderen anwesenden Nationen einen möglichst einprägsamen Eindruck hinterlassen. Der Bericht über die Messe ging auf die angebliche Wirkung der SHS-Delegation auf die Delegierten der anderen Staaten ein: „Auch auf die Umgebung machte der Pilgerzug Jugoslaviens einen mächtigen Eindruck.“⁵¹ Der Text zitierte einen Beobachter der österreichischen *Reichspost*, der die Jugoslawen bewunderte, die „mit dem vorgetragenen Pilgerkreuz geistliche Lieder singend“⁵² die Kirche betraten. Der Österreicher verglich dabei das Auftreten der „Jugoslawen“ mit den für ihre Disziplin bekannten Deutschen. Er ging sogar noch weiter und postulierte, dass sie zusammen mit Kroaten und Italienern die „drei großen Kulturen“⁵³ Europas bilden, die es seit Jahrhunderten bestimmen und die nun vereint [...] in den allumfassenden Ozean unserer Kirche münden“⁵⁴. Dadurch erklärte der Beobachter der *Reichspost* die Kroaten nicht nur zum wesentlichen und bestimmenden Faktor europäischer Geschichte, sondern zu einem essenziellen Teil der allumfassenden Weltkirche.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Die Katholiken Jugoslaviens in Rom, in: CVZ, Nr. 23 vom 11.06.1923.

⁴⁸ Ebenda.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Ebenda.

⁵² Ebenda.

⁵³ „Die slavische, die romanische und germanische Hauptrasse“, ebenda.

⁵⁴ Ebenda.

Ihre „deutsche“ Disziplin bildete dabei den Kontrast zu den balkanischen Stereotypen von Chaos und Unordnung.

5.1.2 Romfahrt der Orao-Jugend und der ungarischen Katholiken

Der Erfolg der ersten Wallfahrt motivierte die Kirchenführung zur Organisation weiterer Pilgerzüge nach Rom. Die überraschend hohe Nachfrage machte sogar eine Vergrößerung der für den 13. September 1925 angesetzten Jugendwallfahrt notwendig.⁵⁵ Die in der CVZ veröffentlichten Reisepläne und Routen verdeutlichen die Mischung aus geistlicher und touristischer Reise. Neben den üblichen Attraktionen wie Venedig und Padua besuchten die Pilger zusätzlich die eben erst zum Gnadentort ernannte kroatische Stadt Trsat⁵⁶. Dies verlieh der nationalen Bedeutung der Reise noch einmal Nachdruck. Die gesamte Pilgerfahrt dauerte elf Tage, von denen die Gruppe sieben in Rom verbrachte. Sie war damit kürzer als die große Wallfahrt im Mai. Als spezielles (religions-)touristisches Highlight war in Rom die Besichtigung der Katakomben vorgesehen. Die Septemberwallfahrt war zunächst als eine der katholischen Jugendorganisation geplant, deren Mitglieder den Großteil der Pilger ausmachten und geschlossen als Gruppe reisten. Weitere Pilger konnten sich jedoch noch bis zum 1. August anmelden, da entsprechende Anfragen die Diözese erreichten. Insgesamt kostete die Reise für Mitglieder der katholischen Jugendorganisation nur 900 Dinar.⁵⁷ Um die Kosten möglichst gering zu halten, bemühten sich die Kroaten um gute Kontakte zu katholischen Netzwerken in Italien. So arbeitete die Führung des Orao mit den italienischen katholischen Pfadfindern zusammen, um deren Unterkünfte während der Pilgerfahrt kostenlos nutzen zu können.⁵⁸ Eine einflussreiche Rolle bei der Organisation und der späteren Berichterstattung spielten die beiden Zagreber Zeitungen *Katolički list* und *Narodna Politika*.

Während der Jugendwallfahrt vom 13. bis 23. September standen die Mitglieder des Orao im Fokus der Pilgerfahrt.⁵⁹ Obwohl es Teilnehmer von außerhalb gab, dominierte der Jugendverband die religiösen Praktiken während der Fahrt. Als Organisatoren traten dabei der Bischof von Sarajevo, Sarič, und der Weihbischof von Zagreb, Premuš, sowie der Präsident des Orao-Verbands Ivan Protulipeć in Erscheinung. An der Pilgerreise nahmen außerdem der Präsident der klerikalen Bauernpartei (Hrvatska Pučka Stranka) Stjepan Barić und der Rektor des Päpstlichen Kroatischen Kollegiums vom Heiligen Hieronymus zu Rom teil. Der Papst empfing persönlich die etwa 400 kroatischen Jugendlichen und deren Begleiter am 18. September in den Räumen des Sale Ducale im Vatikan. Die Jugendlichen führten vor dem Papst eine „künstlerische Adresse“ auf, zählten die Ziele ihres Jugendverbandes auf und schworen dem Kirchenoberhaupt „unbedingten Gehorsam“⁶⁰. Sie demonstrierten vor dem Papst ihre einzigartige

⁵⁵ Septemberwallfahrt nach Rom, in: CVZ, Nr. 26 vom 02.07.1925.

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ Teilnehmer, die nicht dem katholischen Jugendverein angehörten, zahlten für die Erste Klasse 2300, die Zweite Klasse 2100 und die Dritte Klasse 1600 Dinar. Ebenda.

⁵⁸ Brief des Vorstands des Orao an Bischof Bauer, 11.06.1925, in: NaD, Hrvatski Orlovski Zavez, Sign. 306/25.

⁵⁹ Die CVZ bezog sich in ihrem Bericht nicht nur auf den *Katolički List*, sondern auch auf den italienischen *Corriere D'Italia*: Die katholische Jugendorganisation Jugoslawiens beim Hl. Vater, in: CVZ, Nr. 40 vom 08.10.1925.

⁶⁰ Ebenda.

Disziplin und präsentierten sich als junge Garde des kroatischen Katholizismus. Die Gastgeschenke des Verbandes an den Papst symbolisierten die enge Verknüpfung der kroatischen Nation mit der Kirche: Sie überreichten dem Kirchenoberhaupt etwa die „Statuten des ‚Orao-Verbandes‘ in kostbarem Einband mit nationalen Motiven“⁶¹ sowie eine besonders geschmückte Sonderausgabe ihrer Verbandszeitung *Luć* (Fackel). Der Papst dankte den Vertretern des Verbandes und der Geistlichkeit mit einem Handkuss.

In seiner anschließenden Rede an die kroatische Jugend sprach der Papst davon, dass „schon zum zweiten Mal unsere lieben Söhne Kroatiens zu uns gekommen sind, um zwei Jubiläen zu feiern“⁶²: das Heilige Jahr und die Millenniumsfeier des kroatischen Staates. Pius XI. sah besonders die jungen Christen als Avantgarde bei der Stärkung des Katholizismus in der Region. Seiner Ansicht nach würden die Adler die „ruhmreiche Tradition“ der Kroaten fortführen, ein „Bollwerk des Christentums“⁶³ zu sein. Der Papst bestärkte die Mitglieder der Jugendorganisation in ihrem Ziel, die Ideen der *Ecclesia Militans* zu verbreiten und die „Universalität der Kirche“ zu verteidigen. Gleichzeitig hob er die Besonderheit des Katholizismus der Kroaten hervor. Seine Rede an die Jugendlichen beendete er mit den Worten: „Wir segnen das ganze teure Kroatien und alle unsere teuren kroatischen Söhne.“⁶⁴ Der auffälligste Unterschied dieser Jugendwallfahrt zu der vorherigen im Mai war, dass die nationalen Minderheiten unter den Teilnehmern keine Erwähnung durch den Papst fanden.

Eine weitere, kürzere, aber (für die erwachsenen Pilger) günstigere Wallfahrt zum Heiligen Jahr fand vom 16. bis zum 30. Oktober statt. Sie „geht auf die große Zahl von Bittstellern“ aus der Vojvodina zurück, die sich eine „billigere Pilgerfahrt“⁶⁵ wünschten. Der Preis pro Pilger betrug für die 2. Klasse 1400 Dinar. Während dieser Fahrt waren ebenfalls touristische Zwischenstationen (Venedig, Padua) vorgesehen, an denen man sich allerdings aufgrund des straffen Zeitplans nur sehr kurz aufhielt. Als geistliche Begleitung waren nur örtliche Pfarrer (aus Ada, Čib und Subotica) vertreten. Die Pilgerfahrt hatte einen stark ungarischen Charakter, was zum einen aus den Namen der betreuenden Pfarrer (Paje Kujundžića, Desiderius Szentiváry⁶⁶ etc.) hervorgeht, zum anderen daraus, dass die katholisch-ungarische Zeitung *A Sziv Ujság*⁶⁷ die Organisationsarbeit zusammen mit den Pfarrämtern übernommen hatte. An diesem Beispiel zeigte sich erneut die enorme Bedeutung des Zusammenspiels zwischen katholischen Medien und der Vorbereitung von Massenveranstaltungen. Im Gegensatz zu den vorherigen großen Wallfahrten war diese durch Kosten und Zeitplanung sehr eingeschränkt. Da keine Vertreter des hohen Klerus teilnahmen, entfielen die Audienz beim Papst und andere aufwendigere Programmpunkte.

Am Ende des Heiligen Jahres verfasste die Redaktion der CVZ einen ausführlichen Leitartikel über die Ergebnisse und Auswirkungen der Wallfahrten. Für sie waren diese ein eindrucksvoller Beweis der neuen Stärke des Katholizismus; so sprach sie

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ Noch eine billigere Pilgerfahrt aus der Vojvodina nach Rom, in: CVZ, Nr. 35 vom 03.09.1925.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Ebenda.

davon, „dass die Weltereignisse der letzten Jahre der katholischen Kirche so günstige Constellazionen für ihre Verbreitung und Entwicklung vorbereitet haben, dass es nicht zu kühn erscheint zu behaupten, seit den Zeiten des Constantin des Grossen seien die Aussichten für die welterobernde Mission der Kirche nie so günstig gestanden wie heute“⁶⁸. Konkret nannte der Artikel den Ersten Weltkrieg, der zum Zusammenbruch nichtkatholischer Dynastien in Russland und Deutschland geführt hatte und damit die Gebiete „neu erschloss“, die vorher der „katholischen Kirche feindselig gegenüberstanden“⁶⁹. Ganz im Sinne der *Ecclesia Militans* betrachtete er die großen Pilgerfahrten zum Heiligen Vater als Offensive und Mobilisierung des Katholizismus. Seiner Ansicht nach war dies der erste Schritt einer Rückkehr zur „Einheit der Kirche“⁷⁰. Sowohl in den protestantischen als auch in den orthodoxen Ländern würden sich demnach alle Christen langfristig wieder in Richtung des Vatikans orientieren. Der „Sovjetismus“⁷¹ sei nur ein vorübergehendes Phänomen, das bald „überwunden“⁷² sei. Langfristig würde die Revolution in Russland zu einer Wiedervereinigung der durch das Schisma gespaltenen Kirche führen, da ohne den Zaren die orthodoxe Kirche in Russland kein Oberhaupt mehr habe.⁷³ Selbst die evangelischen Christen würden „nach der Wiedervereinigung mit der Mutterkirche geradezu lechzen“⁷⁴. Sogar die überwiegend von der Reformation geprägten Regionen wie Skandinavien oder die angelsächsischen Länder schickten demnach Delegationen nach Rom. Die umfassende Mobilisierung sei somit ein sichtbares Zeichen des „neuerstarkten Geistes“ der Kirche, der nun Gebiete umfasste, in denen man „den Katholizismus kaum vermute“⁷⁵. Der Artikel lobte den Auftritt der Katholischen Jungmänner, die in einem internationalen Pilgerzug mit 12 000 Teilnehmern aufmarschiert waren. Die „begeisterten, disciplinierten jungen Leute“ glichen einer wahren „Heerschau“⁷⁶ des katholischen Glaubens. Der Pilgerzug der weiblichen Jugend der verschiedenen Universitäten „Amerikas, Englands und Deutschlands“⁷⁷ demonstrierte, dass die katholische Intelligenz sich weltweit vernetzte. Die Vereinigung der Weltkirche in Rom war für Bezetzky ein Muster zur umfassenden Modernisierung der Praktiken und einer Mobilisierung der Kirchenangehörigen.

Doch für den Chefredakteur gab es während des Heiligen Jahres nicht nur die Pilger, die frei und unbeschwert ihre Andacht verrichten konnten. Seiner Ansicht nach konnten einige nationale Gruppen ihren Glauben nur eingeschränkt ausleben. Sie waren die „Schmerzenskinder der grossen katholischen Familie, die, wenn sie zu ihrem gemeinschaftlichen Vater kommen, sich am liebsten – ausweinen möchten!“⁷⁸ Die eu-

⁶⁸ Betrachtungen gegen Schluss des Hl. Jahres, in: CVZ, Nr. 45 vom 12.11.1925.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ Ebenda.

⁷¹ Ebenda.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ein ähnliches Narrativ war ebenfalls in der polnisch-klerikalen Presse zu lesen. So schrieb der GN, dass „mit dem Zarentum die wichtigste Stütze des Schismas gefallen sei“ und der Zusammenbruch der sowjetischen Herrschaft kurz bevorstehe: *O idei cyrylometodyjskiej* [Über die Kyrill-Method-Idee], in: GN, Nr. 27 vom 06.07.1924.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Ebenda.

⁷⁷ Ebenda.

⁷⁸ Ebenda.

ropäischen Katholiken waren damit beides: selbstbewusste Kämpfer für ihren Glauben und Opfer von Repressionen. Aus seiner Sicht hatte Deutschland den „hervorragendsten Anteil an der grossen katholischen Kundgebung“ beigesteuert. Für ihn gehörten die Katholiken aus Deutschland allerdings zu den „Schmerzenskindern“, die in „ihrer eigenen Muttersprache Trostworte“⁷⁹ des Papstes während der Kundgebungen vernahmen. Sie standen demnach „durch die schweren Schicksalsschläge“ und das „grosse Unglück“⁸⁰ in ihrer Heimat erheblich unter Druck. Als der Papst während der Kundgebung schließlich seine tröstenden Worte an die deutschen Pilger richtete, „da konnte wahrhaftig kein Auge trocken bleiben“⁸¹. Bezetzky ging in seinem Fazit kaum auf die SHS-Wallfahrten des Jahres ein und betonte stattdessen die (reichs)deutschen Wallfahrer als besonders herausragende Gruppe. Sie waren Repräsentanten einer einzigartigen Frömmigkeit und gleichzeitig Opfer von Willkür und Diskriminierung. Konkret meinte er die Situation des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg, allem voran die als ungerecht empfundenen Friedensverträge von Versailles und das Verhalten der Siegermächte.⁸²

In diesem Kontext erscheint eine seltene Querverbindung zwischen den Untersuchungsregionen: Die CVZ thematisierte die angebliche Verfolgung der Deutschen im neuen polnischen Staat. In diesem Punkt argumentierte die slawonische CVZ genau wie der OK. Sie kritisierte die fehlenden Minderheitenrechte und beklagte den „polnischen Terror“⁸³ in Ost-Oberschlesien. Mit Blick auf die internationale Situation verfolgte Bezetzky's Zeitung eine deutlich deutschnationale Linie. Sie betrachtete die neue Grenzziehung zu Polen als ungerecht und ihre Landsleute als benachteiligt. Im diplomatischen Tauziehen, das auch innerhalb des Vatikans zwischen Vertretern der polnischen und deutschen Bischöfe stattfand⁸⁴, stellte sich die CVZ klar auf die Seite Berlins. Der Streit um die Zugehörigkeit Ost-Oberschlesiens wirkte sich bis nach Slawonien aus. Besonders im Jahr 1925 bekam der diplomatische Konflikt neue Aktualität, da das Konkordat zwischen Warschau und dem Vatikan erneut für Konflikte innerhalb der Kurie in Rom sorgte. Dieser Streit machte die Pilgerbesuche aus Deutschland (und, wie sich im folgenden Kapitel zeigen wird, aus Ost-Oberschlesien) zu einer hochpolitischen Angelegenheit. Die CVZ gab allerdings keinerlei Hinweise auf die Situation der Deutschen aus Slawonien während der Pilgerfahrt. Sie blieben in ihrer Berichterstattung weitgehend unsichtbar. Kritik an den stark national-kroatisch geprägten Praktiken während des Rombesuchs gab es nicht. Dies lag an der starken Abhängigkeit der deutschen Klerikalen von der kroatischen Kirche, besonders aber am Mangel an eigenen Korrespondenten, die unmittelbar von den Pilgerfahrten hätten berichten können.

⁷⁹ Ebenda.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda.

⁸² Hinweise darauf lassen sich aus anderen Artikeln der CVZ herauslesen. So schrieb etwa der Redakteur F. Matic über die Äußerungen des Papstes zur „Ruhrbesetzung“. Er sah den Papst dabei auf der Seite der Deutschen und bezeichnete die Besetzung als „Ausbruch jener feindlichen Gesinnung, die den Krieg verschuldete“. Vatikans neuester weltpolitischer Akt, in: CVZ, Nr. 10 vom 06.03.1924.

⁸³ Verfolgung der Deutschen in Ost-Oberschlesien, in: CVZ, Nr. 51 vom 14.12.1922.

⁸⁴ Vgl. STEHLIN, S. 102–160.

5.2 Die schlesischen Wallfahrten nach Rom 1925

Für den Apostolischen Administrator August Hlond war die Organisation einer Wallfahrt zum Heiligen Jahr nach Rom im Jahr 1925 ein zentraler Baustein im Aufbau seiner neuen Diözese. Mit einer eigenen Delegation konnte er dem Kirchenoberhaupt, den Repräsentanten des internationalen Katholizismus und natürlich der eigenen Gemeinde die Funktionsfähigkeit seiner neuen Strukturen präsentieren. Mit einer eigenen großen Pilgergruppe konnte er zudem deutlich machen, dass die Region ein fester Bestandteil der polnischen Kirche geworden war. Hlond hatte sicherlich nicht vergessen, dass der Vatikan die Aufteilung der großen schlesischen Diözese ablehnte und sich während der Abstimmungskämpfe für einen Verbleib der Region in Deutschland ausgesprochen hatte. Der 1922 gewählte Papst Pius XI. äußerte sich zu seiner Zeit als päpstlicher Nuntius in Warschau ebenfalls ablehnend, da er nach einer Aufteilung der Diözese um den Einfluss des Katholizismus in Deutschland fürchtete.⁸⁵ Hlonds Ziel war es, den erfolgreichen Aufbau der neuen Diözese in Rom zu verkünden und damit den Anschluss Ost-Oberschlesiens an Polen zu legitimieren. Im Februar 1925 schloss Warschau zudem ein Konkordat mit dem Vatikan ab. Es bestätigte aus kirchlicher Sicht die politische Teilung der Region durch die Abstimmungskämpfe. Dies führte zu einem Konflikt zwischen Berlin und Rom. Kanzler Wilhelm Marx von der katholischen Zentrumspartei verurteilte die Entscheidung des Vatikans.⁸⁶ Die Wallfahrten fanden somit zu einem Zeitpunkt starker diplomatischer Spannungen statt, die sich deutlich auf die mediale Rezeption auswirkten.

Hlond organisierte in diesem Jahr zwei größere Wallfahrten der schlesischen Gläubigen nach Rom: eine im Mai und die andere im Oktober. Letztere fand zeitgleich zur offiziellen Umwandlung der Kattowitzer Administratur zu einer regulären Diözese statt. Die regionalen Medien berichteten ausführlich über die Wallfahrten und lieferten detaillierte Informationen zur Reise. Sie schilderten die Eindrücke der Teilnehmer und beschrieben die religiösen Praktiken. Im Kontrast zu den Pilgerzügen aus der ganzen Welt und einer fremden Umgebung kommunizierten die Berichte eigene Wertvorstellungen und Eigenschaften. Für Teilnehmer, Angehörige und die Leser der konfessionellen Medien waren sie Bestandteil des Aushandlungsprozesses ihrer Zugehörigkeit. Die Wallfahrten präsentierten Praktiken, Werte und Symbole des Katholizismus. Die Deutung verlief jedoch ebenfalls entlang der nationalen Frontlinien zwischen deutschen und polnischen Beobachtern. Den Konflikt verschärften im Anschluss die Kommentatoren beider Seiten. Sie instrumentalisierten die Pilgerzüge für die Bestätigung ihrer nationalen Positionen: Die einen beschrieben die Fahrten nach Rom als „Siegessäuge“ eines neu erwachten (schlesisch-polnischen) Katholizismus, die anderen als „Trauermärsche“ einer unterdrückten deutschen Minderheit.

Administrator Hlond bereitete die Wallfahrten zum Heiligen Jahr intensiv vor. Er traf sich im Vorfeld mit dem polnischen Kirchenkomitee in Rom und einigte sich mit den anderen polnischen Bischöfen über die Einteilung. Insgesamt sollte es drei große polnische Pilgerzüge geben, von denen einer vollständig aus den Gläubigen seiner

⁸⁵ Vgl. PEASE, S. 30–54.

⁸⁶ Vgl. STEHLIN, S. 136.

eigenen Kirchenprovinz bestehen sollte.⁸⁷ Sein Ziel war eine klare Sichtbarkeit der Schlesier unter den anderen polnischen Pilgern und eine angemessene Repräsentation der angehenden Diözese während der Audienz beim Papst. Die Organisationsarbeit im Vorfeld des Pilgerzugs bestand aus der Anfertigung einer Liste der Teilnehmenden und der Buchung von Reise und Unterkünften. Da sich zum Heiligen Jahr große Teile der katholischen Welt nach Rom aufmachten, war dies eine enorme logistische Herausforderung. Im Vorfeld entsandten die polnischen Bischöfe daher eine spezielle Kommission, die sich um die Unterkünfte der Pilger und weitere Details kümmerte. Als Zeitraum für die erste Pilgerfahrt wählte Hlond die Zeit zwischen Mai und Juni, da er die römischen Hitzewellen im Spätsommer fürchtete. Nach dem erfolgreichen Verlauf des Pilgerzugs entschied sich Hlond dennoch für die zweite Augushälfte als Termin für eine weitere Pilgerreise.

Die polnische Kommission ermittelte, dass maximal 1000 Pilger pro Zug mitfahren könnten, und schlug daher vor, die Menge der Teilnehmer einer einzelnen Delegation auf diese Zahl zu beschränken. Hlond bat daraufhin den Chefredakteur des GN und Hauptorganisator der Pilgerfahrten Gawlina bereits im November 1924 darum, keine weitere Werbung für die Teilnahme an der Pilgerfahrt in seiner Zeitung zu machen, da er zu diesem Zeitpunkt mit vielen Interessenten rechnete.⁸⁸ Dem Administrator lag daran, die Gruppe sozial möglichst heterogen zusammenzustellen. In einem Hirtenbrief ermunterte er ältere Menschen, angehende Ordensleute oder Arbeiter, sich für die Pilgerfahrt zu melden. Diese Gruppen hatten bislang wenige Gelegenheiten, sich auf weite Reisen zu begeben.⁸⁹ Die Pilgerfahrt kann als Chance für erste touristische Erfahrungen sozial schwächerer Schichten in der Region betrachtet werden. Damit verschmolzen die religiösen Praktiken während der Wallfahrt immer deutlicher mit den touristischen Aspekten. In einem späteren Brief an Gawlina deutete sich allerdings an, dass Hlond die Begeisterung (oder eher die Möglichkeiten) seiner Gläubigen, an der Pilgerfahrt teilzunehmen, überschätzte. Weniger Oberschlesier als erwartet zeigten Interesse an der Teilnahme, und Hlond gab ab Ende Januar nur noch 600 Reisende als Zielmarke an. Zudem ordnete der Bischof doch noch eine Ausweitung der Werbemaßnahmen in den kirchennahen Medien an, bis die angestrebte Zahl erreicht war.⁹⁰ Die tatsächliche Teilnehmerzahl der ersten Pilgerfahrt war mit 427⁹¹ Personen schließlich deutlich niedriger als eingeplant. An der zweiten Pilgerfahrt nahmen nur 370 Personen teil und damit eindeutig weniger als von Hlond erhofft.

5.2.1 Erste Schlesische Romfahrt: Triumphzug der neuen Kirchenprovinz

Der erste schlesische Pilgerzug brach am 4. Mai von Kattowitz aus nach Rom auf. Bereits zwei Monate vorher erhielten die Reisenden ihre Bescheinigung vom Chefororganisator Gawlina. Dieser legte im Vorfeld die Richtlinien der Pilgerfahrt fest, so etwa die Verhaltens- und Kleiderordnung. Dabei sollten die Frauen Brust und Arme verdeckt

⁸⁷ Vgl. MYSZOR/KONIECZNY, S. 18.

⁸⁸ Vgl. ebenda.

⁸⁹ Vgl. ebenda.

⁹⁰ Vgl. ebenda, S. 18.

⁹¹ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 23 vom 06.06.1925.

halten; die Männer waren dazu aufgerufen, nach Möglichkeit in der schlesischen Nationaltracht beim Kirchenoberhaupt zu erscheinen.⁹² Der Pilgerzug war damit sowohl eine Demonstration der Disziplin als auch der Eigenständigkeit der schlesischen Diözese. Für die Organisation einer solch aufwendigen Exkursion war die Zusammenarbeit mit staatlichen Behörden unabdingbar. Hlond und Gawlina trafen sich daher mit dem polnischen Konsul in Italien Dr. Brodzki in Kattowitz, um die letzten Fragen bezüglich der Reisedokumente, Einreisebestimmungen etc. zu klären. Gawlina richtete sogar ein eigenes Organisationsbüro für Pilgerfahrten ein, das Interessierte mit Informationen und den nötigen Dokumenten versorgte.⁹³ Der Plan der Pilgerreise sah folgendermaßen aus: Die Teilnehmer brechen gemeinsam in der Nacht vom 4. auf den 5. Mai mit dem Zug von Kattowitz in Richtung Wien auf. Vom 6. bis 15. Mai sind in Italien die Stationen Udine, Venedig, Padua und Rimini vorgesehen. Neben den Gebeten ist ebenfalls touristisches Sightseeing eingeplant. Den Höhepunkt bilden, genau wie während der Pilgerzüge aus dem SHS-Königreich, die Audienz beim Papst und ein viertägiger Aufenthalt in Rom. Die Rückreise erfolgt über Florenz und Wien, wobei in beiden Städten Besichtigungen vorgesehen sind. Die Reisenden kehren schließlich am 19. Mai wieder nach Kattowitz zurück.⁹⁴ Das Programm enthielt eine große Anzahl touristischer Ziele, die nicht nur notwendige Zwischenstationen, sondern ausdrücklich attraktive Sehenswürdigkeiten für die Teilnehmer darstellten.

Vor der Abfahrt erhielten die Reisenden detaillierte Informationen zur Zugfahrt, Verhaltensregeln für die Fahrt und das Ausland, Hinweise zum benötigten Gepäck⁹⁵ etc. Organisator Gawlina legte Wert auf eine penible Planung und Vorbereitung. Zum einen wollte er Disziplin und Ordnung sicherstellen und zum anderen war ihm bewusst, dass die meisten Teilnehmer zum ersten Mal eine internationale Reise antraten. Die Hinweise waren entsprechend touristisch: Gawlina erläuterte die Möglichkeiten zum Kauf von Souvenirs, beschrieb die Sehenswürdigkeiten und gab allgemeine Ratschläge, um nicht auf Trickbetrüger oder Falschgeld hereinzufallen. Die Gläubigen waren aufgefordert, möglichst in der Gruppe zu bleiben und keine selbstständigen Ausflüge zu unternehmen. Zudem lieferte der Pfarrer am Ende des Textes noch den Hinweis: „Die Pilgerfahrt hat von der Natur der Sache her einen religiösen Charakter, deshalb ist sowohl während der Fahrt als auch in Rom alles zu unterlassen, was mit diesem Charakter nicht vereinbar wäre.“⁹⁶ August Hlond selbst leitete am 4. Mai die Messe vor der Abfahrt nach Rom. Während der feierlichen Zeremonie in der „bis an den Rand gefüllten“ Kirche in Kattowitz hielt er die Predigt auf „Polnisch und Deutsch“⁹⁷, um die Teilnehmer an den religiösen Charakter der Fahrt zu erinnern. Mit der zweisprachigen Rede betonte der Administrator den supranationalen konfessionellen Aspekt der

⁹² Pielgrzymka do Rzymu [Pilgerfahrt nach Rom], in: GN, Nr. 12 vom 22.03.1925.

⁹³ Vgl. Pielgrzymka do Rzymu [Pilgerfahrt nach Rom], in: GN, Nr. 14 vom 05.04.1925.

⁹⁴ Ebenda.

⁹⁵ Es gab sogar eine exakte Liste von empfohlenen Gepäckstücken: „2–3 Paar Wäsche, 2 Handtücher, Seife, Kleiderbürste, [...], Gläser für den italienischen Wein“. Außerdem empfahl Gawlina den Teilnehmern, in Italien „kein Wasser zu trinken, da es ungesund“ sei. Er schlug stattdessen den Wein vor, der „günstig, leicht und sehr gut für die Verdauung“ sei. Dla pielgrzymów! [Für die Pilger!], in: GN, Nr. 17 vom 26.04.1926.

⁹⁶ Ebenda.

⁹⁷ Odjazd pielgrzymki śląskiej do Rzymu [Abfahrt der schlesischen Pilger nach Rom], in: GN, Nr. 19 vom 10.05.1926.

Romfahrt. Genau wie bei den Katholikentagen sollten während der Pilgerfahrt die Unterschiede zwischen den Nationalitäten zugunsten eines gemeinsamen Katholizismus überwunden werden. Der Cheforganisator und Leiter der Pilgerfahrt, Gawlina, begleitete die Gläubigen anschließend zum Zug und gab letzte „Hinweise und praktische Anweisungen“⁹⁸, bevor er selbst und die Pilgergruppe nach Rom aufbrachen.

Der GN ermöglichte seinen Lesern durch aufwendige Berichterstattung und besondere Illustrationen, medial an der Pilgerreise teilzunehmen. Die Artikel schwärmten etwa vom herrlichen Petersdom, der Schweizergarde und anderen Sehenswürdigkeiten des Vatikans: „Unsere Landsleute werden all diese Wunder sehen, die sich über Jahrhunderte dort angesammelt haben.“⁹⁹ Zusätzlich druckte der GN erstmals großflächig Bilder ab, um die „Wunder“, die die Pilger erwarteten, abzubilden. Für Pius XI., den „polnischen Papst“¹⁰⁰, hatten die Teilnehmer noch ein Geschenk aus der Region vorbereitet: eine Skulptur aus schlesischer Kohle. Diese symbolisierte zum einen das Selbstbewusstsein der schlesischen Bergarbeiter und zum anderen die Besonderheit der Region. Im Gegensatz zum Gedenkelch der Delegation aus dem SHS-Königreich hatte die Kohleskulptur einen deutlich regionalen Bezug. Außerdem bereitete Gawlina für das Kirchenoberhaupt zusätzlich eine mit Gold umrahmte Sonderausgabe des GN vor, um sie ihm persönlich zu überreichen. Die Zeitschrift wurde damit selbst zu einem Symbol des erfolgreichen Aufbaus der Diözese und zeigte die neue Bedeutung konfessioneller Medien.

Die großen deutschsprachigen Medien der Region wie die KaZe und der OK berichteten ebenfalls ausführlich über die Pilgerfahrt. Die Berichte des OK beriefen sich auf Mitreisende und Beobachter des Pilgerzugs und stellenweise auf Quellen aus dem Vatikan. Die Konfrontation mit anderen katholischen Gruppen aus ganz Europa und einer ungewohnten Umgebung ermöglichte den Teilnehmern, sich deutlicher als Katholiken, Schlesier und Repräsentanten des neuen Polens zu verstehen. Die eigene Art und Weise, katholische Praktiken auszuüben, konnte im Kontrast mit anderen Gruppen klarer artikuliert werden, egal ob es sich dabei um Katholiken aus anderen Ländern oder gar um Anders- oder Nichtgläubige handelte. Erneut dienten die Praktiken der Abgrenzung von einer feindlichen, da modernen Umgebung. Das Zerrbild des (osteuropäischen) Jüdischen verkörperte im katholischen Diskurs der Zeit den Urtypus des Fremdartigen. Dies zeigte sich selbst in der Berichterstattung rund um die Pilgerzüge nach Rom. „Der Jude“ besaß in ausgeprägter und extremer Form alle Eigenschaften, die der Kirche als unangemessen erschienen: Gier, Hinterlist, sexuelle Lust etc.¹⁰¹ Der Hinweis auf solches Fehlverhalten diente aus der Sicht der Kirche als Kontrast zu der Art und Weise, wie sich wahre Christen benehmen sollten.

⁹⁸ Ebenda.

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ Ebenda. Der Papst erhielt diesen Spitznamen, da er als Nuntius trotz der drohenden bolschewistischen Invasion im Jahr 1920 in Warschau blieb. Der anschließende Konflikt mit den polnischen Behörden um die Zugehörigkeit Schlesiens machte ihn jedoch über Nacht zur *persona non grata*. Achille Ratti musste Warschau ohne die üblichen diplomatischen Ehrungen verlassen. Erst bei seiner Ernennung zum Papst erhielt er diese in großer Eile vom polnischen Botschafter in Rom nachgereicht. Vgl. PEASE, S. 30–54. Der GN ging auf diese Kontroverse nicht ein.

¹⁰¹ Vgl. KERTZER, S. 204–224.

In einem Artikel warnte der GN etwa vor „falschen Pilgern“: „Im Abteil des Zuges von München nach Rom^{102]} sitzt eine laute, während des Sprechens wild gestikulierende Versammlung, die offensichtlich als ganzer Haufen unterwegs ist“¹⁰³. Dieser gab sich als Pilgergruppe auf dem Weg zum Jubiläumsjahr nach Rom aus und übergab dem Schaffner die entsprechenden Papiere. Doch die Fahrkarten stellten sich als gefälscht heraus. Als der Schaffner sich die Namen notierte, machte der Artikel klar, warum er ironisch von „schönen Pilgern“ sprach: „Jakób Blumenthal, Izaak Lewi, [...] und Rachela Cohn ...!!!“¹⁰⁴. Die offensichtlich jüdischen Namen machten keinen weiteren Kommentar des Artikels (der direkt neben dem bereits erwähnten Text über den gefährlichen Einfluss der jüdischen Freimaurer auf die Jugend erschien) mehr notwendig. Die „falschen Pilger“ zeigen die vermeintliche Eigenschaft der Juden, fremde Identitäten anzunehmen und sich auf Kosten anderer zu bereichern. Sie nutzten laut dem Artikel die vergünstigten Fahrkarten für die Rompilger, obwohl sie offensichtlich keine Katholiken waren. Die Juden im Zug waren keine geordnete Gruppe wie die echten schlesischen Pilger, sondern ein disziplinloser „Haufen“. Sie benahmen sich laut, ungehemmt und verkörperten eine ganze Reihe von Untugenden, die von den richtigen katholischen Pilgern zu vermeiden waren.

Die einflussreichsten Augenzeugen und Berichterstatter von polnischer Seite über die schlesische Wallfahrt waren der Chefredakteur und Organisator der Pilgerfahrt Gawlina, ein Missionspfarrer (Kürzel X. A. V.) sowie der Teilnehmer Władysław Rękosiewicz.¹⁰⁵ Sie beschrieben ausführlich die Reise, die Besuche der verschiedenen Stationen und natürlich das Treffen mit dem Papst. Der GN veröffentlichte über das Jahr 1925 hinweg die Berichte der beiden Pilgerfahrten in Auszügen. Der Wirtschaftslehrer Władysław Rękosiewicz erhielt von Gawlina die „ehrenvolle Aufgabe“, die gesamte Fahrt ausführlich zu beschreiben. Er versprach, möglichst wahrheitsgetreu zu berichten, da er bereits als Kind mit der „Wahrhaftigkeit geimpft“¹⁰⁶ worden sei, was er auf seine Erziehung in polnisch-katholischen Schulen zurückführte. Er machte damit seine positive Haltung zur neuen polnischen Administration in Ost-Oberschlesien deutlich. Da ihn die Reise ins Herz der katholischen Welt brachte, hob er zusätzlich den Wert dieser einzigartigen polnischen „Wahrhaftigkeit“ in seinem Artikel hervor.

Zunächst lobte Rękosiewicz Gawlinas Vorbereitungen der Pilgerfahrt und dessen penible Planung: „Die Pilger stellten fest, dass es an nichts fehlte.“¹⁰⁷ Er unterstrich, dass es sich dabei um die erste „Pilgerfahrt des polnischen Schlesiens, die erste Pilgerfahrt mit dem ersten eigenen Erzbischof“¹⁰⁸ handelte. Aus diesem Grund lastete auf den Teilnehmern ein enormer Druck, einen möglichst guten Eindruck in Rom und während der Fahrt zu hinterlassen. Bei der Abfahrt des Zuges, von kirchlichem Gesang begleitet,

¹⁰² Ein Hinweis darauf, dass es sich nicht um einen Augenzeugenbericht aus der schlesischen Wallfahrt handelt, da dies nicht ihrer Route entsprach.

¹⁰³ Ładni pielgrzymi! [Schöne Pilger!], in: GN, Nr. 21 vom 24.05.1925. Der Artikel beruft sich auf einen Bericht des *Głos Narodu* (Stimme des Volkes), gibt aber keine weiteren Details an.

¹⁰⁴ Ebenda.

¹⁰⁵ Lehrer für Wirtschaftskunde aus Kattowitz. Siehe: Auflistung von Staatsbeamten und Lehrern der schlesischen Amtszeitung; vgl. WŁADYSŁAW RĘKOSIEWICZ, in: *Gazeta Urzędowa Województwa Śląskiego* vom 12.12.1925.

¹⁰⁶ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 23 vom 06.06.1925.

¹⁰⁷ Ebenda.

¹⁰⁸ Ebenda.

habe man nicht den Eindruck gehabt, so Rękosiewicz, „dass die Oberschlesier nach Rom fuhren, um Eindrücke zu sammeln, sondern aus der Erweckung des glühenden Glaubens“¹⁰⁹. Trotz der touristischen Elemente der Pilgerfahrt unterstrich Rękosiewicz stets die religiöse Bedeutung der Exkursion. Obwohl die Abreise mitten in der Nacht stattfand, standen insgesamt etwa 1000 Gläubige Spalier, um die Pilger zu verabschieden. Der Beginn der Pilgerfahrt war damit selbst eine besondere religiöse Praktik für die Angehörigen und die übrigen Mitglieder der Diözese. Genau wie während der Katholikentage war Administrator Hlond bemüht, die Gläubigen beider nationalen Lager einzubinden. Rękosiewicz beschrieb, wie er „nach Vorbild des guten Hirten“ in beiden Sprachen Abschiedsworte an die Pilger richtete. An der ersten Wallfahrt nahmen „ungefähr 40“¹¹⁰ Gläubige teil, die sich in den Anmeldebögen als deutsch deklarierten.

Die von Gawlina erwünschte Ordnung und Disziplin konnte jedoch bereits zu Beginn des Pilgerzugs nur schwer eingehalten werden. Obwohl der Cheforganisator versuchte, den Mitreisenden „einen solchen Geist des Gehorsams einzuhauchen, wie ihn sich jede Armee wünschen würde“¹¹¹, gerieten die schlesischen Pilger schon während des Einsteigens in den Zug in ziemliche Unordnung: „Für einen Moment die Anweisungen des Pfarrers und Gruppenleiters vergessend, warteten sie nicht, sondern fielen stürmend in die Waggons ein.“¹¹² Gawlina musste umgehend mit der Hilfe dreier Schaffner anrücken, um die Situation zu beruhigen und die Ordnung wiederherzustellen. Als Ursache für das ausgebrochene „Wirrwarr“¹¹³ machte Rękosiewicz den Wunsch der Pilger fest, sich während der Fahrt mit ihren Freunden und Familienmitgliedern zusammenzusetzen. Obwohl die Plätze vorher ausgesucht und nummeriert worden waren, wollten die Reisenden möglichst beieinanderbleiben, um sich eine „tagelange Tratscherei während der Zeit der Reise“¹¹⁴ zu sichern. Die erwünschte Disziplinierung und Konzentration auf den Glauben waren also von Anfang an schwierig umzusetzen.

Dass die meisten schlesischen Pilger keine weiten Reisen gewohnt waren, zeigte sich bereits während der Fahrt durch die Tschechoslowakei. Die Pilger saßen bei Tagesanbruch begeistert vor den Fenstern, um das ungewohnte Nachbarland zu betrachten. Die tschechischen Dörfer faszinierten sie, da die Oberschlesier von ihrer Heimat her nur Landschaften kannten, die „vom Rauch Dutzender Fabrikschornsteine verdunkelt waren“¹¹⁵. Obwohl die Distanz zur Tschechoslowakei nicht groß war, hatten viele der Wallfahrer keine Vorstellungen vom Nachbarland und erst recht nicht vom Rest der Strecke. Manche vermuteten, dass „Wien sehr nahe sei“, andere nutzten die Gelegenheit eines Zwischenstopps, um einmal einen „echten Tschechen“¹¹⁶ zur treffen und das berühmte Bier zu probieren.¹¹⁷ Die unerfahrenen Reisenden verschleuderten schnell ihr

¹⁰⁹ Ebenda.

¹¹⁰ Ebenda.

¹¹¹ Ebenda.

¹¹² Ebenda.

¹¹³ Ebenda.

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ Ebenda.

¹¹⁶ Ebenda.

¹¹⁷ Dieses Beispiel zeigt, welchen Einfluss die neue Grenzziehung auf die Migrationsbewegung vieler Oberschlesier hatte. Die Etablierung neuer Grenzen zu Deutschland und der Tschechoslowakei machte Erfahrungen mit den Nachbarregionen schwieriger. Vgl. PALENGA-MÖLLENBECK, S. 17–27.

mitgebrachtes Geld für Andenken und ließen sich vom scheinbar günstigen Wechselkurs zum Kauf von allen möglichen Produkten verlocken.

Erst nach der Ankunft in Wien zeigten sich deutlicher die religiösen und nationalen Aspekte der Reise. Bereits am Bahnhof wurde die schlesische Gruppe von „einer ansehnlichen Menge an Landsmännern und Landsfrauen der polnischen Gemeinde in Wien mit einer herrlichen Standarte an ihrer Spitze begrüßt“¹¹⁸. Die polnischen Katholiken aus Wien und ihre schlesischen Gäste marschieren anschließend gemeinsam vom Bahnhof zum Stephansdom. Die in „Vierergruppen“ wohlgeordneten Gläubigen erfüllten die Straßen mit „frommen Liedern, sodass die Wiener Bürger ihre Disziplin“¹¹⁹ bewunderten. Der Aufmarsch der Pilgergruppe entwickelte sich zu einer Eroberung des öffentlichen Raumes, wie er während der Katholikentage stattgefunden hatte: „Und wie sie marschierten!“¹²⁰, stellte Rękosiewicz begeistert fest und lobte dabei besonders die schlesischen Damen. Den Besuch des Doms schilderte er als symbolischen Feldzug: „[A]us einem halben Tausend polnischer Kehlen fließt das mächtige Lied „Serdeczna Matko [Herzliche Mutter]“¹²¹. Die Pilger eroberten den Stephansdom durch ihren disziplinierten Auftritt und ihren inbrünstigen Gesang. „Sind wir vielleicht die Ersten, die in diesem deutschen Heiligtum auf Polnisch singen?“¹²², fragte der teilnehmende Pfarrer Kubina. Marsch und Gesang der Polen in Wien waren damit ein sichtbares Zeichen des eigenen Selbstbewusstseins als Katholiken und Polen. Gegenüber der städtischen Moderne errangen die Schlesier ebenfalls einen Sieg im Sinne der *Ecclesia Militans*: Ihre „disziplinierten und vorbildlichen Reihen“ versetzten das städtische Chaos aus „unzähligen Autos, Kutschen, Straßenbahnen, [...]“¹²³ in sichtliches Erstaunen und führten zu einem vorübergehenden Stillstand. Die katholische Mobilisierung errang damit einen symbolischen Triumph über die Großstadt. Im Anschluss wandelte sich die geordnete Prozession jedoch wieder in eine gewöhnliche Touristengruppe – die Pilger strömten in Gruppen in die Stadt, um in Wien einzukaufen, das sich durch „den Demokratismus [...] mehr als früher in ein Zentrum von Handel und Wirtschaft“¹²⁴ verwandelt hatte. Schließlich löste sich die gewünschte Ordnung sogar derartig auf, dass „einige Dutzend“¹²⁵ Pilger den Zug nicht mehr erreichten und in der Stadt zurückbleiben mussten. Einige konnten die Fahrt fortsetzen, indem sie sich mit Taxen zur nächsten Haltestation des Zuges bringen ließen.

Die anschließende Fahrt durch die Alpen nach Italien war von einer begeisternden Aussicht auf die Berge, Zwischenstationen in kleineren Städten und dem Singen frommer Lieder geprägt. Touristischer Höhepunkt war der Besuch Venedigs und der dortigen Sehenswürdigkeiten. Das Ideal der Ordnung bestimmte weiterhin Rękosiewicz’ Blick auf die Italiener, die ihm zwar als freundlich, aber sehr chaotisch erschienen. Als lobenswerte Kraft der Disziplinierung betrachtete er daher die italienischen Faschisten:

¹¹⁸ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 23 vom 06.06.1925.

¹¹⁹ Ebenda.

¹²⁰ Ebenda.

¹²¹ Ebenda.

¹²² Ebenda.

¹²³ Ebenda.

¹²⁴ Ebenda.

¹²⁵ Ebenda.

„Seit Tarvisio^[126] begleiten uns jetzt auf Dauer die Faschisten. Nett und sympathisch sind diese Jungs und sie achten auf jede Einzelheit, damit den Pilgern kein Schaden zustößt. Sollen sie ein nachahmungswürdiges Beispiel sein, wie man Reisenden den Aufenthalt in einem Land angenehm machen kann.“^[127] Die italienischen Faschisten dienten ihm als Vorbild von Ordnung und Disziplin. Seine Haltung erinnerte an die Jugendarbeit der Pfarrer Tomala und Pucher, die ebenfalls die faschistische Disziplin als vorbildlich betrachteten.

Die Pilger besuchten in Venedig und Padua erneut die polnischen Landsleute und hielten zusammen mit ihnen Messen ab. Ansonsten bestand das Programm aus dem Besuch von Sehenswürdigkeiten, dem Probieren lokaler Spezialitäten und dem Kauf von Andenken. Die Italiener „priesen ihre Waren dermaßen an, dass sie damit selbst unsere polnischen Juden übertrafen“^[128], wie Rękosiewicz feststellte. Nicht wenige leichtgläubige Pilger kauften ihnen wie „benommen Anhänger, Postkarten etc.“^[129] ab. Während die gewöhnlichen Italiener also ziemlich chaotisch waren und es verstanden, die arglosen Schlesier auszunutzen, stellte er die Faschisten als Hüter der Ordnung dar. Rękosiewicz betonte, dass sie während der Ausflüge auf die Habseligkeiten der Pilger achtgaben. Die Vorstellung von besonderer Ordnung und Disziplin war eine deutliche Parallele zur Wallfahrt aus dem SHS-Königreich. Genau wie die Kroaten legten die Oberschlesier viel Wert auf ein besonders geordnetes Auftreten.^[130] Sie bekämpften damit das Stereotyp des „chaotischen Ostens“ und setzten sich als elementarer Teil der geordneten katholischen Welt in Szene.

Besonders die religiösen Praktiken der italienischen Katholiken waren für die schlesischen Beobachter ein abschreckendes Beispiel für Unordnung und eine vermeintliche Oberflächlichkeit des Glaubens. Missionspfarrer X. (A. V.) beschrieb in mehreren Artikeln die italienischen Gewohnheiten als fundamentale Gegensätze zu den polnischen bzw. oberschlesischen Praktiken. Für ihn waren die italienischen Messen Ergebnis eines veralteten und im Verfall begriffenen Katholizismus, dem die notwendige Modernisierung fehlte: „In der Kirche findet eher ein Jahrmarkt statt und keine Konzentration auf die Messe.“^[131] Die Italiener betraten seiner Meinung nach die Gotteshäuser mit abgetragener oder unangemessener Kleidung: „[F]ür uns Oberschlesier ist eine Kirche Teil des Himmels und für die Italiener oft nur ein Teil der Straße“^[132], merkte er dazu an. Die Kirchen wären ansonsten viel zu unscheinbar zwischen den anderen Häusern platziert, während man sie in Oberschlesien „auf offenen Plätzen baut“^[133], um die Gotteshäuser besonders vom Rest der städtischen Umgebung hervorzuheben. Zwar bewunderte er den herrlichen Schmuck und die beeindruckende Architektur der italienischen Kirchen,

¹²⁶ Kleinstadt an der Grenze zu Österreich.

¹²⁷ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 26 vom 28.06.1925.

¹²⁸ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 28 vom 12.07.1925.

¹²⁹ Ebenda.

¹³⁰ Vgl. Die Katholiken Jugoslawiens in Rom, in: CVZ, Nr. 23 vom 11.06.1923.

¹³¹ Wspomnienia z pielgrzymki jubileuszowej [Erinnerungen an die Jubiläumspilgerfahrt], in: GN, Nr. 22 vom 31.05.1925.

¹³² Ebenda.

¹³³ Ebenda. Der Pfarrer ignorierte offenbar die Umstände der Stadtentwicklung in den häufig mittelalterlichen Altstädten Italiens. In Oberschlesien entstanden viele größere Ortschaften dagegen erst im Zuge der Industrialisierung im späten 19. Jahrhundert.

doch würde er „all den Marmor und das viele Gold der italienischen Kirchen“¹³⁴ niemals gegen die oberschlesische Frömmigkeit tauschen.

Bei den Italienern diagnostizierte Pfarrer X. einen oberflächlichen Katholizismus, der sich nur an der schönen Form und der Selbstinszenierung orientierte. Die einfachen Leute besuchten seiner Ansicht nach die Kirche nur, um sich zu unterhalten oder sich auszuruhen. Die Vertreter der „besseren“ Schichten nahmen „kein Gesangsbuch mit, dafür aber den Spazierstock“¹³⁵. Alle gesellschaftlichen Gruppen würden so den Gottesdienst zum sozialen Austausch nutzen anstatt zu beten. Der Missionspfarrer verurteilte die Art und Weise, wie die Italiener ihre Messen feierten, und lobte dafür umso deutlicher die Oberschlesier. Diese verhielten sich seiner Ansicht nach ruhig, sangen fleißig mit und kannten alle Gebete auswendig. Er stellte fest, dass es sich „lohnt, nach Italien zu fahren und sich dort die wunderschönen Kirchen anzuschauen, aber wenn man ernsthaft und fromm beten möchte, kehren wir besser in unsere oberschlesischen Kirchen zurück“¹³⁶. Er warnte die Rompilger und die Besucher des Landes streng vor einem „Import“¹³⁷ solcher italienischen Gewohnheiten und beschrieb diese als abschreckendes und abzulehnendes Beispiel. Die Italiener betrachteten seiner Ansicht nach „den lieben Gott als ihren Bruder“ und wandelten Kirchen in „Konzerthallen“¹³⁸ um.

Die Tugenden der Katholiken aus Oberschlesien seien dagegen strenge Disziplin, Frömmigkeit und Fleiß. Der Neuaufbau der Diözese in Oberschlesien stand dabei nicht nur für den besonderen oberschlesischen Katholizismus, sondern für eine generelle Neuausrichtung religiöser Praktiken: Statt des „Jahrmarkts“ in der kirchlichen Umgebung forderte X. damit eine „Rückkehr“ zu echter Frömmigkeit, einer disziplinierten Mobilisierung und einer Verinnerlichung des Glaubens im Sinne der *Ecclesia Militans*. Der Bericht des Missionspfarrers zeigt, wie die katholischen Medien den neuen Aushandlungsprozess des Katholizismus während der Pilgerfahrt vermittelten: Er präsentiert die mobilisierte und modernisierte Form religiöser Praktiken bei den Oberschlesiern und grenzt diese vom Katholizismus der Italiener ab, der sich seiner Ansicht nach im Verfall befand.

Der Missionar beschrieb in einem weiteren Text die Gründe für die Defizite religiöser Praktiken in Italien: „Die italienischen Messen müssen für die Reisenden aus dem Norden verdächtig erscheinen angesichts des Verhaltens der eingeborenen Italiener in den Kirchen, der sich vor dem Altar raufenden Ministranten, der gestikulierenden und durch die ausladenden Kanzeln rennenden Pfarrer.“¹³⁹ Der Missionar sah die Schuld dafür zum Teil in der „Heißblütigkeit“¹⁴⁰ der Italiener, zum anderen in den negativen Auswirkungen der Moderne: Die Italiener seien „im Grunde gutherzig und gottesfürchtig, aber in der Regel vernachlässigt“¹⁴¹. Trotz ihres tiefen Glaubens seien sie nicht in der Lage, religiöse Praktiken angemessen durchzuführen. Als Schuldigen machte er

¹³⁴ Ebenda.

¹³⁵ Ebenda.

¹³⁶ Ebenda.

¹³⁷ Ebenda.

¹³⁸ Ebenda.

¹³⁹ *Włoskie nabożeństwa* [Italienische Messen], in: GN, Nr. 27 vom 05.07.1925.

¹⁴⁰ Ebenda.

¹⁴¹ Ebenda.

den laizistischen Schulunterricht aus.¹⁴² Die italienischen Kinder seien nur im Kommuni-
onsunterricht mit dem Glauben konfrontiert und hätten sonst keinen Kontakt mit der
katholischen Lehre. Selbst in den bekannten Heiligtümern und Wallfahrtsorten sah er
einen dramatischen Verlust an katholischem Selbstbewusstsein und Sichtbarkeit.

Anschließend beschrieb der Pfarrer eine seiner Ansicht nach typische kirchliche
Feier auf dem italienischen Land, die er als Missionar erlebte: „Vor dem Dorf erwartete
uns die örtliche Geistlichkeit mit dem Kreuz, aus dem Volk war fast niemand da.“¹⁴³
Die dazugehörige Prozession betrachtete er als traurige Angelegenheit, da außer ein
paar älteren Frauen und kleinen Kindern kaum jemand anwesend war. Niemand kannte
die Gesänge oder Gebete. Die übrigen Anwohner „schauten vom Fenster aus“¹⁴⁴ zu. Für
den Missionar konnte der Verfall der katholischen Praktiken in Italien durch eine Mo-
dernisierung und Mobilisierung nach dem Muster der *Ecclesia Militans* in Oberschle-
sien gestoppt werden. Der Pfarrer beschrieb, wie er und seine schlesischen Priesterkol-
legen die Feiern und Praktiken in der italienischen Gemeinde umgestalteten: einerseits
mit strenger Disziplinierung und andererseits mit einem attraktiven Angebot an Sym-
bolen und Musik. Schließlich hätten sich selbst die Männer des Ortes den Gläubigen
angeschlossen, die so „heftig gegen ihre Brust schlugen, dass es an eine Militärtrommel
erinnerte“¹⁴⁵. Die oberschlesischen Pilger waren damit nicht nur Repräsentanten ihres
eigenen Katholizismus, sondern des disziplinierten Wiederaufbaus religiöser Praktiken
in Zeiten einer feindlichen Moderne. Die italienischen Messen dienten als Beispiel für
den Verfall des Katholizismus, der mit seinen veralteten und inhaltslos gewordenen
Ritualen keine Massen mehr mobilisieren konnte. Die Botschaft war klar: Die Ober-
schlesier mussten aktiv für die Kirche im Sinne der *Ecclesia Militans* kämpfen und den
öffentlichen Raum für die Konfession und gegen die Moderne zurückerobern.

Der Höhepunkt der gesamten Reise war der Besuch der heiligen Messe, die Papst
Pius XI. persönlich leitete. Rękosiewicz kommentierte zur Ankunft der schlesischen
Pilgergruppe in Rom: „Selbst wenn die religiöse Stimmung bis dahin nicht für einen
Augenblick verflieg, erhöhte sich diese noch einmal, als man sich der Hauptstadt der
katholischen Welt näherte.“¹⁴⁶ Wichtig war ihm die Möglichkeit, sich dem Oberhaupt
der Kirche und den Katholiken aus aller Welt angemessen zu präsentieren. Dazu gehö-
ren etwa Geschenke¹⁴⁷ und besondere religiöse Gegenstände, welche die (angehende)
oberschlesische Kirchenprovinz dem Papst zur Segnung überbrachte. Als Zeichen sei-
ner Diözese hatte Hlond eine Standarte gewählt, die der Kattowitzer Ortsteil Josephs-
dorf (Józefowiec) und dessen Pfarrer Dr. Michatz gespendet hatten. In ihrem Zentrum
befand sich ein Bild der Mutter Gottes von Tschenschow mit der Aufschrift „Königin

¹⁴² Im Gegensatz zu Rękosiewicz betrachtete er die faschistische Regierung nicht als positiven Einfluss auf die
Kirche und Gesellschaft Italiens. Der Missionspfarrer sah jegliche Einmischung des Staates in kirchliche
Angelegenheiten mit Skepsis.

¹⁴³ Ebenda.

¹⁴⁴ Ebenda.

¹⁴⁵ Ebenda.

¹⁴⁶ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 29 vom 19.07.1925.

¹⁴⁷ Pius XI. erhielt während seiner Audienzen von den Pilgern so viele Geschenke, dass seine Privaträume schnell
damit überfüllt waren. Später stellte er für ihre Ausstellung Räume der vatikanischen Bibliothek zur Verfü-
gung. Die etwa 50 000 Gastgeschenke wurden schließlich zur Grundlage des vatikanischen Volkskundemuse-
ums. Vgl. O'GRADY, S. 192–201.

der Krone Polens, bete für uns“¹⁴⁸, umgeben von grünem und dunkelblauem Samt. Neben dem Kreuz zierte die Standarte noch die Symbole für den Bergbau und die Landwirtschaft als Besonderheiten Oberschlesiens. Unter dem Bild der Mutter Gottes waren zusätzlich zwei sich drückende Hände als „Zeichen der Einheit und der Einigkeit“¹⁴⁹ aller Katholiken abgebildet. Außerdem standen dort die Eigenschaften zu lesen, die die Region „in diesen schweren Zeiten sehr notwendig nötig hatte“¹⁵⁰ und von denen sie auf herausragende Art und Weise repräsentiert wurde: „Gottesfurcht, Gehorsam, Demut und Buße“¹⁵¹. Neben den regionalen Besonderheiten war die symbolische Repräsentation der angehenden Diözese ein Zeichen der Zugehörigkeit zum neuen polnischen Staat. Gemeinsam mit der bereits erwähnten Kohleskulptur und der goldenen Sonderausgabe des GN übergab die oberschlesische Pilgergruppe dem Papst die Standarte zur Segnung.

Cheforganisator Gawlina beschrieb persönlich in einem gesonderten Artikel die feierliche Messe im Vatikan und die Audienz beim Papst. Der Pfarrer zeigte sich von der erhabenen Stimmung im Petersdom überwältigt und sprach von „60 000 Personen“ aus der ganzen Welt, die eine Messe feierten, die „in einem Meer aus Lichtern schwamm“¹⁵². Für den Cheforganisator war die Festmesse in Rom einerseits ein überwältigendes Symbol der Weltkirche, andererseits eine gute Möglichkeit, im Kontrast zu anderen Gruppen den oberschlesischen Katholizismus zu präsentieren. Beobachter Rękosiewicz machte den Aspekt der Repräsentation des Eigenen während der Festmesse sogar noch deutlicher. Die anderen Pilgergruppen würden sich „nicht zurückhalten, unsere wunderbare Ordnung^[153] zu loben. Als sie erfahren, wer ‚Wir sind‘, verneigen sie sich vor Schlesien und Polen.“¹⁵⁴ Seiner Ansicht nach war das Treffen mit den anderen Pilgergruppen eine hervorragende Möglichkeit, die Rückkehr Polens auf die Weltbühne zu präsentieren und dabei die einzigartige Rolle Oberschlesiens hervorzuheben.¹⁵⁵ Sowohl Gawlina als auch Rękosiewicz beschreiben das Singen des (national-)polnischen Kirchenliedes „Boże, coś Polskę“¹⁵⁶ („Gott, der Du Polen“) während verschiedener Stationen in Rom.

¹⁴⁸ Wspaniała pamiątka pielgrzymki śląskiej do Rzymu [Ein herrliches Andenken der schlesischen Pilgerfahrt nach Rom], in: GN, Nr. 22 vom 31.05.1925.

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ Ebenda.

¹⁵¹ Ebenda.

¹⁵² Najpiękniejsze chwile podczas pielgrzymki [Die schönsten Momente während der Pilgerfahrt], in: GN, Nr. 23 vom 06.06.1925.

¹⁵³ Gawlina ließ seine Pilgergruppe in *quasi*-militärischer Ordnung durch Rom zum Vatikan marschieren: „Wir formen wieder Viererreihen [...]. An der Spitze unsere Erzpriester, hinter ihnen der restliche Klerus, danach die zweite Reihe der Männer und die schlesischen Frauen.“ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 32 vom 09.08.1925.

¹⁵⁴ Ebenda.

¹⁵⁵ Rękosiewicz beschrieb ebenfalls den Besuch der polnischen Gemeinden und polnischer Gedenkorte in Rom, z. B. die Reliquien des heiligen Andrzej Bobola, die von den Bolschewiki aus Polen gestohlen und später nach Verhandlungen mit dem Papst nach Rom gebracht worden waren. Er schrieb dazu: „Dem gesegneten Polen überreicht das polnische Schlesien im Namen der Rzeczpospolita einen polnischen Kranz, um ihn für das Eintreten für Polen zu bitten.“ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 37 vom 13.09.1925.

¹⁵⁶ Das Kirchenlied war 1918 eine Zeitlang als polnische Hymne im Gespräch. Ursprünglich wurde es durch den russischen Statthalter Großfürst Konstantin als Hymne der Loyalität zum Zarenreich in Auftrag gegeben. Es

Gawlina hob zusätzlich die emotionalen Aspekte des Treffens in seinem Bericht hervor: „Dreimal habe ich in meinem Leben geweint – berichtete mir eine Teilnehmerin [...] jetzt konnte ich mich nicht zurückhalten und bin in Tränen ausgebrochen.“¹⁵⁷ Gawlina beobachtete das Geschehen abseits der oberschlesischen Pilgergruppe auf einem Platz, der für den Klerus reserviert war.¹⁵⁸ Das wesentlichste Element der Messe war für ihn die Möglichkeit, die oberschlesische Region als Bestandteil des polnischen Katholizismus präsentieren zu können. Aufgrund seiner Trennung von der Pilgergruppe fürchtete er, aus der Entfernung die Kontrolle über seine Gläubigen zu verlieren: „Sie haben heute Morgen Anweisungen bekommen, ‚Er lebe hoch!‘ [Niech żyje!] zu rufen, aber wer wusste schon, ob es ihnen gelingen würde zusammenzustehen, ob ihre Stimmen mit ganzer Kraft erklingen?“¹⁵⁹ Als die anderen nationalen Pilgergruppen mit ihren „‚Eviva‘, ‚Vive‘ und ‚Hoch!‘“-Rufen ihre Anwesenheit demonstrierten, erwartete er eine ähnlich starke Reaktion der Oberschlesier. Schließlich vernahm er erleichtert einen „dreifach stärkeren“¹⁶⁰ Ruf seiner oberschlesischen Pilger. Dieser Bericht Gawlinas folgte dem bekannten Muster der Artikel über die Wallfahrt, wonach immer die eigene Gruppe den stärksten Eindruck auf den Papst machte.

Die Problematik des Nationalitätenkonflikts in Oberschlesien beschäftigte Gawlina jedoch auch im fernen Rom. Er war deshalb darauf bedacht, in seinem Bericht die besondere Rücksicht auf die 40 deutschen Teilnehmer der Pilgerfahrt zu erwähnen. Er lobte Hlond als Mittler zwischen den nationalen Gruppen: „Unser Erzpriester stand auf und übersetzte die Worte seiner Heiligkeit zuerst in die polnische und danach in die deutsche Sprache. Der Heilige Vater lauschte aufmerksam der Übersetzung^[161] unseres Erzpriesters und gab Zeichen der Zustimmung.“¹⁶² Gawlina berichtete zudem von anregenden Gesprächen zwischen ihm und den deutschen Mitreisenden. Dennoch stand die nationalpolnische Agenda des Pilgerzugs trotz aller Versuche, die Angehörigen der Minderheit in die Praktiken einzubinden, im Vordergrund: So berichtete Rękosiewicz von einem Treffen mit der polnischen Gemeinde in Rom. Dort besprachen sie die Frage des tschechischen Teils des Olsagebiets, wo „120 000 Landsleute noch immer auf die ersehnte Freiheit warten“¹⁶³. Er beschrieb zudem die heilige Messe und die Audienz beim Papst als Wettbewerb der nationalen Gruppen um die Aufmerksam-

entwickelte sich im Laufe des späten 19. Jahrhunderts allerdings zur Hymne des Nationalen Aufbruchs. Siehe PORTER, S. 226.

¹⁵⁷ Najpiękniejsze chwile podczas pielgrzymki [Die schönsten Momente während der Pilgerfahrt], in: GN, Nr. 24 vom 13.06.1925.

¹⁵⁸ Ausgerechnet der stets auf Disziplin achtende Gawlina handelte sich eine Rüge der Schweizergarde ein, welche die Ordnung unter den Gläubigen überwachte. Seine gelbe Teilnehmerkarte wies ihn als Pfarrer aus, worauf er „unglücklicherweise“ von einem Gardisten aufgefordert wurde, die übrigen schlesischen Pilger zu verlassen und seinen vorgesehenen Platz beim Klerus einzunehmen. Ebenda.

¹⁵⁹ Ebenda.

¹⁶⁰ Ebenda.

¹⁶¹ Pius XI. sprach fließend Deutsch und kannte die polnische Sprache aus seiner Zeit als Nuntius. Vgl. O'GRADY, S. 192–197.

¹⁶² Najpiękniejsze chwile podczas pielgrzymki [Die schönsten Momente während der Pilgerfahrt], in: GN, Nr. 24 vom 13.06.1925. Auch Rękosiewicz berichtete von Hlonds Übersetzungen und seiner Rücksicht auf die deutschen Pilger: Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 48 vom 29.11.1925).

¹⁶³ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 38 vom 20.09.1925.

keit des Heiligen Vaters im „Sturm der verschiedensten Stimmen“¹⁶⁴. Diese erkämpften die Pilger der ersten schlesischen Wallfahrt mit Liedern, Fahnen und Trachten. Die schlesische Pilgergruppe nutzte dafür, trotz des Anspruchs auf die Repräsentation der gesamten Region, ausschließlich polnisch-nationale Symbole. Eine Ausnahme waren die Trachten der Bergleute und die Kohleskulptur als Symbole der Region.¹⁶⁵ Während des zweiten Pilgerzugs im August, an dem es wesentlich mehr deutsche Pilger gab, kam es schließlich zu einem heftigen Konflikt um die Fragen der nationalen Symbolik und der Sprache.

5.2.2 Zweite Schlesische Romfahrt: (deutsch-)katholische Mobilisierung und der Konflikt um die mediale Deutung

Der zweite Pilgerzug zum Heiligen Jahr 1925, der im August von Kattowitz nach Rom aufbrach, war sichtbar von Angehörigen der Minderheit geprägt. Im GN betonte Hlond die Zusammenstellung einer Gruppe aus „polnischen und deutschen Katholiken, die auf dem Gebiet der Apostolischen Administratur leben“¹⁶⁶. Ansonsten entsprachen die Vorbereitung und das Programm der ersten Pilgerfahrt – Besuche zahlreicher italienischer Touristenziele¹⁶⁷, die Organisation durch Gawlina und die persönliche Leitung durch Administrator Hlond. Die Deutschen erwarteten von der zweiten Pilgerfahrt die Möglichkeit, nationale Gegensätze durch gemeinsame konfessionelle Praktiken zu überwinden und ihre Anliegen in Rom zu vermitteln. Dies war mit dem Ziel Hlonds, seine Administratur als Teil der gesamtpolnischen Kirchenstruktur zu präsentieren, nicht immer vereinbar. Im Anschluss an die Reise kam es zu heftigen Auseinandersetzungen, die sich über die verschiedenen Medien hochschaukelten und zu einer ernsthaften Krise zwischen den nationalen Gruppen führten.

Dr. Eduard Pant, der Vorsitzende des Verbandes deutscher Katholiken und Mitglied des schlesischen Lokalparlaments, erwartete eine positive Wirkung der Romfahrt für die Beziehung zwischen polnischen und deutschen Verbänden. Die Nachricht über die Planung eines zweiten Pilgerzugs mit einer höheren Beteiligung seiner Mitglieder sorgte im Verband und bei deutschen Kreisen im Vatikan für „freudige Erregung“¹⁶⁸. Der Besuch Roms während des Heiligen Jahres in einer gemeinsamen Oberschlesischen Pilgerfahrt ermöglichte nach Pants Einschätzung eine vorübergehende Überwindung nationaler Gegensätze:

„Zahlreiche Zuschriften und mündliche Aussprachen mit kompetenten Persönlichkeiten sowohl polnischer und deutscher Nationalität sind darin einig, daß die Katholiken Oberschle-

¹⁶⁴ Ebenda.

¹⁶⁵ Śląska Pielgrzymka Jubileuszowa [Schlesische Jubiläumswallfahrt], in: GN, Nr. 48 vom 29.11.1925.

¹⁶⁶ Druga Śląska Pielgrzymka Diecezjalna [Zweite schlesische Diözesenwallfahrt], in: GN, Nr. 25 vom 20.07.1925.

¹⁶⁷ „Dieses Mal noch mit Neapel, Pompei und Cagri [sic!]“ (gemeint ist die Stadt Acri) als zusätzlichen Zielen. Ebenda.

¹⁶⁸ Unsere Hoffnungen anlässlich der Schlesischen Pilgerfahrt nach Rom, in: OK, Nr. 186 vom 18.08.1925.

siens alles daran setzen müssen, um den gerechten Erwartungen des Hl. Vaters im weitesten Maße zu entsprechen.“¹⁶⁹

Der Vorsitzende verwies auf Gespräche mit polnischen Priestern und Gemeindegliedern und betonte den Wunsch nach „Verwirklichung des religiösen Friedens zwischen den Nationalitäten“¹⁷⁰ während des Heiligen Jahres. Obwohl Pant dem Administrator Hlond die vollständige Loyalität seines Verbandes zusicherte, sprach er die seiner Ansicht nach herrschenden „Abweichungen von der religiösen Gleichberechtigung“ in Oberschlesien an. Er forderte von Hlond mehr Rücksichtnahme auf die deutschen Gläubigen, die er durch „seine Autorität“¹⁷¹ zusichern müsse. Die zweite Pilgerfahrt diene als Gradmesser für die Beziehungen zwischen den Nationalitäten. Im Kontext diplomatischer Spannungen zwischen Berlin, Warschau und dem Vatikan war dies schwer zu erreichen. Das katholische Zentrum als ursprüngliche „Mutterpartei“ der schlesischen KVP kritisierte das im Februar 1925 zwischen dem Papst und der polnischen Regierung abgeschlossene Konkordat. Für Missfallen sorgte u. a. die Anpassung der Diözesengrenzen an die neuen Staatsgrenzen und die laut dem Zentrum unzureichende Möglichkeit für die deutsche Minderheit, ihre Praktiken auszuüben.¹⁷²

Der Redakteur des OK Johannes Maier-Hultschin, der der KVP nahestand, äußerte sich deshalb skeptischer. Er kritisierte, dass die nationalen Pilgergruppen der neuen Staaten Osteuropas als „kompakte Einheit auftreten“¹⁷³ und dabei die nationalen Minderheiten übergehen würden. Anstatt den gemeinsamen Katholizismus zu fördern, würden die Pilgerfahrten die Spaltung der katholischen Welt sogar verstärken. Seiner Ansicht nach sollten sie vielmehr Praktiken sein, „wo der Sog der Nationalstaaten aufhörte und sich das unverrückbare Prinzip ‚In necessariis unitas‘ kundgab!“¹⁷⁴. Er betonte, dass man diese Form nationaler Zersplitterung in den alten Imperien und vor allem im „alten Österreich“¹⁷⁵ unter Katholiken nicht kannte. Dagegen seien die neuen Staaten mit ihrem Anspruch auf ethnische Einheitlichkeit eine Gefahr für die katholische Weltkirche und die national ausgerichteten Pilgerfahrten hätten das Potenzial, diese Entwicklung noch zu verstärken.

Dennoch lobte der Korrespondent die Idee Hlonds, einen gemischten Pilgerzug aus Polen und Deutschen zu veranstalten: „Wir müssen wohl wissen, daß demnächst ein Pilgerzug aus Oberschlesien hierher kommt, von dem unsere Kreise – mit besonderer Genugtuung erfahren haben, daß er ein aus Polen und Deutschen gemischter sein wird. So ist es recht!“¹⁷⁶ Die Möglichkeit einer gemeinsamen Pilgerfahrt, in der der Glaube die Nationalität überdeckte, sah er als beste Maßnahme, einen „Gottesfrieden“¹⁷⁷ in der konfliktgeladenen Region herzustellen: „Wenn sie erst gelernt haben werden, gemeinschaftlich zu reisen und zu beten, dann wird der erste Schritt getan sein, um

¹⁶⁹ Ebenda.

¹⁷⁰ Ebenda.

¹⁷¹ Ebenda.

¹⁷² Vgl. STEHLIN, S. 136 ff.

¹⁷³ Römische Hoffnungen, in: OK, Nr. 179 vom 08.08.1925.

¹⁷⁴ Ebenda.

¹⁷⁵ Ebenda.

¹⁷⁶ Ebenda.

¹⁷⁷ Ebenda.

sich gegenseitig zu verstehen und zu vertragen.“¹⁷⁸ Er betrachtete damit die religiösen Praktiken als Möglichkeit, die bestehenden Konflikte auszuräumen. Maier-Hultschin lobte Administrator Hlond für seine bisherigen Bemühungen, da er „persönlich alles daran setzte, um den religiösen Frieden zu fördern“¹⁷⁹. Die Pilgerfahrt sah er als weiteren „historischen“¹⁸⁰ Schritt, der endlich die Spannungen zwischen den nationalen Gruppen beseitigen könnte. Dennoch ging er im Artikel auf die von seinem Verband häufig vorgebrachten Schwierigkeiten in der Region ein. Seiner Ansicht nach waren die deutschen Katholiken in Ost-Oberschlesien weiterhin systematisch benachteiligt. Die Diskriminierung in der Sprachenfrage führe sogar dazu, dass sie sich „der protestantischen Kirche zugetrieben“¹⁸¹ fühlten.

Obwohl die Leitung des Pilgerzugs erneut aus Hlond und Gawlina bestand, war die nationale Zusammenstellung dieses Mal umgekehrt. Es nahmen „dreihundertzwanzig deutsche und etwa dreißig polnische Katholiken“¹⁸² an der Fahrt nach Rom teil. Nicht alle Pilger kamen dabei aus der Region. Der OK erwähnte die Teilnahme „unserer deutschen Brüder“ aus den „nördlichen Wojewodschaften und aus Lodz“¹⁸³. Es war damit deutlicher ein Zug der deutschen Minderheit, da die Teilnehmer sich „einig in ihrem Glauben und ihrem Volkstum“¹⁸⁴ fühlten. Dennoch verlief der Abschied der Reisegruppe gleich ab wie beim ersten Mal: Administrator Hlond hielt eine feierliche Messe „zunächst in polnisch, dann deutsch“¹⁸⁵, um die Gläubigen an ihre Pflichten während der Fahrt nach Rom zu ermahnen.

Selbst der Tumult während des Einstiegs in den Zug wiederholte sich. Er führte jedoch dieses Mal zu einem erbitterten Streit in den Medien der beiden nationalen Lager. Die polnisch-nationale Zeitung *Polonia* warf den deutschen Pilgern vor, sich auf die besten Plätze gedrängt, das Chaos verursacht und damit die polnischen Mitreisenden benachteiligt zu haben. Das Verhalten der Pilger sei laut *Polonia* repräsentativ für alle Deutschen, die mit Gewalt ihre unrechtmäßigen Privilegien durchsetzen würden. Der OK reagierte auf den Bericht der *Polonia* mit einer umfangreichen Stellungnahme: Bereits die hohe Anzahl von Pilgern aus ihrer Gemeinde „scheint man den Deutschen als ein Verbrechen auszulegen und als Anlaß zu den üblichen Lügen und Verleumdungen zu benutzen“¹⁸⁶, kommentierte die Zeitung. Sie kritisierte den Artikel als „unerhört verlogene Berichterstattung“¹⁸⁷ und stritt kategorisch ab, dass nur einer der deutschen Pilger sich unangemessen verhalten habe. Stattdessen sah der OK den Grund für die Unordnung bei den „Mängeln der Organisation“, die die Verantwortlichen auf die „deutschen Pilger schieben“¹⁸⁸ wollten. Die heftigen gegenseitigen Angriffe zeigten

¹⁷⁸ Ebenda.

¹⁷⁹ Ebenda.

¹⁸⁰ Ebenda.

¹⁸¹ Ebenda.

¹⁸² Abfahrt des 2. Schlesischen Pilgerzuges, in: OK, Nr. 186 vom 18.08.1925.

¹⁸³ Ebenda.

¹⁸⁴ Ebenda.

¹⁸⁵ Ebenda.

¹⁸⁶ Ebenda.

¹⁸⁷ Ebenda.

¹⁸⁸ Ebenda.

bereits zu Beginn der Pilgerfahrt die angespannte Stimmung in den Redaktionen der polnischen und deutschen Seite.

Das touristische Besuchsprogramm während der Reise unterschied sich kaum vom ersten Pilgerzug. Der Redakteur Ewald Cwienk¹⁸⁹ nahm als „eigener Berichterstatter“ des OK an der Fahrt teil und beschrieb ausführlich das Programm. In Wien besuchten die Teilnehmer zahlreiche Sehenswürdigkeiten, nahmen sich Zeit für Fotografien und Rundfahrten. Besonders die Denkmäler der Türkenkriege waren für die Pilger ein beliebtes Ziel. Es fanden gemeinsame Gebete und Mittagessen statt, die Pfarrer Kubina mit jeweils „einer deutschen und polnischen Ansprache“¹⁹⁰ einleitete. Cwienk machte deutlich, dass sich die Art und Weise der durchgeführten Praktiken von der ersten Fahrt unterschied, da diese nun klarer deutsch-katholisch ausgerichtet war. Während des Besuchs in Venedig berichtete er z. B. über die musikalische Begleitung: „Inmitten all dieser fremdländischen Herrlichkeit stimmt einer das schöne deutsche Wallfahrtslied ‚Geleite durch die Welle‘ an.“ Die „vielen hundert Stimmen“ der übrigen Pilger verstärken daraufhin den Gesang aus „tiefster Seele“ und an den Fenstern „erscheinen die Bewohner und winken uns herzlich zu“¹⁹¹. Ähnlich wie die Pilger des letzten Zuges dominierten laut der Beschreibung die schlesischen Pilger den öffentlichen Raum mit ihren religiösen Praktiken. Sie gaben sich dieses Mal jedoch mit Musik, Gebeten und Symbolen viel deutlicher als deutsche Katholiken zu erkennen.

Die Bewertung der Italiener und ihrer Religionsausübung fiel bei Cwienk positiver aus als bei den Berichterstattern der ersten Pilgerfahrt. An den Italienern und ihrer Kultur bewunderte er nicht nur die Schönheit der Architektur, sondern sah zusätzlich die Fähigkeit, „die Kulturkraft des Katholizismus in sich aufzunehmen“¹⁹². „Defizite“ in den religiösen Praktiken der Italiener erwähnte er dagegen nicht. Je näher die Pilger der Heiligen Stadt und dem Papst kamen, desto klarer wirkte sich für ihn diese „Kulturkraft“ auf die Teilnehmer der Pilgerfahrt aus, die sich mehr und mehr von einer touristischen Fahrt zu einer wirklichen Glaubenserfahrung wandelte. Während des Besuchs in Rom nahmen die Pilger an Messen der deutschen Gemeinde der Stadt teil: „Mächtig erklingen unsere schönen deutschen Lieder durch die weiten Hallen des Gotteshauses“, berichtete Cwienk, als zur „großen Freude aller Teilnehmer“¹⁹³ ein deutscher Pfarrer in einer Kapelle in Rom die Messe las. Die Besuche in Rom galten nun explizit deutschen Gedenkstätten. So sah es Cwienk als „Ehrenpflicht“¹⁹⁴, den deutschen Friedhof (Campo Santo Teutonico) und die Gräber eigener Märtyrer zu besuchen. Ähnlich wie die polnischen Pilger zuvor präsentierten die weitgehend deutschen Pilger während der Reise ihren „eigenen“ Katholizismus und gedachten „ihrer“ Repräsentanten in Rom.

¹⁸⁹ Schriftleiter und Autor des OK. Verfasste einige Artikel, in denen er sich gegen das „amorphe“ Verständnis von Nation bei den Oberschlesiern aussprach und ein klares Bekenntnis der nationalen Zugehörigkeit forderte. Er sah dabei allerdings eine deutliche Dominanz der deutschen Kultur, die seiner Ansicht nach nur aufgrund falscher Prioritäten und einer fehlgeleiteten Industriepolitik an Einfluss verloren hatte. Vgl. PROSKOWIK, S. 3.

¹⁹⁰ II. Schlesische Pilgerfahrt, in: OK, Nr. 190 vom 22.08.1925.

¹⁹¹ Ebenda.

¹⁹² Ebenda. Cwienk selbst scheint im Gegensatz zu den schlesischen Missionaren aus den polnischen Berichten allerdings kaum Kontakt zu Italienern gehabt zu haben und hat dem Bericht nach keine italienischen Messen besucht.

¹⁹³ Ebenda.

¹⁹⁴ II. Schlesische Pilgerfahrt, in: OK, Nr. 199 vom 02.09.1925.

Inmitten der zahlreichen Gruppen aus der ganzen Welt zeigten sie ihre Zugehörigkeit als Vertreter eines deutschen Katholizismus.

Der zweite Pilgerzug besuchte ebenfalls eine große Messe im Petersdom und erlebte eine Audienz beim Papst. Erneut kam es zu einem „Wettbewerb“ um die Aufmerksamkeit des Heiligen Vaters, den die nationalen Pilgergruppen untereinander ausfochten. Wieder vermittelte der Bericht, dass die schlesische Gruppe die größte Aufmerksamkeit erregen konnte – ein wiederkehrender Topos aller Beschreibungen zum Besuch des Papstes im Heiligen Jahr. Ähnlich wie während der ersten Pilgerfahrt hielt das Kirchenoberhaupt eine Ansprache an die Gläubigen, die Administrator Hlond in die deutsche und polnische Sprache übersetzte. Zusätzlich richtete Pius XI. selbst noch einige Grußbotschaften in deutscher Sprache an die Pilger. Die schlesische Pilgergruppe „erkämpfte“ sich ihre Aufmerksamkeit erneut durch besonders laute Stimmen und eigenes Liedgut: „Mächtig erklingt dann der ambrosianische Gesang, das ‚Großer Gott, wir loben dich‘, das der hl. Vater stehend mit anhört.“¹⁹⁵ Cwienk lobte nach der Rückkehr die Organisation der Pilgerfahrt und besonders Gawlina und Kubina, die in „aufopfernder Weise“¹⁹⁶ die schwierige Planung und Leitung der Fahrt organisiert hatten. Die oberschlesische Kirchenführung habe mit der gemeinsamen deutsch-polnischen Pilgerfahrt im „Sinne der heiligen Kirche als Baumeister der Verständigung und Versöhnung“ zum „Gottesfrieden“¹⁹⁷ beigetragen. Einen speziellen Dank richtete er zudem an den Administrator Hlond, „dessen vorbildliche Frömmigkeit“ einen „wahrhaften Pilgerzug“¹⁹⁸ ermöglicht habe. Cwienks ausdrückliches Lob der Pilgerfahrt ging aber im anschließenden heftigen Streit um die Deutung der Pilgerfahrt unter, der in den verschiedenen Medien der Region ausgetragen wurde.

Das versöhnliche Fazit Cwienks konnte nicht verhindern, dass die zweite Pilgerfahrt zu einem erbitterten Konflikt zwischen den deutschen Medien und dem Apostolischen Administrator Hlond führte. Der Redakteur des OK Maier-Hultschin schrieb im Anschluss an den Pilgerzug einen Artikel, in dem er die Kattowitzer Kirchenführung heftig kritisierte. Er berief sich dabei auf einen eigenen „Informator“¹⁹⁹ aus dem Vatikan, der ihn mit der angeblich wahrhaftigen Meinung des Papstes und des hohen Klerus in Rom zu den Pilgerzügen versorgte. Der Vatikan spreche über seine Sympathien gegenüber den Deutschen aber nur hinter vorgehaltener Hand: „Man schweigt dazu, weil man vorderhand schweigen muß, weil die Mißstände der Unterdrückung der Minderheiten leider keine rein lokal-polnischen, sondern verbreitete europäische Klagen sind.“²⁰⁰

Laut seinem Bericht gebe es zwei Sorten von Pilgerzügen während des Heiligen Jahres: diejenigen, in denen „die religiösen Gefühle der Teilnehmer in ihrem tiefsten Empfinden gestärkt werden“, und die anderen, durch Konflikte belasteten „Schmer-

¹⁹⁵ II. Schlesischer Pilgerzug, in: OK, Nr. 195 vom 29.08.1925.

¹⁹⁶ II. Schlesischer Pilgerzug, in: OK, Nr. 204 vom 08.09.1925.

¹⁹⁷ Ebenda.

¹⁹⁸ Ebenda.

¹⁹⁹ Die Eindrücke im Vatikan nach dem zweiten Schlesischen Pilgerzug, in: OK, Nr. 211 vom 16.09.1925.

²⁰⁰ Ebenda.

zenskinder“²⁰¹ der katholischen Kirche. Der zweite schlesische Pilgerzug gehöre dabei eindeutig in die letztere Kategorie, da die Gläubigen dort „mit politischen und nationalen Schwierigkeiten zu kämpfen haben“²⁰². Die Wallfahrt nach Rom stellte deshalb einen Trauermarsch einer unterdrückten Minderheit dar, die nicht zum Papst kam, um ihren Glauben zu präsentieren, sondern um sich zu beklagen. Der „Informator“ versicherte dem Redakteur des OK: „Glauben Sie denn, daß der hl. Vater und das Staatssekretariat über die vielen Mißstände, denen Ihre deutschen Katholiken in Polen ausgesetzt sind, nicht genau, ja sehr genau unterrichtet sind?“²⁰³

Jedoch würden politische und diplomatische Zwänge den Papst daran hindern, seine eigentliche Haltung gegenüber den deutschen Katholiken und dem Pilgerzug offen auszusprechen: „Meine Zunge wird sich hüten, mehr zu sagen, als ich sagen darf“, gab der Informator zu verstehen. Der Papst sei durch einflussreiche Kreise im Vatikan an seinem „Herzenswunsch“ gehindert worden und habe nicht „zu seinen, ihm persönlich nahestehenden deutschen Oberschlesiern“²⁰⁴ in ihrer Muttersprache sprechen können. Stattdessen übertrug Administrator Hlond seine italienische Ansprache erst ins Polnische und danach ins Deutsche. Die „strenge Aufsicht“ Hlonds hinderte zudem die deutschen Pilger, als „bedrängte Kinder“ ein „Wort der Klage oder des Schmerzes“²⁰⁵ über ihre Situation gegenüber dem Kirchenoberhaupt zu äußern. Überhaupt hätten es nach der Meinung des „Informators“ viele im Vatikan lieber gesehen, wenn nur Polen an dem Zug teilgenommen hätten, um nicht mit der bedrückenden Situation der Minderheit konfrontiert zu werden. Darauf, dass die Mehrheit der Pilger („330 Deutsche und 40 Polen“²⁰⁶) jedoch anders verteilt war, würden diese „einflussreichen Kreise“ mit Schikanen gegen die deutschen Katholiken reagieren. Dazu gehörte, dass sie eine Ansprache des Papstes in ihrer Sprache verhinderten, obwohl dieser sie „in meisterhafter Vollkommenheit“²⁰⁷ beherrsche. Einzelne Pilger sollen darauf mit Bestürzung und „Schmerzenstränen“ reagiert haben, doch „die offiziellen Persönlichkeiten des Vatikans“ mussten aus „diplomatischer Rücksicht“ gegenüber den „bitteren Klagen der deutschen Minderheit [...] taub erscheinen“²⁰⁸.

Der Papst war laut dem „Informator“ ein Gefangener der vatikanischen Realpolitik, die sich gegenüber dem Nationalismus und der Unterdrückung der Minderheiten in den Staaten des östlichen Europas taub stellen musste, um den Einfluss der Kirche auf die neuen Regierungen nicht zu gefährden. Insgeheim „sträubt sich“ das „bessere Gefühl“ der vatikanischen Kreise jedoch gegen „die Vergewaltigungen und die Terrorisierung der deutschen Katholiken“, die sie durch „ihre polnischen Mitbrüder erleben“ würden. Vor allem der Papst war laut dem „Informator“ ein eifriger Unterstützer der deutschen

²⁰¹ Ebenda. Die gleiche Wortwahl wie im Text Bezetzkys: Die Früchte des eucharistischen Kongresses, in: CVZ, Nr. 36 vom 04.09.1924.

²⁰² Die Eindrücke im Vatikan nach dem zweiten Schlesischen Pilgerzug, in: OK, Nr. 211 vom 16.09.1925.

²⁰³ Ebenda.

²⁰⁴ Ebenda.

²⁰⁵ Ebenda.

²⁰⁶ Ebenda.

²⁰⁷ Ebenda.

²⁰⁸ Ebenda.

Sache und nur durch die „protokollarische Aufmachung des offiziellen Empfangs“²⁰⁹ daran gehindert worden, seine wahrhaftigen Gefühle zu äußern.

Redakteur Maier-Hultschin erinnerte zudem an den wunden Punkt der Beziehung zwischen dem Papst und der oberschlesischen Region: dessen Haltung als Nuntius während der Abstimmungskämpfe. Er hob hervor, dass sich Ratti selbst nach seiner Ernennung zum Papst gegen die „ungerechte Behandlung“ Deutschlands durch die Siegermächte des Ersten Weltkrieges eingesetzt habe, etwa während des „Ruhrkampfes“, als er angeblich zu einem Ende der „verhassten Sanktionen“²¹⁰ aufrief. Sein „Informator“ versicherte zudem, dass der Vatikan versteckt daran arbeite, die „Bonzen des Völkerbundes“ zu einer Lösung der Minderheitenfragen in Europa zu drängen: „Und diese Zeit dürfte nicht mehr fern sein, da, gleich der Ruhrfrage, von der hohen Warte des obersten Hüters der Güter menschlicher Kultur und Gerechtigkeit aus die Stimme sich erheben wird, die den Unterdrückern ein mächtiges ‚halt‘ zurufen wird.“²¹¹ Laut dem „Informator“ durfte der Vatikan davon offiziell nichts verkünden und sich die pro-deutschen Positionen während der internationalen Pilgerzüge nicht anmerken lassen. Doch er versicherte dem Korrespondenten des OK, dass die zweite Pilgerfahrt „um so tiefere und nachhaltigere Eindrücke hinterlassen hat“²¹², da nun jeder im Vatikan über die Unterdrückung der Minderheit im Bilde sei.

Der Bericht untergrub die Botschaft des Pilgerzugs als gemeinsame deutsch-polnische religiöse Praktik, die Administrator Hlond vermitteln wollte. Die bisherigen Berichte und Eindrücke waren damit auf den Kopf gestellt. Die selbstbewusste Repräsentation des eigenen Katholizismus der Deutschen aus Schlesien gegenüber dem Papst und den anderen nationalen Gruppen wäre in Wirklichkeit ein Hilferuf, die Gesten des Papstes keine der Anerkennung, sondern der stillen Anteilnahme und des Mitleids. Selbst die Freudentränen der Pilger und ihre Ergriffenheit während der heiligen Messe im Petersdom und der Audienz deutete Maier-Hultschin als Ausdruck des Schmerzes. Nur das Korsett des offiziellen Protokolls während der Festveranstaltung hielt seiner Ansicht nach den Papst zurück und verhinderte eine deutlichere Stellungnahme über die „Missstände“ in der angehenden ost-oberschlesischen Diözese.

Hlond stellte bereits unmittelbar nach der Rückkehr der Pilgergruppe „Angriffe“²¹³ der deutschen Presse und allen voran des OK auf seine Deutung der Wallfahrt fest. Selbst den versöhnlichen Text über die „Römischen Hoffnungen“ Eduard Pants betrachtete er als Bedrohung. Zunächst gratulierte er jedoch Gawlina in einem Brief zum Erfolg der beiden Pilgerreisen „unter höchstschwierigen Bedingungen“²¹⁴. Er kritisierte die Artikel im OK scharf, die sich „angeblich auf römische und vatikanische“²¹⁵ Quellen beriefen. Er war allerdings davon überzeugt, dass es sich dabei um Fälschungen handle. Er verlangte von Gawlina, ihm zusätzliche Berichte Dr. Pants an die deutschen katholischen Verbände zukommen zu lassen und jede Ausgabe des OK, die sich mit

²⁰⁹ Ebenda.

²¹⁰ Ebenda.

²¹¹ Ebenda.

²¹² Ebenda.

²¹³ MYSZOR/KONIECZNY, S. 18.

²¹⁴ Ebenda.

²¹⁵ Ebenda.

der Pilgerfahrt beschäftigte. Er ließ Gawlina wissen, dass „die Sache dringend und wichtig“²¹⁶ sei. Der Administrator wollte die Berichterstattung über die zweite Pilgerfahrt unbedingt unter Kontrolle behalten und fürchtete die Deutungshoheit über sie zu verlieren.

Als schließlich der ausführliche Bericht von Maier-Hultschin erschien und dessen angeblicher „Informator“ die „wahre Haltung“ des Vatikans öffentlich machte, eskalierte die Situation weiter. Hlond verlangte von Gawlina eine sofortige Richtigstellung über die „pseudovatikanischen Quellen“²¹⁷ des OK. Gleichzeitig erwartete der Administrator von Gawlina, die negativen Berichte in den kirchennahen polnischen Medien richtigzustellen und auch dem Vatikan über die „wahre Situation“ der deutschen Katholiken in Ost-Oberschlesien zu berichten. Der Chefredakteur erhielt nun außerdem den Auftrag, den Vatikan über die bedrückende Situation der polnischen Minderheit im deutschen Teil Schlesiens aufzuklären. In einem Brief an Gawlina schrieb Hlond:

„Man muss um jeden Preis 1) eine Liste aller im deutschen Teil Schlesiens eingestellten polnischen Messen aufstellen, 2) eine Liste aller polnischen Pfarrer dort anfertigen [...] und alle anderen Daten sammeln, die aufzeigen könnten, dass es zwischen uns und denen keinen Vergleich gibt.“²¹⁸

Der Administrator verlangte also, die Angriffe von deutscher Seite mit den gleichen Waffen zu kontern und dem Vatikan wiederum über die Benachteiligung der polnischen Katholiken im anderen Teil Schlesiens zu berichten.

Die Umdeutung der zweiten Pilgerfahrt zu einem „Trauermarsch“ einer unterdrückten Minderheit konnte Hlond auf keinen Fall akzeptieren und die Sache beschäftigte ihn enorm: „Ich habe noch nie in meinem Leben so viel geschrieben wie jetzt“²¹⁹, meldete er Gawlina. Der Administrator trug ihm außerdem auf, der eigenen Presse verstärkt über die Benachteiligung der polnischen Gläubigen im deutschen Teil Schlesiens zu berichten. Hlond befahl Gawlina, mit polnischen Medien wie dem *Katolik* oder der *Gazeta Bytomska* Kontakt aufzunehmen. Er sollte ihnen nahelegen, sich noch umfangreicher damit zu befassen, „was die Germanisierung“ in der Breslauer Diözese „mit der Kirche macht“²²⁰.

²¹⁶ Ebenda.

²¹⁷ Hlond vermutete hinter dem „Informator“ den illustren und zwielichtigen deutsch-ungarischen Priester „Don Bede“ (Giulio Barasch). Über Kontakte zur deutschen Botschaft in Rom soll er tatsächlich an gute Verbindungen zum römischen *Osservatore Romano* und zu höheren Kreisen des Vatikans gekommen sein. Gawlina schätzte seine Vergangenheit jedoch als höchst fragwürdig ein, selbst nach dem Zweiten Weltkrieg arbeitete sich der Chefredakteur des GN an der Figur „Don Bede“ ab und verfasste Artikel über ihn: Bede / Barasch soll laut Gawlina während des Ersten Weltkriegs den geistlichen Stand verlassen und als Spion für die Deutschen in Frankreich gearbeitet haben. Dort wurde er enttarnt und floh in „Begleitung einer geheimnisvollen Dame“ in die Schweiz, von wo aus er weiterhin für die Sache der Deutschen agitierte. Während seiner Jugend soll Bede sogar eng mit Lenin befreundet gewesen sein. Bede selbst verbreitete später die Legende, dass der Revolutionär sich heimlich zum Katholizismus bekehrte und noch kurz vor seinem Tod bei ihm die Beichte abgelegt habe. Vgl. ebenda, S. 24.

²¹⁸ Ebenda, S. 18.

²¹⁹ Ebenda.

²²⁰ Ebenda.

Der Administrator versuchte mit Blick auf den Vatikan und die schlesische Öffentlichkeit die Debatte stärker auf die Rechte der Polen in Deutschland umzulenken. Er wollte damit die angeblichen Sorgen um die Minderheit in Polen als heuchlerisch darstellen: „Im schlimmsten Fall sollte man die Forderung aufstellen, dass an den Bischof in Breslau dieselben Anweisungen ergehen.“²²¹ Wenn die „deutschen Kreise“ im Vatikan die Rechte ihrer Minderheit gewahrt haben wollten, sollten sie sich gegenüber den Polen gleichwertig verhalten. Hlond betrachtete dabei seine Landsleute in Deutschland als schwerwiegender benachteiligt und die Klagen in seiner Diözese als weitgehend unbegründet. Der zweite Pilgerzug, der eigentlich zu mehr Einigkeit hätte führen sollen, endete in einem Medienkonflikt gegenseitiger Vorwürfe, der die Spannungen zwischen den nationalen Gruppen deutlich verstärkte.

Hlond ließ schließlich seinen bewährten Pfarrer und Redakteur Teofil Bromboszcz im Namen der Administratur ein „Kommunikat“ über die „pseudovatikanischen Artikel“ anfertigen. Darin hieß es, der OK würde „seit einiger Zeit sensationelle Meinungen und Ansichten angeblicher römischer Kreise in einer solchen Art und Weise präsentieren, dass die Leser den Eindruck bekommen, der OK würde seine Informationen direkt oder unmittelbar aus vatikanischen Kreisen erhalten“²²². Bromboszcz warnte, dass diese Artikel „Falschinformationen“²²³ über die Haltung des Vatikans enthielten und deshalb den Frieden in der Region gefährdeten. Er versicherte, dass der OK keinerlei Interviews und keine Informationen tatsächlicher römischer Kreise erhalten habe. Die Administratur sehe sich gezwungen, diese „falschen Ansichten“²²⁴ klar zurückzuweisen. Konkret nannte der Pfarrer die drei Artikel: „Römische Hoffnungen“ (Nr. 179), „Unsere Hoffnungen anlässlich der schlesischen Pilgerfahrt nach Rom“ (Nr. 186) und „Die Eindrücke im Vatikan [sic!] nach dem zweiten schlesischen Pilgerzug“ (Nr. 211). Für Bromboszcz enthielten diese Artikel Falschaussagen, die zu „unermesslichen Schäden“²²⁵ für die Kirche führen würden.

Bromboszcz kritisierte sogar Artikel, die sich nicht auf die „zweifelhafte Quelle“ im Vatikan beriefen und durchaus positive Erwartungen an die Pilgerfahrt und die Rolle Hlonds vermittelten. Gerade Verbandspräsident Eduard Pant präsentierte sich in seinem Text „Römische Hoffnungen“ kompromissbereit und lobte den Administrator für seine Bemühungen um den Aufbau des „gemeinsamen Katholizismus“. Selbst der ansonsten zur Polemik neigende Maier-Hultschin war gegenüber Bischof Hlond in seinem ersten Artikel positiv eingestellt. Dass nun sämtliche Kommentare zur Pilgerfahrt (nicht jedoch der Bericht von Cwienk) von Bromboszcz verworfen wurden, zeigte die außerordentlich vergiftete Atmosphäre, die inzwischen vorherrschte. Hlond und Gawlina antworteten auf die Anschuldigungen mit einem intensiven Rundumschlag auf alle deutschen Berichte zur Pilgerfahrt.

²²¹ Ebenda.

²²² Komunikat Administracji Apostolskiej w sprawie artykułów pseudowatykańskich „Oberschlesischer Kurier“ [Verlautbarung der Apostolischen Administratur in der Sache der pseudovatikanischen Quellen des *Oberschlesischen Kuriers*], in: GN, Nr. 40 vom 04.10.1925.

²²³ Ebenda.

²²⁴ Ebenda.

²²⁵ Ebenda.

Zumindest auf der „medialen Ebene“ waren die beiden großen schlesischen Pilgerfahrten nach Rom ein heftiger Rückschlag für Hlonds Bestrebungen, für mehr konfessionelle Einigkeit in der Administratur zu sorgen. Stattdessen traten die Spannungen in der angehenden Diözese nun umso deutlicher hervor. Dies lag nicht an den Pilgerfahrten selbst, da diese überwiegend harmonisch verliefen: Alle Berichterstatter, ob von deutscher oder polnischer Seite, lobten die Fahrten nach Rom als gelungenen Ausdruck eines gemeinsamen Katholizismus und friedfertig erlebter religiöser Praktiken. Trotz kleinerer Reibereien hielten sich die Auseinandersetzungen während beider Fahrten in engen Grenzen. Es lässt sich jedoch nicht verleugnen, dass trotz der Ähnlichkeiten in der Organisation und Struktur jede nationale Gruppe die Wallfahrt für sich reklamierte und entsprechend deutete.

Die anschließende Eskalation in Form gegenseitiger Angriffe und Diffamierungen hatte vielmehr mit der medialen Zuspitzung und tieferliegenden Konflikten um die Deutung katholischer Symbole und Praktiken zu tun. Da sich im Laufe der Auseinandersetzung beide Lager in der „Opferrolle“ sahen, war ein Kompromiss nur noch schwer möglich. Der *Katolik* nahm die Anregung Hlonds gerne an und spitzte seine Polemiken gegenüber der Gegenseite und dem OK noch einmal zu. Er bediente sich dabei der vom Administrator suggerierten Argumentation und verurteilte die vermeintlich falschen vatikanischen Quellen und die Benachteiligung der Polen im deutschen Teil Schlesiens: „Die größte Blamage, die eine katholische Zeitung treffen kann, erlebte in dieser Woche der *Oberschlesische Kurier*“²²⁶, da der OK der Lüge überführt sei und sogar versuche, den Papst in seine „schmutzige Politik“²²⁷ hineinzuziehen: „Er wollte sogar die deutschen Leser überzeugen, dass der Vatikan auf der Seite der Deutschen steht und sich über die polnische Geistlichkeit erzürnt.“²²⁸ Der *Katolik* warf dem OK generell „Hass gegenüber Polen“²²⁹ vor und sprach ihm zudem das Recht ab, sich als katholisch zu bezeichnen (indem er den Begriff der „katholischen Zeitung“ meistens in Anführungszeichen verwendete), da er sich der „Lüge und Hinterlist“²³⁰ bediente. Die Lage der deutschen Katholiken in der Administratur war laut dem *Katolik* bestens, da diese über eigene Vereinsstrukturen, Priester und Medien verfügten. Deutsche Pfarrer hätten jede Möglichkeit, Messen zu lesen und Vorträge zu halten. In seinem Teil Schlesiens würde Breslau dagegen die „Germanisierung“ rücksichtslos vorantreiben. Polnische Medien gebe es zwar, doch sie seien nur ein Feigenblatt: Die Verwendung der polnischen Sprache, das Vereinswesen und die freie Ausübung religiöser Praktiken seien stark eingeschränkt und würden langfristig verschwinden: Breslau plante laut dem *Katolik*, die Diözese „hübsch deutsch“²³¹ zu machen und den dort lebenden Polen alle Rechte zu rauben. Die Argumente von deutscher Seite seien somit doppelzünftig, da sie Rechte einforderte, welche die Polen von Adolf Kardinal Bertram nicht erhielten.

Der Artikel zeigte sehr eindrucksvoll den Einfluss Hlonds auf den *Katolik*, da die Zeitung fast wortwörtlich die Argumente des Administrators übernahm, die dieser in

²²⁶ Tu i tam [Hier und dort], in: *Katolik*, Nr. 119 vom 04.10.1925.

²²⁷ Ebenda.

²²⁸ Ebenda.

²²⁹ Ebenda.

²³⁰ Ebenda.

²³¹ Ebenda. Im Original auf Deutsch.

seinem Brief an Gawlina formuliert hatte. Der Streit um die Deutung der Pilgerfahrt entwickelte sich zu einem handfesten Konflikt über die Rechte der jeweiligen nationalen Minderheiten. Beide Seiten warfen sich dabei vor, den Katholizismus und dessen Praktiken für ihre jeweiligen nationalen Zwecke zu missbrauchen. Es erfolgte sofort eine Antwort des OK auf die Angriffe des *Katolik*: Er beschuldigte die polnischen Priester der Diözese, „Katolik-Geistliche“ zu sein, die sich durch „ihre Arbeit für die Zeitung vom überregionalen Katholizismus und der Weltkirche“ gelöst hätten. Der OK schrieb vom „steigenden Terror“²³² der polnischen Seite gegen die Versammlungen deutscher Katholiken in der Administratur. Den Vorwürfen, dass polnische Messen von Breslauer Seite eingeschränkt würden, begegnete der OK mit dem Argument, dass die Polen „nirgendwo die nach dem Genfer Abkommen vorgeschriebenen Mindestzahlen auch nur im Entferntesten“²³³ erreichen würden. Sie hätten demnach gar keinen Anspruch auf muttersprachliche Schulen oder Kirchen – die deutsche Seite würde diese nur aus Rücksicht auf die polnische Minderheit zulassen. Als „eine der unerfreulichsten Erscheinungen“ des Konfliktes nannte der OK, dass der *Katolik* sich ständig auf Bischof Hlond berufe und seine „Person als Schild, hinter den man sich bei Angriff und Abwehr stellt“²³⁴, nutzen würde. Zwar kritisierte der er Hlond nicht direkt, doch warf er denjenigen seiner Priester vor, sich „kirchenschädigend“²³⁵ zu verhalten, die für den *Katolik* Artikel verfassten. Ebenso verurteilte der OK jeden Angriff auf den Breslauer Bischof Bertram als eines katholischen Mediums unwürdig. Der mediale Deutungskampf zeigte eindrücklich, dass eine übernationale Konfessionalisierung in der Region kaum durchzuführen war.

5.3 Vergleichendes Fazit: Konfessionelle Jubel- oder nationale Trauermärsche?

Das Heilige Jahr 1925 war für beide Regionen ein entscheidendes Ereignis. Die Bischöfe aus Ost-Oberschlesien und Slawonien nutzten die „katholische Weltbühne“ für eine möglichst eindrucksvolle Präsentation ihrer neuen Kirchenstrukturen. Beide legten Wert auf einen disziplinierten und beeindruckenden Auftritt vor dem Papst und den Gläubigen aus der ganzen Welt. Konfessionelle Blätter aller nationalen Ausrichtungen vermittelten die Ereignisse ihrer religiösen Praktiken auf der „internationalen Bühne“ in die Heimat. Sie stärkten damit gerade im Kontext der Weltkirche ihren eigenen Katholizismus. Dabei zeigten sich bereits erhebliche Unterschiede zwischen den Wallfahrten aus dem SHS-Königreich und Ost-Oberschlesien. Erstere legte viel Wert auf das „doppelte Jubiläum“, das gleichzeitig das Heilige Jahr und das Millennium der „Staatswerdung“ Kroatiens im Jahr 925 feierte. Die Erinnerung an das mittelalterliche Königreich betonte die Verbindung des Katholizismus mit der Nationalgeschichte der Kroaten. Zwar erwähnte der Papst durchaus die anderen Nationalitäten aus dem Königreich, die Kroaten und deren Praktiken standen jedoch deutlich im Vordergrund.

²³² Dem Katolik-Geistlichen aus Deutsch-Oberschlesien zur Antwort, in: OK, Nr. 235 vom 14.10.1925.

²³³ Ebenda.

²³⁴ Ebenda.

²³⁵ Ebenda.

Gerade die Abgrenzung gegenüber den orthodoxen Serben im Königreich war ein zentrales politisches Motiv der Pilgerfahrt, die zudem in einer Kontinuität zu Strossmayers „Slawenwallfahrten“ des späten 19. Jahrhunderts standen. Die Minderheit blieb daher „unsichtbar“ und konnte sich öffentlich kaum bemerkbar machen. Jedoch schrieb Bezetzy (CVZ) im fast gleichen Wortlaut wie Maier-Hultschin (OK) über die Deutschen als „Schmerzenskinder“ der katholischen Welt. Obwohl die klerikale deutsche Presse in Slawonien sich mit Kritik gegenüber den nationalen Tönen der kroatischen Kirche zurückhielt, war ihre Beobachtung der „alten Heimat“ die gleiche wie in Oberschlesien: Die (reichs)deutschen Pilger kamen nach Rom, um dem Papst ihr Leid zu offenbaren. Sie fühlten sich nach dem verlorenen Krieg der Willkür der Siegermächte ausgesetzt und durch den Versailler Vertrag ungerecht behandelt. Dies ging vermutlich auf die gleichen „deutschen Kreise“ des Vatikans zurück, die sowohl Bezetzy als auch Maier-Hultschin mit Informationen versorgten.

Im Fall Ost-Oberschlesiens nutzten die Minderheiten dagegen ihre Möglichkeiten zur Mobilisierung ihrer Gläubigen und zur öffentlichen Präsentation ihrer Praktiken. Die erste Fahrt im Mai 1925 war noch eine eindeutig „national-polnische“, in der die Symbole des Katholizismus eng mit der polnischen Geschichte verbunden waren. Gerade in der Fremde zeigten die Pilger ihre Zugehörigkeit zum „wiederauferstandenen“ polnischen Staat besonders deutlich. Zwar blieben die schlesischen Eigenheiten symbolisch wichtig (etwa der Bergbau in Form von Trachten, Fahnen etc.), doch überdeckte die nationale sichtbar die regionale Zugehörigkeit: Die Besuche der polnischen Gemeinden vor Ort, die „Eroberung“ des fremden öffentlichen Raums durch polnische Gebete, Gesänge und Aufmärsche und der Besuch nationaler Gedenkort (Heldendenkmäler, Märtyrer, Friedhöfe) verstärkte die Identifikation als Polen. Die zweite Pilgerfahrt im Oktober verstand sich dagegen als eine der deutschen Minderheit, was sich in Form der Praktiken zeigte: Die Deutschen präsentierten sich selbstbewusst und grenzten sich von der polnisch-katholischen Mehrheit ab. Die Pilger besuchten eigene Gedenkort, trafen sich zu Messen in ihrer Sprache und sangen ihre eigenen Kirchenlieder. Sie traten vor dem Papst eindeutig als Vertreter der deutschen Kultur auf.

Die komplexe Organisation einer solchen Pilgerfahrt war nur in der Zusammenarbeit mit der lokalen Kirchenführung möglich. Bischof Hlond kommunizierte lange vor der Fahrt mit Kontaktleuten im Vatikan, den anderen polnischen Bischöfen und mit staatlichen Behörden. Im Voraus mussten Reisedokumente, Zugfahrten und Unterkünfte gebucht werden. Aus eigener Kraft konnten die Vertreter der deutschen Katholiken eine solche Pilgerfahrt nicht organisieren. Der Zagreber Bischof Bauer bereitete die Pilgerfahrt aus dem SHS-Königreich auf eine ähnliche Art und Weise vor. In Ost-Oberschlesien war Hlond bereit, die zweite Romwallfahrt im Oktober 1925 im Sinne der Deutschen auszurichten. Tatsächlich gelang das „gemeinsame Beten“ während der Wallfahrt zunächst so, wie es sich der Vorsitzende des Minderheitenverbandes Eduard Pant wünschte. Die Beobachter während beider Romreisen akzentuierten die überwiegend friedliche Atmosphäre zwischen den Angehörigen der nationalen Gruppen. Die anschließende mediale Konfrontation machte dies jedoch zunichte, da der Streit um die Deutung der Praktiken wieder entlang der „nationalen Frontlinien“ ausbrach. In Slawonien gelang es den Deutschen dagegen nicht, mithilfe von eigenen Beobachtern über die Reise zu berichten. Die durchweg national-kroatische Deutung im Kontext der

Millenniumsfeier war einer Berichterstattung aus zweiter Hand geschuldet. Dennoch sah Beetzky das Potenzial der Pilgerfahrt zur Stärkung einer übernationalen Konfessionalisierung. Immerhin war dem Papst die Diversität der Katholiken im SHS-Königreich bewusst, was selbst in den Berichten der kroatischen Medien zu erkennen war.

In einem Punkt waren sich jedoch alle klerikalen Beobachter aus allen Regionen einig: Die internationale Wallfahrt war ein klares Zeichen des neuen katholischen Selbstbewusstseins. Die Pilger traten organisiert und diszipliniert auf. Sie dominierten nicht nur in der „Ewigen Stadt“ den öffentlichen Raum, sondern während der gesamten Reise: Sie trugen ihre Lieder, Gebete und Messen an den verschiedensten Orten vor und verdeutlichten damit die konfessionelle Mobilisierung. Gleichzeitig waren die touristischen Erfahrungen ein wesentlicher Bestandteil der Fahrt. Für viele Teilnehmer aus beiden Regionen war dies die erste große Reiseerfahrung: Sie besuchten daher zahlreiche Sehenswürdigkeiten und touristische Attraktionen. Heiliges und Profanes vermischten sich. Im Sinne der *Ecclesia Militans* schlugen die katholischen „Heerscharen“ die Moderne mit ihren eigenen Mitteln, gleichzeitig schlug die Moderne zurück, indem sie die religiösen Praktiken zunehmend profanisierte.

6 Zusammenfassung und Ausblick

In beiden Untersuchungsregionen fand in den mittleren 1920er Jahren ein klarer Wandel religiöser Praktiken statt, der auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene spürbar war. Der Einsatz fortschrittlicher Technologien, die Massenmobilisierung im Sinne der *Ecclesia Militans* und neue Formen medialer Berichterstattung sorgten für eine grundlegende Umgestaltung der Praktiken. Die konfessionelle Mobilisierung setzte in verschiedenen Bereichen ein. Die Organisation von Massenveranstaltungen, die Verbreitung kirchlicher Medien und der Ausbau der Vereinsstrukturen sorgten für eine deutlich erhöhte Präsenz des Katholizismus im öffentlichen Raum. Hält Olaf Blaschkes These der „Zweiten Konfessionalisierung“ dem genaueren Blick auf die beiden Untersuchungsregionen stand? Hinter der vermeintlichen Rückkehr zu einer idealisierten Zeit konfessioneller Einigkeit steckte in vielen Bereichen eine grundlegende Erneuerung. Besonders die neuen technischen, administrativen und organisatorischen Entwicklungen ermöglichten der Kirche eine Durchdringung der Gesellschaft, die vorher nicht denkbar war. Nach einer strukturellen Krise während und unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg konnte der römische Katholizismus in den 1920er Jahren weite Teile der ländlichen Bevölkerung wieder an sich binden und selbst in der Stadt neues Territorium hinzugewinnen. Der „Fahnenkatholizismus“, wie ihn Urs Allematt zu Beginn des 20. Jahrhunderts feststellte, brachte große Gruppen von Laien auf die Straße, die ihren Glauben und ihre Identität in der Öffentlichkeit präsentierten. In ihrem Wettkampf gegen die Ideen der Moderne kämpfte die Kirche aktiv um die vorübergehende Verwandlung des öffentlichen Raumes. Blaschkes Aufforderung, die Konfession als wichtigen Einflussfaktor soziokultureller Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert zu betrachten, wird dadurch gestützt. Gleichzeitig wird deutlich, dass es im Gegensatz zu seiner These in den Untersuchungsregionen keine lineare Entwicklung der Konfessionalisierung gab, die sich im Zeitraum von 1830 bis 1960 vollzog. Vielmehr setzt die umfassende strukturelle Einbindung der Bevölkerung durch die Kirche in Ost-Oberschlesien und Slawonien erst in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts verstärkt ein. Das „Konfessionelle Zeitalter“ setzte dort im Vergleich zu Blaschkes deutschem Untersuchungsgebiet spät ein und fiel in eine Zeit der (Re-)Konstruktion staatlicher Strukturen nach dem Ersten Weltkrieg.

Deshalb war das Aufgehen aller Gläubigen in einer übernationalen konfessionellen Gemeinschaft nicht möglich. Ob unterschwellig oder direkt – das Thema des Nationalen lag wie ein Schatten über jeder lokalen Wallfahrt, jedem religiösen Massenfest und den Besuchen zum Heiligen Jahr in Rom. Symbole und Handlungen des römisch-ka-

tholischen Glaubens in der Öffentlichkeit waren von da an immer Aushandlungsprozesse des Eigenen: Jedes Kirchenlied, jede Tracht und jede Fahne konnten die Bedeutung verändern und zu Deutungskonflikten um die Zugehörigkeit zu einer nationalen Gruppe führen. Ebenso fand sich kaum ein Vortrag oder eine Rede, die dieses Thema nicht aufgegriffen hätte: zum einen als Beispiel der gelungenen Symbiose von Heimat und Konfession, zum anderen als Mahnung vor einer zu starken Nationalisierung des Glaubens. Konfessionalisierung war damit ein Phänomen, das nicht immer einheitlich, sondern in bestimmten Praktiken entlang nationaler Bruchlinien parallel verlief.

In beiden Regionen kam der Klerus an der Frage der Loyalität zum neuen Staat nicht vorbei. Anhand der beteiligten Akteure war gut zu erkennen, dass eine „nationale Indifferenz“ oder „situative Identität“, wie es sie häufig noch zur Zeit der alten Imperien gab, nicht mehr möglich war. Im Fall Ost-Oberschlesiens war zu beobachten, dass selbst im deutschen Umfeld sozialisierte Priester wie Kapitza oder Gawlina sich nach 1918 zu überzeugten polnischen Staatsbürgern wandelten und sich auf ihr „Volkstum“ eindeutig festlegten. Selbst der spätere Bischof Hlond, dessen „Deutschenfreundlichkeit“ vor 1918 unbestritten war, musste sich den administrativen Notwendigkeiten der neuen Diözese beugen und unterstützte aktiv den Ausbau des polnisch-nationalen Elements in den Praktiken. Von deutscher Seite bekam das Nationale nun ebenfalls sichtbar Vorrang vor der Konfession: So war der Vorsitzende der KVP Pant sogar bereit, den „protestantischen Volksgenossen“ im Konfliktfall den Vorrang vor den polnischen Glaubensbrüdern zu geben: Dies war ein deutlicher Kontrast zu den Zeiten des Kulturkampfes, als der preußische Protestantismus für alle Katholiken der Region als Gefahr erschien.

In Slawonien war für Priester wie Bezetzky dagegen klar, dass eine Politik im Sinne der katholischen Kirche nur mithilfe der kroatischen Glaubensgenossen möglich war. Seiner Ansicht nach war die Minderheit allein zu schwach, um selbst für eine umfassende und notwendige Modernisierung der religiösen Praktiken zu sorgen. Er nahm dafür sogar den Bruch mit dem national orientierten Schwäbisch-Deutschen Kulturbund in Kauf. Bezetzky verkündete, dass die deutschen Katholiken in der Region zu ihrer Sprache und ihrem „Volkstum“ standen: Ein vollständiges Aufgehen in einem gemeinsamen Katholizismus ohne Bekenntnis zur Nation war selbst für ihn undenkbar. Die kroatischen Glaubensbrüder waren zwar ein essenzieller Partner, jedoch lehnte Bezetzky jede Assimilation ab. Er nutzte die konfessionellen Praktiken sogar zur Formulierung und Verbreitung von Anliegen der deutschen Katholiken. Als Figur der Abgrenzung dienten ihm dagegen die orthodoxen Serben, die zugleich die Staatsmacht im SHS-Königreich repräsentierten und sich seiner Ansicht nach ungerecht gegenüber den Minderheiten verhielten.

Insgesamt war die Kooperation in den religiösen Praktiken der katholischen Kirche im Untersuchungszeitraum zwischen den nationalen Lagern schwieriger geworden. Dennoch waren Priester in den peripheren Regionen selten die aktiven Träger und bewussten Verbreiter des Nationalismus. Sie waren der Loyalität zu den neuen staatlichen Behörden verpflichtet, dienten aber weiterhin der römisch-katholischen Weltkirche. Als Ergebnis der Untersuchung kann festgestellt werden, dass die Konfession trotz des stärkeren Einflusses des Nationalen ein wesentlicher Faktor von Zugehörigkeit blieb. Die Bischöfe beider Untersuchungsregionen gewährten in den 1920er Jahren den An-

gehörigen der Minderheit einen großen Spielraum. Eine „restlos kroatisch-nationale Haltung“¹, wie sie Akteure der deutschen Nationalbewegung der Kirche in Slawonien attestierten, gab es somit nicht. Gerade in den „Peripherien“ konnte sich ein kirchliches Leben erhalten, das für die nationalen Minderheiten geöffnet blieb. In beiden Regionen war die Kirchenführung sogar auf ihre aktive Partizipation angewiesen. Selbst in Ost-Oberschlesien ermöglichten die modernisierten Praktiken das gemeinsame Beten, wie es sogar der Vorsitzende der deutschen Katholiken in der Region, Eduard Pant, feststellte. Dass der römische Katholizismus also zu einem reinen Werkzeug des *nation building* durch Kroaten und Polen wurde, lässt sich widerlegen. Vielmehr wird im aktuellen medialen Diskurs und teilweise auch in der Forschung eine nationale Version des Christentums rückprojiziert, die sich in beiden Regionen erst kurz vor oder nach dem Zweiten Weltkrieg voll entwickelte. Obwohl solche stark nationalen Tendenzen des Religiösen in beiden Regionen in den 1920er Jahren bereits spürbar waren, gewannen sie nur in wenigen Bereichen (wie etwa in der Jugendarbeit) tatsächlich an Dominanz.

Dies bedeutete für die Zeit einen erheblich größeren Einfluss konfessioneller Zugehörigkeit. Die Fundamentalpolitisierung erreichte beide Regionen nach dem Ersten Weltkrieg in vollem Umfang: Der Ausbau günstiger und von der Kirche unterstützter Presserzeugnisse machte die Gläubigen zu Lesern und Konsumenten. Gleichzeitig war die Lektüre der Medien eng mit der Zugehörigkeit zur politischen, konfessionellen oder kulturellen Gruppe verbunden. Die römisch-katholischen Blätter nahmen dabei eine besondere Funktion ein, da die Redakteure in der Regel in mehreren Sprachen kommunizierten. In Ost-Oberschlesien fand sich in den Redaktionen kaum ein Priester, der nicht beide Sprachen beherrschte. Loyalität war daher nicht allein an der Verwendung der Sprache zu messen. Die Oberschlesische Diözesenzeitschrift *Gość Niedzielny / Der Sonntagsbote* erschien zweisprachig und stand politisch loyal zum neuen polnischen Staat. Genauso waren die kirchennahen Redakteure des deutsch orientierten *Oberschlesischen Kuriers* oder der *Kattowitzer Zeitung* in der Lage, polnische Presserzeugnisse zu lesen, und zitierten diese häufig. In Slawonien waren sie sogar in einer Nischenposition und Redakteure wie Robert Bezetky mussten in drei Sprachen kommunizieren, um sich Gehör zu verschaffen: Kroatisch, Deutsch und Ungarisch. Da die CVZ nur über ein sehr eingeschränktes Netz an Korrespondenten verfügte, war sie auf kroatische oder ungarische Quellen angewiesen.

Die konfessionellen Medien spielten somit eine zentrale und oftmals ambivalente Rolle bei den Aushandlungsprozessen des Nationalen und des Konfessionellen. Während die Praktiken vor Ort bis auf kleinere Zwischenfälle zwischen den Katholiken aller nationalen Lager weitgehend friedlich verliefen, spitzte sich der „mediale Konflikt“ zu. Die dreifache Rolle vieler Kleriker als Priester, Redakteure und Organisatoren von Veranstaltungen bremste diese Eskalation nicht, sondern feuerte sie in vielen Fällen weiter an. Auf lokaler Ebene versuchte die CVZ, zwischen den Fraktionen in Slawonien zu vermitteln, doch Bezetky hielt sich selbst nicht mit Kritik zurück, wenn es um die Serben, Radić' Bauernpartei oder den Schwäbisch-Deutschen Kulturbund ging. In Ost-Oberschlesien führte das gegenseitige Hochschaukeln durch die konfessionellen Zeitungen der beiden nationalen Lager häufiger zu einer verschärften Eskala-

¹ WEIFERT, S. 279.

tion – so skandalisierten Kommentatoren beider Seiten selbst harmlose Zwischenfälle. Redakteure wie Maier-Hultschin (OK) deuteten das gemeinsame Beten während der Wallfahrt nach Rom sogar als einen „Trauermarsch“. Die Medien aus dem Umfeld Bischof Hlonds reagierten wiederum mit einem medialen Rundumschlag gegen alle Berichte von deutscher Seite. Kleinere Streitfälle oder Missverständnisse, die für die Teilnehmer der Praktiken kaum ins Gewicht fielen, konnten sich durch konfrontative Kommentare zu erheblichen Konflikten ausweiten. Es kam häufiger zu Streitigkeiten um den Wahrheitsgehalt von Informationen oder Quellen, die an die heutige Diskussion über „Fake News“ erinnern. Dies geschah nicht nur zwischen den Vertretern der nationalen Lager. In Slawonien stritten sich die Klerikalen der CVZ mit den Medien des Kulturbundes darum, wer mit seiner Stimme die deutsche Minderheit repräsentieren durfte.

Umgekehrt war es jedoch möglich, dass selbst bürgerlich-konservative Medien wie die KaZe sich positiv über die großen gemeinsamen Praktiken zwischen Deutschen und Polen äußerten. Oftmals wurden sie von den Redakteuren als Hoffnungsschimmer für die ansonsten heillos zerstrittenen nationalen Fraktionen gesehen: Die großen Massenveranstaltungen wie die Katholikentage oder der Eucharistische Kongress sorgten in allen Lagern für Bewunderung. Das Diözesenblatt GN lobte die Anwesenheit der Deutschen während der Praktiken und äußerte sich mit großem Bedauern über den Boykott. Das gemeinsame Beten war eine seltene Gelegenheit, in der selbst der national-polnische *Katolik* positiv über die Minderheit berichtete, die er ansonsten als Überbleibsel einer erzwungenen „Germanisierung“ vor 1918 betrachtete.

Die einsetzenden politischen Krisen in den beiden Untersuchungsregionen (ab 1926/1928) beendeten diesen fragilen Zustand der Kooperation. In Ost-Oberschlesien fanden nach der Abberufung Hlonds keine großen katholischen Massenfeste wie die Katholikentage mehr statt. Bereits Ende 1925 schien ihn die Situation, trotz kleinerer Erfolge, endgültig zu überfordern. Die Anfeindungen beider Seiten setzten dem Bischof derart zu, dass er sogar beim Papst um seinen Rücktritt bat, was der Heilige Stuhl jedoch ablehnte.² Erst ein Jahr später „befreite“ ihn die Wahl zum Primas von Polen (am 24. Juni 1926) von seiner schwierigen Aufgabe. Seine Bilanz fiel insgesamt gemischt aus: Nach erheblichen Anfangsschwierigkeiten und einem Totalboykott durch die deutschsprachigen Gemeindemitglieder gelang es ihm in späteren Jahren, einen *modus vivendi* zwischen den nationalen Gruppen zu schaffen. Einen Weg aus diesem Konflikt fand er zwar nicht, konnte jedoch die schlimmsten Auswüchse eindämmen. Hlonds Nachfolger Arkadiusz Lisiecki (1880–1930) starb unerwartet früh und vermochte kaum eigene Akzente zu setzen. Bis zu Beginn des Krieges leitete schließlich Stanisław Adamski (1875–1967) die Kattowitzer Diözese, dem es nicht gelang, die immer deutlicher hervortretenden nationalen Spannungen zwischen Deutschen und Polen abzubauen.³ Der nach dem Putsch Piłsudskis neu berufene Woiwode Michał Grażyński förderte den polnischen Westmarkenverein und die Verbände der ehemaligen Aufständischen. In der Schulfrage setzte er auf strikte Eingrenzung der deutschen Sprache.⁴

² Vgl. ŻUREK, S. 172.

³ Vgl. MYSZOR, Kościół na Górnym Śląsku, S. 64.

⁴ Vgl. HITZE, S. 959–962.

Gemeinsame Praktiken waren unter diesen Umständen schwieriger geworden. In Slawonien gab es spätestens ab 1928 wenig Spielraum für weitere große Massenspektakel wie den Eucharistischen Kongress: Die politischen und vor allem wirtschaftlichen Krisen infolge des rasanten Verfalls der Agrarpreise lähmten den ländlichen Raum. Bischof Akšamović bemühte sich um ein gutes Verhältnis zu Belgrad und geriet gleichzeitig in den Sog des stärker werdenden kroatischen Nationalismus in Slawonien.

Ebenso wirkte sich der aufkommende Nationalsozialismus besonders seit der Machtergreifung Hitlers in Deutschland immer sichtbarer auf die beiden Regionen aus. Ab den 1930er Jahren förderten „Erneuerer“ wie Branimir Altgayer (1897–1950) im Umfeld des Kulturbundes eine verstärkte nationalistische Rhetorik. Obwohl die klerikale Fraktion noch immer einflussreich war, verlor sie in den 1930er Jahren an Bedeutung. Während einige prominente Kleriker wie Adam Berencz sich vom Nationalsozialismus distanzieren und sämtliche Rassetheorien ablehnten, waren nicht wenige Donauschwaben von der völkischen Bewegung fasziniert: Die Kirche erschien vielen Aktivisten der nationalen Fraktion als Hindernis für die Verwirklichung ihrer Vorstellungen. Eine umfangreiche Mobilisierung für die Sache des Nationalsozialismus setzte bei den Deutschen in Slawonien schließlich ab 1939 ein.⁵

In Ost-Oberschlesien näherten sich die deutsch-katholischen Parteien und deren Medien im Verlauf der 1930er Jahre ebenfalls intensiver dem Nationalsozialismus an. Der Ton nationaler Abgrenzung von beiden Seiten verstärkte sich deutlich: So reagierte die polnische Regierung ab 1933 mit Beschlagnahmung und Verboten deutscher Presseerzeugnisse in Ost-Oberschlesien. Die deutsche Presse wiederum nahm zunehmend Redakteure und Themen aus dem Umfeld der Nationalsozialisten auf. Nach der Besetzung der Region durch die Truppen Hitlers im September 1939 schalteten die NS-Behörden schließlich sämtliche deutschen Zeitungen gleich.⁶ Im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs war auch in den kirchennahen Medien von Versöhnung oder Kooperation nicht mehr die Rede. Der GN etwa rechnete umfassend mit den Forderungen der Minderheit ab: „Die Deutschen haben schon längst alle Ansprüche verloren, sich auf die Minderheitenrechte in Polen oder sonstwo zu berufen.“⁷ Trotz der Versuche einzelner Geistlicher, die Verständigung zwischen den Katholiken der Region aufrechtzuerhalten⁸, war die Hoffnung auf eine friedliche Lösung der bestehenden Streitigkeiten nicht mehr gegeben.

In unmittelbarer Folge des NS-Vernichtungskriegs in Osteuropa waren die deutschen Minderheiten in beiden Regionen schließlich zur Flucht gezwungen. Die enorme Brutalisierung in den letzten Kriegsmonaten, als die NS-Führung versuchte, durch eine möglichst fanatische „Entscheidungsschlacht“ den längst verlorenen Krieg zu wenden, erfasste schließlich auch die Deutschen in den Untersuchungsregionen. In Ost-Oberschlesien wie in Slawonien kam es zu einer Zwangsmigration, welche von den Behör-

⁵ Vgl. BETHKE, „Erweckung“ und Distanz.

⁶ Vgl. GRÖSCHEL, Tendenzpublizistik, S. 70.

⁷ Niemieckie skargi a rzeczywistość [Deutsche Klagen und die Wirklichkeit], in: GN, Nr. 35 vom 27.08.1939.

⁸ Carl Ullitzka versuchte unter massiven Angriffen der SA etwa im Mai 1939 in Ratibor, im unmittelbaren Grenzgebiet zu Polen, noch eine polnischsprachige Messe durchzuführen, vgl. HITZE, S. 1176. Einzelne Pfarrer wie Hermann Hoffmann versuchten zudem bis in die 1930er Jahre, zwischen den nationalen Lagern zu vermitteln. Vgl. ADENAUER.

den in Polen und Jugoslawien durchgeführt wurde. Die Bedingungen von Flucht und Vertreibung waren besonders in Slawonien von extremer Gewalt geprägt, da es häufig zu Überfällen von Partisanen auf die deutschen Flüchtlinge kam.⁹ Der ehemalige Kattowitzer Bischof August Hlond setzte sich in seiner Funktion als Primas von Polen nach dem Krieg für die Oder-Neiße-Grenze ein. Von deutscher Seite führte dies zu massiver Kritik und Anfeindungen, die das gesamte Bild seiner Tätigkeit in Ost-Oberschlesien überschatteten. Noch bis in die 1990er Jahre warfen ihm selbst Priester der katholischen Kirche in der Bundesrepublik generell einen Hass auf Deutsche vor.¹⁰

Die Bewertung Hlonds ist deshalb bis heute umstritten und zeigt, dass die damaligen Konflikte zum Teil noch immer aktuell sind. Nach dem Einleiten des Seligsprechungsprozesses für den Primas im Jahr 1992 kam es zu heftigen Reaktionen konservativer deutscher Geistlicher. Der Jesuitenpater Lothar Groppe sprach etwa in einer Predigt während einer Wallfahrt im Kölner Dom von Hlond als einer der „abstoßendsten Gestalten der Kirche in Polen“ und von Oberschlesien als „urdeutsch“¹¹. Seine Bewertung ist dabei zwar primär auf Hlonds Kirchenpolitik in der Nachkriegszeit, die Vertreibung der deutschen Bevölkerung und die Auflösung ihrer Bistümer bezogen, aber der Streit aus der Zwischenkriegszeit hallte an dieser Stelle deutlich nach. Durch Krieg und Vertreibung konnten die Fragen von Zugehörigkeit, Loyalität zu Staat und Kirche sowie das Verhältnis der Minderheit zur Mehrheit letztendlich nie geklärt werden. Die Erinnerung an die Komplexität der Aushandlungsprozesse verblasste nach dem Zweiten Weltkrieg. So konnte sich in der Nachkriegszeit und bis heute ein undifferenziertes und politisch stark verzerrtes Bild deutscher Katholiken in beiden Untersuchungsregionen entwickeln, oft bis hin zu einem „Opfermythos“, der die NS-Diktatur und die Vorgeschichte der Vertreibungen weitgehend außer Acht lässt.¹²

Ein Thema, das bei der Auseinandersetzung mit den Quellen immer wieder hervortritt, ist der katholische Antijudaismus. Dieser zeigte sich in beinahe allen untersuchten Medien und war in den deutsch-katholischen Zeitungen Ost-Oberschlesiens noch am schwächsten ausgeprägt. Er diente sogar dem OK zeitweise als Beispiel für das „unchristliche“ Verhalten polnischer Priester. Ansonsten stellte das Bild „der Juden“ in den polnisch-katholischen oder den slawonischen Zeitungen durchgängig ein Gegenbild zum richtigen Verhalten des Katholiken dar. Gesellschaftliche Veränderungen, wirtschaftliche Probleme und den Verfall der religiösen Praktiken nahmen viele klerikale Akteure aus beiden Regionen als Werk einer Verschwörung wahr. Als deren Hintermänner vermuteten sie pauschal „die Juden“ oder Freimaurer, von denen sie behaupteten, dass es sich um „säkularisierte Juden“ handele. Im Streit zwischen David Kertzer und seinen Kritikern lässt sich anhand der untersuchten Materialien also eine gemischte Bilanz ziehen: Einerseits war der konfessionelle Antijudaismus tatsächlich ein häufiges Phänomen der konfessionellen Presse in Polen und Kroatien, jedoch bei Weitem nicht so dominant für die Identitätsstiftung der Kirche, wie es Kertzer postuliert. Die regionalen Spezifika zeigen, dass die konfessionellen Zeitungen nicht überall die antijudaistischen Narrative des *Osservatore Romano* übernahmen. Die deutsch-ka-

⁹ Vgl. BEER, S. 67–97.

¹⁰ Vgl. Żurek, S. 155–158.

¹¹ GROPPE, S. 614.

¹² Etwa in aktuellen Publikationen wie KRIX/SPEIDEL.

tholischen Medien in Oberschlesien nahmen z. B. die Juden als eine Minderheit wahr, die genau wie die Deutschen unter einer Einschränkung ihrer Rechte zu leiden hätte.

Eine systematische Untersuchung der Entwicklung dieser Verschwörungstheorien anhand verschiedener Medien der Region wäre eine lohnende künftige Aufgabe für die Forschung. Der katholische Antijudaismus war in dieser Zeit ein komplexes Phänomen, da er sich häufig vom Nationalsozialismus abgrenzte. Die Juden waren üblicherweise nicht durch ihre „Rasse“, sondern als Verkörperung einer feindlichen Moderne als „Fremde“ gekennzeichnet. Jedoch schlichen sich im Laufe der 1930er Jahre zunehmend biologistische Argumente in den kirchlichen Diskurs ein, den Teile des Klerus unterstützten, andere aber heftig bekämpften. Im Zeitraum der 1920er Jahre waren diese Narrative jedoch noch nicht zu finden.

Ebenso unterrepräsentiert war in beiden Regionen die Beziehung zu den protestantischen Deutschen und deren Praktiken. Lediglich die KaZe, die zumindest ein protestantisches Publikum hatte, gab einen kleinen Einblick in die Sichtweise der lutherischen Christen auf die Veränderung der katholischen Praktiken. Inwieweit ihre eigene religiöse Symbolik und ihre Handlungen vom Wandel der 1920er Jahre berührt wurden, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht untersucht werden: In beiden Untersuchungsregionen waren die Protestanten nur eine winzige Minderheit. Sie verfügten allerdings in der Regel über ein recht gut ausgebautes Netz an Medien und Organisationen. Was Slawonien betrifft, konnten die Beziehungen zu den ungarischen Katholiken nur am Rande gestreift werden. Noch während der Mitte des 19. Jahrhunderts war die ungarische Oberschicht ein enorm einflussreicher Teil der kroatischen Kirche. Bis zur Jahrhundertwende war es ein wesentliches Anliegen der Kroaten, ihre nationalen Interessen dominanter hervorzuheben. In den 1920er Jahren waren die Ungarn in Kroatien schließlich in den katholischen Praktiken eher marginalisiert. Eine Untersuchung ungarischer Medien und anderer Quellen aus der Region wäre daher für künftige Forschungen interessant.

Die Arbeit macht mit ihrem Blick auf eine multinationale Peripherie die Defizite bisheriger Forschung deutlich, die zwar nationale Meistererzählungen dekonstruierte, aber dennoch in den Kategorien der Nationalstaaten dachte. Bisher betrachteten Historiker Religion meist als Fundament politischer Ordnungen und kollektiver Identitäten, ohne die dabei enthaltene Fluidität und vor allem die Stärke der Konfession selbst zu betrachten. Obwohl die Akteure in beiden Untersuchungsregionen dieser Arbeit ständig die „Rückkehr“ zur Nation oder zum Glauben betonten, waren beides Elemente von Zugehörigkeit, die sich nach 1918 völlig neu ausformten. Religiöse Praktiken waren dabei Teil eines komplexen Aushandlungsprozesses zwischen dem Religiösen und dem Nationalen. Die Neuausformung des Glaubens und die Verbreitung nationaler Ideen erfolgten parallel. Dies führte zu einem komplexen Geflecht von Beziehungen und Loyalitäten der Bewohner zu Kirche, neuem Staat oder nationaler Minderheit. Diese waren nicht fest, sondern situationsabhängig: Gemeinsames Beten bestimmte die Zugehörigkeit genauso wie der Beitritt in einen national ausgerichteten Verein oder das Lesen eines bestimmten Mediums. Obwohl Slawonien und Ost-Oberschlesien im Selbstverständnis der klerikalen Akteure „erkatholisch“ waren, mussten deren Einwohner durch die großen Massenfeierlichkeiten und modernisierten Praktiken gänzlich neu bekehrt werden. Priester und Redakteure kritisierten die erstarrten Formen des re-

ligiösen Lebens und die inhaltslos gewordenen Praktiken. Somit war nicht nur der Nationalismus Teil des Wandlungsprozesses nach 1918, sondern auch die neuen Formen des Religiösen: Die Kirche verlangte ebenso Loyalität wie der Staat.

Die Phase der Konsolidierung der 1920er Jahre brachte den notwendigen Spielraum für diese Aushandlungsprozesse: Die religiösen Praktiken ermöglichten die Kooperation aller nationalen Lager innerhalb der Kirche, trotz einzelner Krisen und ungelöster Probleme. Die Konkurrenz um die Deutung religiöser Ideen führte also nicht automatisch und in allen Bereichen zu Brüchen zwischen den Nationalitäten. Vielmehr dienten die modernisierten Praktiken als weitgehend friedliche Bühne zur Präsentation des Eigenen. Im Umkehrschluss war eine „Rückkehr“ zu einer echten oder eher imaginierten supranationalen Einheit aller Katholiken ebenfalls unmöglich. Jede religiöse Handlung fand von nun an unter dem Raster des Nationalen statt. Die Fragen nach Sprache, Erziehung und anderen Minderheitenrechten standen während jeder religiösen Praktik im Raum. Das gemeinsame Beten während der Massenveranstaltungen führte zu einer Abmilderung der Spannungen, aber nicht zu deren Überwindung.

7 Abstract

German Catholics between the Cross and the Flag. Confessional mobilization and national negotiation processes in Slavonia and Eastern Upper Silesia (1922–1926)

The collapse of the empires after the end of the First World War caused a major shakeup of the political order in East-Central and South-Eastern Europe. Out of the disintegration of the old, new states emerged that made strong claims to national homogeneity. Especially in the peripheries, this increased the pressure on populations that, until then, had had a fluid or situational identity. More than before, the inhabitants of these peripheral regions, which were characterized by diversity, now had to commit themselves to a clear-cut national identity. At the same time, the new states found themselves in a crisis of legitimacy due to border conflicts, national and confessional minorities, as well as economic and political deficits. They therefore used existing religious practices and reinterpreted them in a national sense. Religious symbolism served as a “quarry” for the construction of the new legitimacy of the state.

This book deals with the effects of this change in religious practices on the German-speaking minorities in Eastern and Southeastern Europe using two examples: Eastern Upper Silesia and Slavonia. Both were marginal zones with populations that, until 1918, had never developed a strong sense of national self-assignment. Until the First World War, the most important integrative link between the two areas under investigation was the Roman Catholic denomination. Although there was already an increased spread of national ideas at the turn of the century, the Catholic milieu represented a common basis for living together. This changed fundamentally with the creation of the Second Polish Republic and the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (SHS).

Using the example of the German-speaking Catholics in these regions, this study examines how the negotiation processes of loyalty between denomination and nation took place among German-speaking groups. After 1918, these groups were a minority in new states that were shaped by nation-building projects of the new titular nations of Poland and Croatia. In the SHS Kingdom, the Croats themselves had equal rights across the entire national territory according to the constitution, but, in reality, the Orthodox Serbs held political power. The book looks at a period in which the religious practices of the Roman Catholic Church underwent considerable modernization and transformation. The Church, which was now under pressure not only from the new

national movements but also from a modernity perceived as threatening, was forced to renew itself. In line with the catchphrase “tradition in content, modernization in form,” Pope Pius XI relied on new forms of mobilization and discipline. This took place on three levels: Local practices were reorganized with the help of associations, regional practices were strengthened in the form of mass celebrations such as Catholic Days or Eucharistic Congresses in urban centers, and major international celebrations such as the pilgrimages to Rome for the Holy Year 1925 were held for the first time.

Politically, the period under investigation was in a phase of consolidation following the chaos of the first years after the First World War. The immediate armed conflicts were now contained, and the new states began to build up their structures and institutions. At the same time, in Slavonia as well as in Upper Silesia, a reorganization of the dioceses had become necessary: the war changed the boundaries of the dioceses, while flight and emigration also changed the makeup of the communities of worshippers. In addition, the Church had to clarify its relationship with the new states. Meanwhile, the German minorities of Catholic denomination living in these regions also reorganized themselves, and now either used religious practices as a connecting element linking them with the national majority or competed with the majority in (re)interpreting these practices. Religious practices developed into possibilities for formulating one’s own political demands, loyalties and sense of belonging.

At the same time, the Roman Catholic Church was struggling with social changes that it considered “hostile modernity.” The emergence of mass media, entertainment culture and the “fundamental politicization” of the population threatened the Church’s claim to power. The Church therefore sought ways to maintain its denominational milieu and, at the same time, to conquer new territories in an effort to counteract the competition of political or national mass movements. The idea of the “Ecclesia Militans” promoted by Pope Pius XI meant an escape from the “ecclesiastical fortress” and aimed to actively change society. The Church was to adapt to modernity in order to fight against the ideas it contained. This notion directly affected religious practices, which were now to be held as spectacular, disciplined and highly visible mass spectacles.

At the local level, the aim was to renew “traditional” church festivals, which often ended in chaos, drunkenness and brawls, with a quasi-military discipline—a hallmark of the new association structures. Catholic mass events were also intended to mobilize believers and bring them together in local urban centers such as Katowice or Osijek. These confessional “events” were enriched with numerous elements of modern mass culture such as concerts, theater performances and even cinema shows. This mixture of sacred acts and profane entertainment culture was a phenomenon that had never been seen before and led to a new enthusiasm for the faith on the one hand, but also to criticism due to breaks with tradition on the other. The international religious practices, the great national pilgrimages to Rome, finally served as a way for believers to present their own practices on the “world stage” of Catholicism. During the great assembly for the “Holy Year of 1925” the faithful from the various regions, but also the representatives of the new states, were able to make “their” Catholicism visible to other groups from all over the Catholic world. The practices thus developed into a way for the German minority to show its visibility and communicate its concerns: They presented their flags and costumes, sang their hymns and held speeches in German.

In the twenties, the mobilization of the individual group changed increasingly to political capital, which in turn led to a competition between the Catholics of the national majority and those in the minority. New forms of Catholic organizations emerged within the framework of Catholic Action, which actively encouraged lay people to participate. Young people in particular became a sought-after target group for Catholic associations. The Church recognized that it had to involve young people as early as possible in order to shield them from competition from political or nationalist groups. At the same time, competition arose between the national camps within the Catholic Church, both of which were committed to comprehensive mobilization. Especially in the peripheral zones of the former empires, the nationalization of the association system only intensified in the 1920s.

The historical comparison of two peripheries aims to break up the usual view of minority history. The Germans are not the exception in a national master narrative, but were affected by nation-building processes like the rest of the population. After the end of the First World War, the Germans in both regions also received the status of a national minority. Accordingly, they renegotiated their identity in associations, minority parties, the media and in religious practices. They thus found themselves in a field of tension between loyalty to the denomination, the new state and national minority organizations.

The most important sources for the work are denominational media publications produced within the milieu of the Catholic Church. Examples are the *Christliche Volkszeitung* from Osijek (Slavonia) or the *Oberschlesische Kurier* (Eastern Upper Silesia). These are supplemented by archive documents, memoirs, letters and texts of sermons. In addition to the periodicals of the German minority, denominational papers from Croats and Poles have also been consulted. In addition to the religious practices themselves, the focus is on the actors, most of whom were priests. The role of the clergy also changed after 1918, and many Catholic clergymen and women now took on new jobs as editors, national activists or chairmen of associations or parties. The actors of the new Polish or Croatian church leadership had to perform a balancing act between maintaining the existing denominational milieu and meeting the demands of the new nation states. They established new administrative structures which were adapted to those of the national centers. However, in some cases, this could cause national minorities to become alienated from the church.

Two important examples from both regions are Robert Bezetky (1884–1944) from Slavonia and Józef Gawlina (1892–1964) from Eastern Upper Silesia. Both were Catholic priests who appeared in the triple role of pastors, organizers of associations and chief editors of influential newspapers. They worked in a multinational environment and published in different languages (in Bezetky's case even in three: German, Hungarian and Croatian). With the establishment of new states after 1918, their political orientation changed fundamentally: Bezetky became the leading spokesman for the German minority in Slavonia and Gawlina for the new Polish nation state. Many important actors from the church, Catholic educational institutions and the media underwent similar changes. Their communication with the regional church leadership, which can be traced in their work through letters, shows on the one hand the possibilities of cooperation, but also the difficulties and misunderstandings.

In time, the media on both sides came to communicate the events to a broad public. A confessional mass press that could be produced relatively cheaply spread throughout both regions in the 1920s. The newspapers reported extensively on the important religious practices in the two regions. The editors often interpreted these activities, their symbols and effects on the basis of their own national orientation. With the help of letters to the editor and guest contributions, participants were also able to actively speak out and participate in the interpretation.

8 Abkürzungsverzeichnis

AdSD	Archiv der Sozialen Demokratie
AV	Archiv Vojvodine [Archiv der Vojvodina]
AZ	Agramer Zeitung
BSK	Biblioteka Śląska Katowice [Schlesische Bibliothek Kattowitz]
CVZ	Christliche Volkszeitung
DV	Deutsches Volksblatt
EK	Eucharistischer Kongress
GN	Gość Niedzielny [Sonntagsbote]
KaZe	Kattowitzer Zeitung
KVP	Katholische Volkspartei
NaD	Nadbiskupijski arhiv Đakovo [Erzdiözesanarchiv Đakovo]
OK	Oberschlesischer Kurier
PiS	Prawo i Sprawiedliwość [Recht und Gerechtigkeit]
PPS	Polska Partia Socjalistyczna [Polnische Sozialistische Partei]
SHS	Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca [Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen]
SDKB	Schwäbisch Deutscher Kulturbund

9 Quellen und Literaturverzeichnis

9.1 Archivmaterialien

Arhiv Vojvodine Novi Sad (AV) [Archiv der Vojvodina]

WILHELM VON DOROTKA EHRENFELS: Der schwäbisch-deutsche Kulturbund. Der erste Aufbau des schwäbisch-deutschen Kulturbundes, Neusatz im Mai 1935, Sign. 20560.

Archiv der sozialen Demokratie (AdSD), Bonn

Carl Severing, Grundlegendes über die fernere Polenabwehr in Oberschlesien, 2. Mai 1921, Sign. NL Severing 223.

Biblioteka Śląska Katowice (BSK) [Schlesische Bibliothek Kattowitz]

Rycerzy Ducha: Polskie Towarzystwo Okultystyczno-Filozoficzne: broszurka informacyjna wydana dla ludzi dobrej woli [Richter des Geistes: Polnische Okkult-Philosophische Gesellschaft. Informationsbroschüre für Leute guten Willens], Sign. 378.885.

Nadbiskupijski arhiv Đakovo (NaD) [Erzdiözesanarchiv Đakovo]

Euhar. kongres u Osijeku [Eucharistischer Kongress Osijek], Sign. 333/24.

Euhar. Kongres u Osjeku [Eucharistischer Kongress Osijek], Fotoalbum, ohne Sign.

Hrvatski Orlovski Zavez [Katholischer Jugendverband], Sign. 306/25.

9.2 Zeitungsquellen

Slawonien

Agramer Zeitung (AZ), Agram (Zagreb), 1830–1912

Christliche Volkszeitung (CVZ), Osijek, 1920–1941

Glasnik Biskupija bosanske i srijemske, Đakovo, 1879–1945

Ost-Oberschlesien

- Gość Niedzielny (GN), Katowice, 1923–1939 und 1945 – heute / Sonntagsbote, Katowice, 1925–1939
Gazeta Urzędowa Województwa Śląskiego, 1918–1939
Katolik, Königshütte (Królewska Huta), 1868–1931
Kattowitzer Zeitung (KaZe), Kattowitz (Katowice), 1874–1945
Oberschlesischer Kurier (OK), Königshütte (Królewska Huta), 1906–1945

9.3 Edierte und gedruckte Quellen

- HENGL, VJEKOSLAV: Govor osječkog gradonačelnika [Rede des Bürgermeisters von Osijek], in: ANDRIJA SPILETAK (Hrsg.): Spomen-Knjiga. Euharistijskog Kongresa u Osijeku, Održanog 15.–17. Kolovoza 1924, Osijek 1924, S. 90.
- HLOND, AUGUST: Daj mi dusze. Wybór pism i przemówień 1897–1948 [Gib mir die Seelen. Auswahl von Schriften und Reden 1897–1948], Łódź 1979.
- KAPITZA, JAN: Die deutsche Kulturmission, der Katholizismus und die nationale Versöhnung, Beuthen 1917.
- KNEŽEVIĆ, JULIA M.: Muzikalna smotra s euharistijskog kongresa u Osijeku [Musikalischer Blick auf den Eucharistischen Kongress], in: ANDRIJA SPILETAK (Hrsg.): Spomen-Knjiga. Euharistijskog Kongresa u Osijeku, Održanog 15.–17. Kolovoza 1924, Osijek 1924, S. 115–119 [KNEŽEVIĆ, Muzikalna smotra].
- KNEŽEVIĆ, TUNA: Govor seljaka [Rede eines Bauern], in: ANDRIJA SPILETAK (Hrsg.): Spomen-Knjiga. Euharistijskog Kongresa u Osijeku, Održanog 15.–17. Kolovoza 1924, Osijek 1924, S. 59–60 [KNEŽEVIĆ, Govor].
- LONČARIĆ, JOSIP: Svečana propovijed [Ablauf der Zeremonie], in: ANDRIJA SPILETAK (Hrsg.): Spomen-Knjiga. Euharistijskog Kongresa u Osijeku, Održanog 15.–17. Kolovoza 1924, Osijek 1924, S. 83–90.
- MARIČIĆ, MIJE: Potreba vjerskih organizacija za naobraženu mladež [Die Notwendigkeit von Glaubensorganisationen zur Bildung der Jugend], in: ANDRIJA SPILETAK (Hrsg.): Spomen-Knjiga. Euharistijskog Kongresa u Osijeku, Održanog 15.–17. Kolovoza 1924, Osijek 1924, S. 61–74.
- MYSZOR, JERZY – KONIECZNY, JAN: Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948 [Korrespondenz von August Hlond und Józef Gawlina in den Jahren 1924–1948], Katowice 2003.
- PLUS XI: Ubi arcano Dei Consilio. Rundschreiben über den Frieden Christi im Reich Christi, Freiburg im Breisgau 1923.
- SPILETAK, ANDRIJA: Einführung, in: DERS. (Hrsg.): Spomen-Knjiga. Euharistijskog Kongresa u Osijeku, Održanog 15.–17. Kolovoza 1924, Osijek 1924, S. 59–60.

9.4 Heimatbücher

- HOLZHOFFER, URBAN: Heimatbuch Deronje / Batschka (Jugoslawien), Vaihingen an der Enz 1969.
- KÜHBAUCH, FRIEDRICH: Chronik Georgshof (Brezik) in Westslawonien. 1912–1944, Reutlingen 1990.
- NECK, JOSEF: Sarwasch-Hirschfeld. Vom Werden, Leben und Ende einer slawonischen Siedlung, Graz 1961.
- SENZ, JOSEF VOLKMAR: Apatiner Heimatbuch. Aufstieg, Leistung und Untergang der donauschwäbischen Großgemeinde Abthausen / Apatin im Batscher Land, Straubing 1966.
- ZEILER, JOHANN: Familienbuch Popovac (Ban.). Schwäbische Türkei 1750–1945, Winnenden 1998.

9.5 Sekundärliteratur

- ADENAUER, EVELYNE A.: „In elfter Stunde“. Hermann Hoffmann und sein Engagement für eine deutsch-polnische Verständigung und die Ökumene in der Zwischenkriegszeit, Münster 2008.
- ALEXANDER, MANFRED: Oberschlesien im 20. Jahrhundert. Eine mißverstandene Region, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), S. 465–489.
- ALTERMATT, URS: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989.
- ANDREE, CHRISTIAN: Der Kulturkampf in Schlesien, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 53 (1995), S. 151–169.
- ANIĆ, REBEKA: Die Frauen in der Kirche Kroatiens im 20. Jahrhundert, Wien 2004.
- ARNDT, AGNES – HÄBERLEN, JOACHIM – REINECKE, CHRISTIANE: Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis, in: DIES. (Hrsg.): *Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen 2011, S. 11–33.
- BAHLCKE, JOACHIM – ROHDEWALD, STEFAN u. a. (Hrsg.): *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa: Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013.
- BAUMER, ISO: *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns*, Frankfurt am Main 1977.
- BEER, MATHIAS: *Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, München 2011.
- BENDEL, RAINER – PECH, ROBERT – SPANNENBERGER, NORBERT: Zur Einführung, in: DIES. (Hrsg.): *Kirche und Gruppenbildungsprozesse deutscher Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa 1918–1933*, Münster 2015, S. 7–19.
- BERNECKER, WALTHER L.: *Europa zwischen den Weltkriegen. 1914–1945*, Stuttgart 2002.
- BETHKE, CARL: „Erweckung“ und Distanz. Aspekte der Nazifizierung der „Volksdeutschen“ in Slawonien 1935–1940, in: MARINA HAUSLEITNER, HARALD ROTH (Hrsg.):

- Der Einfluss von Faschismus und Nationalsozialismus auf Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa, München 2006, S. 183–219 [BETHKE, „Erweckung“ und Distanz].
- DERS.: „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“? Identitätskonstruktion und ethnopolitische Mobilisierung in Kroatien und der Vojvodina 1918–1941. Mit Vergleich zur ungarischen Minderheit, Berlin 2006 [BETHKE, „Volksdeutsche Parallelgesellschaft“?].
- DERS.: (K)Eine gemeinsame Sprache? Deutsch-jüdische Beziehungsgeschichte in Kroatien. Vom Zusammenleben zum Holocaust 1900–1950, Leipzig 2011 [BETHKE, (K) Eine gemeinsame Sprache?].
- DERS.: Die Einwanderung und die Kirchen: Dimensionen und Grenzen der Integration am Beispiel der „Schwaben“ in Kroatien vor 1933, in: REINER BENDEL, ROBERT PECH u. a. (Hrsg.): Kirche und Gruppenbildungsprozesse deutscher Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa 1918–1933, Münster 2015, S. 197–213 [BETHKE, Die Einwanderung und die Kirchen].
- BINGEN, DIETER: Wojtyła's Erbe. Kirche und Politik in Polen, in: Osteuropa 59 (2009), 6, S. 101–106.
- BJORK, JAMES: Everything Depends on the Priest? Religious Education and Linguistic Change in Upper Silesia, 1870–1914, in: PHILIPP THER, KAI STRUVE (Hrsg.): Die Grenzen der Nation. Identitätenwandel in Oberschlesien in der Neuzeit, Marburg 2002, S. 71–102 [BJORK, Everything Depends on the Priest?].
- DERS.: Nations in the Parish. Catholicism and Nationalist Conflict in the Silesian Borderland, 1890–1922, in: MICHAEL GEYER, HARTMUT LEHMANN (Hrsg.): Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 207–224 [BJORK, Nations in the Parish].
- DERS.: Neither German nor Pole. Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland, Ann Arbor 2008 [BJORK, Neither German nor Pole].
- BLASCHKE, OLAF: Schlesiens Katholizismus. Sonderfall oder Spielart der katholischen Subkultur?, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 53 (1995), S. 161–193 [BLASCHKE, Schlesiens Katholizismus].
- DERS.: Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen, in: DERS. (Hrsg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–71 [BLASCHKE, Der „Dämon des Konfessionalismus“].
- BREMER, THOMAS: Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe: An Introduction, in: DERS. (Hrsg.): Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of Faiths, London 2008, S. 1–16.
- BREMER, THOMAS – WASMUTH, JENNIFER: Gott und die Welt. Kirche und Religion in Osteuropa, in: Osteuropa 59 (2009), 6, S. 7–27.
- BUCHENAU, KLAUS: Kämpfende Kirchen. Jugoslawiens religiöse Hypothek, Frankfurt am Main 2006.
- BURIAN, PETER: Ostmitteleuropa 1919. Über das Entstehen einer neuen Staatenwelt, in: HANS LEMBERG (Hrsg.): Ostmitteleuropa zwischen den Weltkriegen (1918–1939). Stärke und Schwäche der neuen Staaten, nationale Minderheiten, Marburg 1997, S. 1–12.

- BURLEIGH, MICHAEL: Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München 2008.
- CLEWING, KONRAD – SCHMITT, OLIVER JENS u. a. (Hrsg.): Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011.
- CONRAD, BENJAMIN: Umkämpfte Grenzen, umkämpfte Bevölkerung. Die Entstehung der Staatsgrenzen der Zweiten Polnischen Republik 1918–1923, Stuttgart 2014.
- CUSACK, CAROLE M.: Modern Pilgrimages: Places and Sites of Contestation, in: ALEX NORMAN, DIES. (Hrsg.): Religion, Pilgrimage, and Tourism. Critical Concepts in Religious Studies, Bd. 1, New York 2015, S. 1–6.
- DIPPER, CHRISTOPH: Moderne, Version 1.0, in: Docupedia Zeitgeschichte, URL: www.docupedia.de/zg/Moderne (23.03.2020).
- DURKHEIM, ÉMILE: Die Grundformen des religiösen Lebens, in: FRIEDRICH FÜRSTENBERG (Hrsg.): Religionssoziologie, Berlin 1964.
- DZIWOKI, JULIA: Akcja katolicka w diecezji katowickiej (1925–1939) [Die Katholische Aktion in der Kattowitzer Diözese], in: Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25/26 (1992–1993), S. 271–292.
- EHRET, ULRIKE: Church, Nation and Race. Catholics and Antisemitism in Germany and England, 1918–1945, Manchester 2012.
- ELIADE, MIRCEA: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Leipzig 1998.
- ERNST, ANDREAS: Kardinal Stepinac. Ein Freispruch entzweit Serben und Kroaten, in: Neue Züricher Zeitung, URL: <https://www.nzz.ch/international/europa/kardinal-stepinac-ein-posthumer-freispruch-entzweit-serben-und-kroaten-ld.108374> (23.03.2020).
- ESSBACH, WOLFGANG (Hrsg.): wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode, Freiburg im Breisgau 2000 [ESSBACH, wir / ihr / sie].
- DERS.: Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014 [ESSBACH, Religionssoziologie 1].
- FIRLIT, ELŻBIETA – HAINZ, MICHAEL u. a. (Hrsg.): Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech [Zwischen Säkularisierung und religiöser Erneuerung. Ähnlichkeiten und Unterschiede in der religiösen Transformation in Polen und Deutschland], Kraków 2012.
- GAŚSIOR, AGNIESZKA – SAMERSKI, STEFAN: Einleitung, in: AGNIESZKA GAŚSIOR (Hrsg.): Maria in der Krise. Kulturpraxis zwischen Konfession und Politik in Ostmitteleuropa, Wien 2014, S. 9–23.
- GEINITZ, CHRISTIAN: Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914, Essen 1998.
- GERWARTH, ROBERT: Die Besiegten. Das blutige Erbe des Ersten Weltkriegs, München 2017.
- GEYER, MICHAEL – LEHMANN, HARTMUT (Hrsg.): Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004.

- GOTSMANN, ANDREAS: Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaunomarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878–1914, Wien 2010.
- GRESCHAT, MARTIN: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014.
- GROPPE, LOTHAR: Predigt bei der Wallfahrt der Heimatvertriebenen am 17. Oktober 1999 im Kölner Dom, in: Theologisches. Katholische Monatschrift 29 (1999), 11/12, S. 614.
- GRÖSCHEL, BERNHARD: Studien und Materialien zur oberschlesischen Tendenzpublizistik des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin 1993 [GRÖSCHEL, Tendenzpublizistik].
- DERS.: Themen und Tendenzen in Schlagzeilen der Kattowitzer Zeitung und des Oberschlesischen Kuriers 1925–1939, Berlin 1993 [GRÖSCHEL, Themen und Tendenzen].
- GURLICH, RUDOLF: *Advocata Croatiae*. Wallfahrten im ehemaligen Jugoslawien, Königstein 1994.
- HALTMAYER, JOSEF: Die katholischen Donauschwaben in der jugoslawischen Batschka (1918–1945), in: MICHAEL LEHMANN (Hrsg.): Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945. Im Zeichen des Nationalismus, Freilassing 1972, S. 227–276.
- HASLINGER, PETER – VON PUTTKAMER, JOACHIM: Staatsmacht, Minderheit, Loyalität. konzeptuelle Grundlagen am Beispiel Ostmittel und Südosteuropas in der Zwischenkriegszeit, in: DIES. (Hrsg.): Staat, Loyalität und Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa 1918–1941, München 2007, S. 1–16.
- HAUPT, HEINZ-GERHARD – LANGEWIESCHE, DIETER (Hrsg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2004.
- HAUSER, PRZEMYSŁAW: Zu Fragen einer regionalen Identität in Oberschlesien zwischen 1890 und 1918, in: PHILIPP THER, KAI STRUVE (Hrsg.): Die Grenzen der Nation. Identitätenwandel in Oberschlesien in der Neuzeit, Marburg 2002, S. 103–111.
- HEHL, ULRICH VON – KRONENBERG, FRIEDRICH (Hrsg.): Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage, Paderborn 1999.
- HEPP, ANDREAS – KRÖNERT, VERONIKA: Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden 2009.
- HITZE, GUIDO: Carl Ulitzka (1873–1953). Oberschlesien zwischen den Weltkriegen, Düsseldorf 2002.
- HÜRTEIN, HEINZ: Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt, Paderborn 1998 [HÜRTEIN, Spiegel der Kirche].
- DERS.: Katholikentage im Wandel der Zeit, in: ULRICH VON HEHL, FRIEDRICH KRONENBERG (Hrsg.): Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage, Paderborn 1999 [HÜRTEIN, Katholikentage].
- IVANIŠEVIĆ, ALOJZ: Katholizismus und die nationale Identität der Kroaten von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1918, in: ALOIS MOSSER (Hrsg.): „Gottes auserwählte Völker“. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt am Main 2001, S. 217–232.

- JAKIR, ALEKSANDER – TROGLIĆ, MARKO: Vorwort, in: DIES. (Hrsg.): *Klerus und Nation in Südosteuropa vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2014, S. 7–15.
- JANJETOVIĆ, ZORAN: Die Donauschwaben in der Vojvodina und der Nationalsozialismus, in: MARINA HAUSLEITNER, HARALD ROTH (Hrsg.): *Der Einfluss von Faschismus und Nationalsozialismus auf Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa*, München 2006, S. 219–237.
- JANOTA, WOJCIECH: *Katowice między wojnami. Miasto i jego sprawy 1922–1939 [Katowitz zwischen den Kriegen. Die Stadt und ihre Angelegenheiten]*, Łódź 2010.
- JARCZYK, HENRYK: *Fromm und patriotisch. Die katholische Kirche in Polen*. URL: <https://www.swf.de/swf2/programm/sendungen/wissen/fromm-und-patriotisch/-/id=660374/did=16479990/nid=660374/muc043/index.html> (23.03.2020).
- JUDSON, PIETER M.: *The Habsburg Empire. A New History*, Harvard 2016.
- KAELBLE, HARTMUT – SCHRIEWER, JÜRGEN (Hrsg.): *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2003.
- KAMUSELLA, TOMASZ: *Language and the Construction of Identity in Upper Silesia during the Long Nineteenth Century*, in: PHILIPP THER, KAI STRUVE (Hrsg.): *Die Grenzen der Nation. Identitätenwandel in Oberschlesien in der Neuzeit*, Marburg 2002, S. 45–70.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER: *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg im Breisgau 2012.
- KERTZER, DAVID I.: *Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus*, Berlin 2001.
- KONRAD, OTA: *Die tschechoslowakisch-österreichischen Beziehungen vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zu Beginn der Dreißigerjahre. Grundzüge der Entwicklung*, in: MIROSLAV KUNŠTÁT, JAROSLAV Šebek u. a. (Hrsg.): *Krise, Krieg und Neuanfang. Österreich und die Tschechoslowakei in den Jahren 1933–1948*, Münster 2017, S. 7–23.
- KRIX, GEORG – SPEIDEL, ROSA u. a. (Hrsg.): *Donauschwäbisches Martyrologium. Die Opfer von Gewalt und Verfolgung bei den Donauschwaben in Jugoslawien, Rumänien und Ungarn im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2016.
- KRÜGER, PETER: *Ostmitteleuropa und das Staatensystem nach dem Ersten Weltkrieg: Im Spannungsfeld von Zentren, Peripherien, Grenzen und Regionen*, in: HANS LEMBERG (Hrsg.): *Ostmitteleuropa zwischen den Weltkriegen (1918–1939). Stärke und Schwäche der neuen Staaten, nationale Minderheiten*, Marburg 2001, S. 53–61.
- KRUMEICH, GERD – LEHMANN, HARTMUT (Hrsg.): *„Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000 [KRUMEICH/LEHMANN, „Gott mit uns“.
- DIES.: *Nation, Religion und Gewalt: Zur Einführung*, in: DIES. (Hrsg.): *„Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, S. 1–9 [KRUMEICH/LEHMANN, *Nation, Religion und Gewalt*].
- KRZYWIEC, GRZEGORZ: *Kampania wyborcza Romana Dmowskiego do IV Dumy Państwowej w Warszawie w 1912 r. Przyczynek do studiów nad mobilizacją nacjonalistyczną [Die Wahlkampagne Roman Dmowskis zur IV. Staatsduma in War-*

- schau im Jahr 1912. Beitrag zu den Studien über nationalistische Mobilisierung], in: *Kwartalnik Historii Żydów* 253 (2015), S. 22–52.
- KUNŠTÁT, MIROSLAV – Šebek, JAROSLAV u. a. (Hrsg.): *Krise, Krieg und Neuanfang. Österreich und die Tschechoslowakei in den Jahren 1933–1948*, Münster 2017.
- LAUSTER, JÖRG: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2015.
- LAWLER, JUSTUS GEORGE: *Were the Popes Against the Jews? Tracking the Myths, Confronting the Ideologues*, Grand Rapids/MI – Cambridge UK 2012.
- LEHMANN, HARTMUT: „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: GERD KRUMEICH, HARTMUT LEHMANN (Hrsg.): „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 91–105 [LEHMANN, „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“].
- LEHMANN, MICHAEL (Hrsg.): *Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945. Im Zeichen des Nationalismus*, Freilassing 1972.
- MACALA, JAROSLAW: *Duszpasterstwo a narodowość wiernych. Kościół katolicki w diecezji katowickiej wobec mniejszości niemieckiej 1922–1939* [Seelsorge und die Nationalität der Gläubigen. Die katholische Kirche in der Kattowitzer Diözese gegenüber der deutschen Minderheit 1922–1939], Wrocław 1999.
- MAGAŠ, BRANKA: *Croatia Through History. The Making of a European State*, London 2007.
- MANER, HANS-CHRISTIAN – SCHULZE WESSEL, MARTIN (Hrsg.): *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, Stuttgart 2002.
- MATIJEVIĆ, ZLATKO: *U sjeni dvaju orlova. Prilozi crkveno-nacionalnoj povijesti Hrvata u prvim desetljećima 20. stoljeća* [Im Schatten zweier Adler. Beiträge über kirchlich-nationale Narrative der Kroaten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts], Zagreb 2005 [MATIJEVIĆ, U sjeni dvaju orlova].
- DERS.: *Lučonoše ili herostrati? Prilozi poznavanju crkveno-nacionalne povijesti Hrvata početkom XX. stoljeća* [Fakelträger oder Zerstörer? Beiträge über national-katholische Narrative zu Beginn des 20. Jahrhunderts], Zagreb 2006 [MATIJEVIĆ, Lučonoše].
- METZGER, FRANZISKA: *Die „Schildwache“. Eine integralistisch-rechtskonservative Zeitung 1912–1945*, Freiburg, Schweiz 2000.
- MICHALCZYK, ANDRZEJ: *Heimat, Kirche und Nation. Deutsche und polnische Nationalisierungsprozesse im geteilten Oberschlesien (1922–1939)*, Köln 2010.
- MIDDENDORF, STEFANIE: „Masse“, URL: <https://docupedia.de/zg/Masse> (23.03.2020).
- MIRANDA, SALVATOR: *The Cardinals of the Holy Roman Church*, URL: <https://webdept.fiu.edu/~mirandas/bios1893.htm#Steinhuber> (29.07.2019).
- MOMMSEN, WOLFGANG J.: Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: GERD KRUMEICH, HARTMUT LEHMANN (Hrsg.): „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 249–263.
- MORSEY, RUDOLF: *Von Windhorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze zu Politik, Verwaltung und politischem Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1997.

- MOSKAL, ANNA: Im Spannungsfeld von Region und Nation. Die Polonisierung der Stadt Posen nach 1918 und 1945, Wiesbaden 2013.
- MOSSER, ALOIS (Hrsg.): „Gottes auserwählte Völker“. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt am Main 2001.
- MYSZOR, JERZY: Historia Diecezji Katowickiej [Geschichte der Kattowitzer Diözese], Katowice 1999 [MYSZOR, Historia Diecezji Katowickiej].
- DERS.: Kościół na Górnym Śląsku. Od diecezji wrocławskiej do archidiecezji katowickiej [Kirche in Oberschlesien. Von der Breslauer Diözese bis zur Kattowitzer Erzdiözese], Katowice 2009 [MYSZOR, Kościół na Górnym Śląsku].
- NEUNER, PETER: Der Streit um den katholischen Modernismus, Frankfurt am Main 2009.
- NIELSON, CHRISTIAN AXBOE: Making Yugoslavs. Identity in King Alexander's Yugoslavia, Toronto 2014.
- O'GRADY, DESMOND: Alle Jubeljahre. Die „Heiligen Jahre“ in Rom von 1300 bis 2000, Freiburg im Breisgau 1999.
- PALENGA-MÖLLENBECK, EWA: Pendelmigration aus Oberschlesien. Lebensgeschichten in einer transnationalen Region, Bielefeld 2014.
- PEASE, NEIL: Rome's Most Faithful Daughter. The Catholic Church and Independent Poland, 1914–1939, Athens/OH 2009.
- PIOSKOWIK, STEFAN: Maria Jeakel: „Das oberschlesische Volk ist ein Mischvolk“, in: Oberschlesische Stimme 24 (2012), 21, S. 3.
- POLLACK, DETLEF: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009 [POLLACK, Rückkehr des Religiösen?].
- DERS.: Säkularisierungstheorie. URL: <https://docupedia.de/tg/Saekularisierungstheorie> (23.03.2020) [POLLACK, Säkularisierungstheorie].
- PÖPPING, DAGMAR: Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945, Berlin 2002.
- PORTER, BRIAN: Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland, Oxford 2011.
- PORTMANN, MICHAEL: Politische Geschichte Südosteuropas von 1918 bis 1945, in: KONRAD CLEWING, OLIVER JENS SCHMITT u. a. (Hrsg.): Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011, S. 554–596.
- PUTTKAMER, JOACHIM VON: Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Oldenburg 2011.
- RECKWITZ, ANDREAS: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine soziologische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie (2003), 4, S. 282–301.
- ROHRBACHER, ROBERT J.: Bishop J.J. Strossmayer's Yugoslavism in the Light of the Eastern Crisis of 1875–1878, in: East European Quarterly 35 (2001), 3, S. 343–371.
- ROLF, MALTE: Das sowjetische Massenfest, Hamburg 2006.
- ROSHWALD, AVIEL: Ethnic Nationalism and the Fall of Empires. Central Europe, Russia and the Middle East, 1914–1923, London – New York 2005.
- SCHEER, MONIQUE: Are Emotions a Kind of Practice? (and Is That What Makes Them Have a History). A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion, in: History and Theory 51 (2012), S. 193–220.

- SCHLESIER, STEPHANIE: Grenzregion als Experimentierfeld. Von der Notwendigkeit Vergleich, Transfer und Verflechtung zu kombinieren, in: AGNES ARNDT, JOACHIM C. HÄBERLEN u. a. (Hrsg.): *Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen 2011, S. 268–294.
- SCHLÖGL, RUDOLF: *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt am Main 2013.
- SCHMERBAUCH, MAIK: Deutsche Jugend in der polnischen Diözese Kattowitz 1925–1939, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 70 (2012), 1, S. 183–198 [SCHMERBAUCH, Deutsche Jugend].
- DERS.: Die Seelsorge für die deutschen Katholiken in der polnischen Diözese Kattowitz und das Diözesenblatt „Der Sonntagsbote“ in den Jahren 1925–1939/41, Münster 2012 [SCHMERBAUCH, Die Seelsorge].
- SCHRIEWER, JÜRGEN: Problemdimensionen sozialwissenschaftlicher Komparatistik, in: HARTMUT KAEUBLE, DERS. (Hrsg.): *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2003, S. 11–54.
- SCHULZE WESSEL, MARTIN (Hrsg.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918–1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten*, München 2004 [SCHULZE WESSEL, Loyalitäten].
- DERS.: Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, in: DERS. (Hrsg.): *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart 2006, S. 8–15 [SCHULZE WESSEL, Die Nationalisierung].
- SHYAMAL, KATARINA: Serbian Ustashe Memory and Its Role in the Yugoslav Wars, 1991–1995, in: *Mediterranean Quarterly* 26 (2015), 2, S. 115–128.
- STAUSBERG, MICHAEL: Religious Sites and Places, in: ALEX NORMAN, CAROLE M. CUSACK (Hrsg.): *Religion, Pilgrimage, and Tourism. Critical Concepts in Religious Studies*, New York 2015, S. 75–104.
- STEHLIN, STEWART A.: *Weimar and the Vatican 1919–1933. German-Vatican Diplomatic Relations in the Interwar Years*, Princeton 1983.
- STEINHOFF, ANTHONY J.: Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), S. 549–570.
- STÖBER, RUDOLF: Modernisierungszwang und Massenpresse. Ein Beitrag zur Cultural-Lag-Theorie (nebst Hinweisen zur Frühgeschichte der Pressefotografie), in: MARTIN WELKE, JÜRGEN WILKE (Hrsg.): *400 Jahre Zeitung. Die Entwicklung der Tagespresse im internationalen Kontext*, Mainz 2008, S. 409–430.
- SUNDHAUSSEN, HOLM: *Geschichte Serbiens. 19.–21. Jahrhundert*, Wien 2007.
- SUPPAN, ARNOLD: Einleitung. Identitäten und Stereotype in multiethnischen europäischen Regionen, in: VALERIA HEUBERGER, ARNOLD SUPPAN (Hrsg.): *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, Frankfurt am Main 1998, S. 7–21.
- THER, PHILIPP: Schlesisch, deutsch oder polnisch? Identitätenwandel in Oberschlesien 1921–1956, in: DERS., KAI STRUVE (Hrsg.): *Die Grenzen der Nation. Identitätenwandel in Oberschlesien in der Neuzeit*, Marburg 2002, S. 169–201 [THER, Schlesisch, deutsch oder polnisch?].

- DERS.: Sprachliche, kulturelle und ethnische „Zwischenräume“ als Zugang zu einer transnationalen Geschichte Europas, in: DERS., HOLM SUNDHAUSEN (Hrsg.): Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, Marburg 2003, S. IX–XXIX [THER, „Zwischenräume“].
- TROCH, PIETER: Interactive Nationhood. The Relation Between Croatian und Yugoslav National Identity in the Interwar Period, in: Nations and Nationalism 19 (2013), 4, S. 781–798.
- VIDAKOVIĆ, IVAN – KUŠEN, DRAŽEN (Hrsg.): Spomenica rkt župe Sv. Mihaela arkandela u Osijeku Nuturnjem Gradu 1904.–1934. Liber memorabilium Rom.-cathol. parochiae s. Michaelis Archangeli Interioris civitatis Osijek pro annis 1904–1934 [Erinnerungsbuch der Gemeinde des heiligen Erzengels Michael in der Osijeker Oberstadt], Osijek 2009.
- VUJNOVIC, MARINA: Forging the Bubikopf Nation. Journalism, Gender, and Modernity in Interwar Yugoslavia, New York 2009.
- WEBERSINN, GERHARD: Thomas Szczeponik. Ein Leben für Glaube, Volkstum und Heimat, in: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 16 (1971), S. 159–214.
- WEIFERT, MATHIAS: Volksgruppenidentität, sozialer und kultureller Identitätswandel bei den sogenannten Donauschwaben (1683–2008), München 2013.
- WELKE, MARTIN – WILKE, JÜRGEN (Hrsg.): 400 Jahre Zeitung. Die Entwicklung der Tagespresse im internationalen Kontext, Mainz 2008.
- WELSKOPP, THOMAS: Unternehmen Praxisgeschichte. Historische Perspektiven auf Kapitalismus, Arbeit und Klassengesellschaft, Tübingen 2014.
- WERNI, JOSEF: Die katholischen Donauschwaben in der Diözese Diakowar (1918–1945), in: MICHAEL LEHMANN (Hrsg.): Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945. Im Zeichen des Nationalismus, Freilassing 1972, S. 277–324.
- WEST, RICHARD: Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia, London 2009.
- WHITNEY, SUSAN B.: Mobilizing Youth. Communists and Catholics in Interwar France, Durham 2009.
- Žurek, ROBERT: Das Verhältnis von August Hlond als Apostolischer Administrator und Bischof von Kattowitz (1922–1926) zu seinen deutschen Diözesanen im Lichte der neueren polnischen Forschung, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 67 (2009), S. 153–179.

10 Register

10.1 Ortsregister

- Apatin 19, 38, 45, 46, 138
- Bač 93
- Barcs (dt. Bartsch) 36
- Belgrad 21, 24, 37, 50, 52, 85, 136, 175
- Beli Manastir 24, 41, 85, 93
- Berlin 8, 21, 27, 28, 146, 159
- Beuthen (poln. Bytom) 69
- Bismarckhütte (poln. Wielkie Hajduki) 64
- Breslau (poln. Wrocław) 26
- Bukin 93
- Cetinje 44
- Đakovo (dt. Diakowar) 18, 19, 23, 35, 36, 37, 82, 83, 139
- Deronje (dt. Dornau) 40, 43, 74, 139
- Deutsch Piekary (poln. Piekary) 62, 68, 69, 70, 71, 72, 109, 127
- Gleiwitz (poln. Gliwice) 27, 68
- Indjia (dt. India) 24, 93
- Jarmina 93
- Jasenovac 2
- Josephsdorf (poln. Józefowiec) 155
- Karavukovo (dt. Wolfingen) 42, 43
- Kattowitz (poln. Katowice) 18, 27, 56, 66, 68, 70, 77, 106, 110, 116, 117, 118, 119, 129, 130, 131, 132, 147, 148, 150, 158
- Königshütte (poln. Królewska Huta) 64, 65, 72, 77, 106, 107, 112, 115, 125, 131
- Kozarac (dt. Geisdorf) 41
- Krakau (poln. Kraków) 57, 63, 70, 115, 126, 129
- Kukujevci 41
- Leipzig 5
- Máriagyúd (dt. Maria Schnee) 136
- Michalkowitz (poln. Michałkowice) 65
- Mogiljow 120
- Myslowitz (poln. Mysłowice) 57, 65, 69, 72
- Novi Sad (dt. Neusatz) 19, 53, 54
- Oppeln (poln. Opole) 30
- Osijek (dt. Esseg) 1, 18, 23, 35, 36, 37, 41, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 100, 107, 108, 111, 116, 119, 130, 131, 132
- Parabuć (dt. Parabutsch) 44, 93
- Peterwardein (serb. Petrovaradin) 136
- Petlovac 93
- Popovac 19, 24, 41, 42, 74, 93

- Ratibor 175
Ridica 55
Rogaška Slatina (dt. Rohitsch-Sauerbrunn) 43
Rom 6, 15, 19, 94, 117, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 171, 174
Ruma 24, 41, 47, 74, 92, 93
- Sarvaš (dt. Sarwasch) 19, 24, 36, 37, 38, 39, 40, 46, 47, 48, 49, 50, 74, 91, 93, 103
Sombor 93
Split 52
St. Petersburg 120
- Tichau (poln. Tychy) 29
Tovariševo 39
Troppau (tschech. Opava) 68
Trsat 141, 142
Tschenstochau (poln. Częstochowa) 62, 66, 67, 68, 128, 129, 155
- Warschau (poln. Warszawa) 21, 81, 145, 146, 149, 159
Wien 152
- Zagreb (dt. Agram) 21, 35, 51, 52, 53, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 88, 89, 92, 98, 100, 102, 103, 131, 136, 140, 142

10.2 Personenregister

- Adamski, Stanisław 174
 Akšamović, Antun 18, 19, 36, 37, 79,
 81, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 92, 95, 97,
 98, 100, 101, 107, 108, 130, 131,
 137, 138, 175
 Alexander, Manfred 26, 54
 Altermatt, Urs 26, 33, 171
 Atgayer, Branimir 175
 August II., König von Polen und
 Großfürst von Litauen (als Friedrich
 August I. „der Starke“ Kurfürst und
 Herzog von Sachsen) 129
- Bahlcke, Joachim 4
 Barić, Stjepan 142
 Bauer, Antun 83, 136
 Bauer (Bischof) 142
 Baumer, Iso 16, 17
 Bede, Don (Barasch, Giulio) 165
 Benedikt XV. (Papst) 139
 Berencz, Adam 38, 175
 Bertram, Adolf 167, 168
 Bethmann Hollweg, Theobald von 26
 Bezetzky, Robert 36, 37, 42, 46, 47, 48,
 49, 50, 53, 54, 56, 60, 80, 83, 84, 85,
 86, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 100,
 108, 117, 123, 125, 131, 135, 144,
 145, 169, 170, 172, 173
 Bischof 45
 Bismarck, Otto von 26
 Blaschke, Olaf 8, 75, 99
 Bloch, Marc 5
 Bobola, Andrzej 156
 Bogedain, Bernhard 28
 Bromboszcz, Teofil 58, 166
 Bruce, Steven 1
 Buchenau, Klaus 4
 Buchoveckij, Dimitrij 91
- Celakówna, Rozalia 2
 Chrobry, Bolesław, König von Polen
 112
 Cwienk, Ewald 161, 162, 166
- Czeczyński, Pfarrer und Redakteur in
 Posen 129
- Dmowski, Roman 4, 114
 Durkheim, Emile 94
- Ehret, Ulrike 126
 Eliade, Mircea 15
 Emmael, Pater in Kattowitz 120
 Eugen von Savoyen 136
- Faller, Nikola 92, 102
 Firlit, Elżbieta 4
 Friedrich, Johann Ritter von 38
- Gaspari, Enrico 70
 Gasteiger 85
 Gawlina, Józef 57, 59, 69, 108, 117,
 147, 148, 149, 150, 151, 156, 157,
 158, 160, 162, 164, 165, 166, 168,
 172
 Glembay, Josipa 90
 Grażyński, Michał 174
 Groppe, Lothar 176
 Grządziel, Vereinsrat der Katholischen
 Liga 125
 Gugler, Paul 35
- Henckel von Donnersmarck, Edwin 60,
 122
 Hengl, Vjekoslav 87, 92, 101
 Hlond, August 18, 19, 56, 57, 58, 59,
 62, 64, 66, 67, 68, 104, 106, 107,
 108, 109, 110, 113, 115, 116, 117,
 119, 120, 121, 122, 125, 127, 129,
 130, 131, 146, 147, 148, 151, 155,
 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164,
 165, 166, 168, 169, 172, 176
 Hodina, Josef 41
 Hoffmann, Hermann 175
- Jakovina, Tvрко 2
 Johannes Paul II. (Papst) 15

- Johannes VIII. (Papst) 139, 141
 Johannes X. (Papst) 52, 137
- Kapitza, Johannes (poln. Kapica, Jan) 29, 60, 71, 122, 126, 172
 Kerdić, Ivo 137
 Kertzer, David 18, 19, 176
 Klauser, Johann (kroat. Klauser, Ivo) 39, 47, 48, 50
 Knežević, Julia M. 102, 103
 Knežević, Tuna 101
 Konstantin Konstantinovič Romanov, Großfürst von Russland 156
 Koperska, Dr., Katholische Aktivistin aus Białystok 109
 Kopp, Georg von 28
 Korfanty, Wojciech 30, 112
 Kostka Łukomski, Stanisław 111
 Krapac, Ivan 36
 Krstić, Vasa 42, 43
 Krzywiec, Grzegorz 4
 Kubina, Teodor 60, 67, 70, 152, 161, 162
 Kühn, Johann 22, 55, 91
- Lawler, Justus George 19
 Lenin 165
 Leo XIII. (Papst) 139
 Lisecki, Arkadiusz 174
 Lojk, Coelestin 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 126
 Lončarić, Josip 92
 Lončarić, Mgr. 90
- Mäder, Robert 117
 Mahnić, Antun 78
 Maier-Hultschin, Johannes 159, 160, 162, 164, 165, 166, 169, 174
 Maričić, M., Pfarrer in Slawonien 101, 102
 Marinič, Mijo 90
 Marx, Wilhelm 146
 Matić, F. 145
- Napieralski, Adam 28
- Neck, Josef 49, 50
 Nowak, Wincenty 71, 126, 129
- Palunko, Vinko 35
 Pant, Eduard 1, 60, 61, 158, 159, 166, 169, 172, 173
 Pasić, Nikola 54
 Pavelić, Ante 36
 Pavić, Matija 87
 Pellegrinetti, Ermenegildo 81
 Pelz, Stjepan 85
 Penck, Albrecht 8
 Piller, Stjepan 87
 Pius XI. (Papst) 13, 14, 15, 16, 54, 57, 81, 107, 133, 135, 137, 140, 141, 143, 146, 149, 155, 157, 162, 164
 Pius X. (Papst) 13
 Pollack, Oliver 1
 Posilović, Juraj 35
 Premuš, Dominik 142
 Pribičević, Svetozar 54, 55
 Protulipiec, Ivan 142
 Pucher, Wawrzyniec 62, 128, 153
- Radić, Stjepan 35, 49, 52, 55, 75, 80
 Reden, Friedrich Wilhelm von 109
 Reitzenstein, Karl Egon von 60, 61, 121, 122, 123, 124
 Rękosiewicz, Władysław 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157
 Rohdewald, Stefan 4
 Rolf, Malte 16
 Ropp, Eduard von der 120, 127
 Rosanovitsch, Jakob 40
 Rosumek, Johannes 60
- Sattler, Wilhelm 25
 Sczeponik, Thomas 58, 60, 61
 Severing, Carl 66, 67
 Širola, Božidar 90, 102, 103
 Spiletak, Andrija 101
 Starčević, Ante 23
 Stark, Dr., Vorsitzender des Organisationskomitees des Katholikentags in Kattowitz 126

- Steinhuber, Andreas 35
 Stillinger, Martin 41
 Strossmayer, Josip Juraj 22, 35, 36,
 135, 136, 137, 138
- Ther, Philipp 8
 Tomala, Jan 62, 63, 64, 65, 66, 67, 128,
 153
 Tomislav, König der Kroaten 52, 137,
 138
 Treitschke, Heinrich von 5
- Ulitzka, Carl 59, 61, 175
- Vigyas, Wendelin 40
 Vražić, Josip 84, 85, 87
- Welskopp, Thomas 18
 Wilhelm II., Deutscher Kaiser 105
 Wunsch, Thomas 4
- Ziegler, Franciszek 28
 Zorn, Peter 46

Matthäus Wehowski hat von 2008-2015 an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen Geschichtswissenschaft und Slavistik studiert sowie ein Gastsemester an der MGU Moskau (WS 2012/2013) absolviert. Die Promotion erfolgte im Rahmen eines Stipendiums der Graduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg an der Universität Tübingen zwischen 2015 und 2018. Gegenwärtig ist der Autor als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Hannah-Arendt-Institut in Dresden tätig.



HERDER-INSTITUT
für historische Ostmitteleuropaforschung
INSTITUT DER LEIBNIZ-GEMEINSCHAFT

Der Zusammenbruch der kontinentalen Imperien nach dem Ersten Weltkrieg sorgte nicht nur für einen Umbruch der politischen Ordnung. Die römisch-katholische Kirche musste sich nun ebenfalls einen Platz in der komplexen neuen Staatenwelt suchen, wie etwa die deutsche katholische Bevölkerung in Oberschlesien und Slawonien (östliches Kroatien). Die neuen Staaten des östlichen Europas nutzten religiöse Symbolik und Praktiken häufig zur Absicherung ihrer Legitimation. Besonders die nationalen Ideen der Polen und Kroaten waren eng mit dem Katholizismus verschmolzen. Diese Arbeit untersucht, ob es der katholischen Kirche in den 1920er Jahren gelang, sich trotz der nationalen Gegensätze als Institution zu erhalten, die unter dem Dach des gemeinsamen Glaubens alle nationalen Gruppen vereinen konnte. Untersucht werden dabei religiösen Praktiken auf verschiedenen Ebenen: Die regionale in den Dörfern, die überregionalen in den städtischen Zentren wie Osijek (Kroatien) und Kattowitz (Oberschlesien), bis hin zu den globalen Praktiken im Zentrum während der Wallfahrten nach Rom.

ISBN 978-3-87969-457-0

