

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 114 (2020)

Artikel: Religiöse Narrative bei den Deutschen aus der Dobrudscha 1940-1950

Autor: Weger, Tobias

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882498>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religiöse Narrative bei den Deutschen aus der Dobrudscha 1940–1950

Tobias Weger

Wie verarbeiten migrierende Gruppen ihre kollektiven Erfahrungen? Welcher Narrative bedienen sie sich dabei, vor allem dann, wenn sie unfreiwillige Migrationen durchlebt haben? Und welche Rolle spielen in diesem Kontext religiöse Motive und Argumente? Diesen Fragen soll im Folgenden am Beispiel der Deutschen aus der Dobrudscha¹ nachgegangen werden, einer Entität, die zu Beginn des Zweiten Weltkriegs etwa 15.000 Personen zählte.² Sie eignet sich insofern in besonderem Maße für die oben genannten Fragestellungen, als die Betroffenen im 20. Jahrhundert innerhalb nur eines halben Jahrzehnts zweimal aus ihrem Kontext disloziert wurden: im Herbst 1940 im Zuge einer nationalsozialistischen Umsiedlung,³ die zwar formal freiwillige Züge trug, aber nicht ohne massiven sozialen und politischen Druck erfolgte, und Anfang 1945 durch die von den deutschen

¹ Gegenüber dem verbreiteten Kollektivbegriff «Dobruschadeutsche», der die Existenz einer homogenen Gruppe impliziert, ziehe ich die Wendungen «Deutsche in der Dobrudscha» bzw. «Deutsche aus der Dobrudscha» vor, die ein offeneres Verständnis der regionalen deutschsprachigen Bevölkerung ausdrückt. Zu diesem Problem allgemein vgl. Hans Christian Petersen/Tobias Weger, *Neue Begriffe, alte Eindeutigkeiten? Zur Konstruktion von «deutschen Volksgruppen» im östlichen Europa*, in: *Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa* 25 (2017) 177–198.

² Zu ihrer Geschichte allgemein Hans Petri, *Geschichte der Deutschen Siedlungen in der Dobrudscha. Hundert Jahre deutschen Lebens am Schwarzen Meere*, München 1956; Johannes Florian Müller, *Ostdeutsches Schicksal am Schwarzen Meer*, Donzdorf 1981; Albert und Gerlinde Stiller, *Heimatbuch der Dobrudscha-Deutschen 1840–1940*. Hg. von der Landsmannschaft der Dobrudscha- und Bulgariendeutschen e. V., Heilbronn 1986; Josef Sallanz, *Dobrudscha. Deutsche Siedler zwischen Donau und Schwarzem Meer*, Potsdam 2020. Das häufig herangezogene Werk von Paul Träger, *Die Deutschen in der Dobrudscha*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Wanderungen in Osteuropa, Stuttgart 1922, ist zwar reich an wertvollen Fakten, entstammt aber einem völkischen Diskurs der «Patronage» deutscher Menschen im Ausland.

³ Dazu noch immer grundlegend Dirk Jachomowski, *Die Umsiedlung der Bessarabien-, Bukowina- und Dobrudschadeutschen. Von der Volksgruppe in Rumänien zur «Siedlungsbrücke» an der Reichsgrenze*, München 1984.

Behörden angeordnete Evakuierung aus den neuen Ansiedlungsgebieten in den besetzten Ländern Polen und Tschechoslowakei, die in eine chaotische Fluchtsituation mündete.

Doch zunächst einmal gilt es, als Kontext den räumlichen und sozialen Rahmen abzustecken, in dem sich das Leben der Deutschen in der Dobrudscha zwischen etwa 1840 und 1940 abgespielt hat. Im Anschluss daran geht es um kirchliche Reaktionen auf die Umsiedlung, aber auch um religiöse Argumentationen bei der Neuansiedlung während des Zweiten Weltkriegs sowie nach der Ankunft in den alliierten Westzonen Deutschlands bzw. der frühen Bundesrepublik Deutschland. Die Analyse beschränkt sich nicht nur auf die diskursanalytische Untersuchung religiöser Narrative im engeren Sinne, sondern geht von einem weitgefassten Verständnis des Narrativs als einer sozialen Praxis aus, die auch religiöses Alltagsbrauchtum, Handeln und Zeremonien mit einbezieht. In diesen Handlungsformen drücken sich gesellschaftliche Wertvorstellungen und Normen der Laien auf der einen Seite und der Seelsorger auf der anderen Seite aus.

Die Dobrudscha im Spiegel historisch-demographischer Entwicklungen

Ehe die untere Donau ihre Wassermassen im Donaudelta breit auffächert, um sie schließlich dem Schwarzen Meer zu überlassen, vollzieht ihr Lauf noch eine Biegung in nördlicher Richtung. Das vom Flussunterlauf und dem Schwarzen Meer umschlossene Gebiet, das im Norden von den Sumpflandschaften des Deltas und daran angrenzenden Gebirgszügen, in der Mitte und im Süden von hügeligen Steppenlandschaften von unterschiedlicher Bodengüte bestimmt wird, ist die Dobrudscha (rum. Dobrogea, bulg. Добруджа). Dieses Gebiet bildete seit der Frühen Neuzeit wiederholt ein Streitobjekt zwischen den Großmächten oder den angrenzenden Staaten und daher auch eine Sphäre gewichtiger demographischer Veränderungen und Migrationsprozesse. Seit dem ausgehenden Mittelalter gehörte die Dobrudscha zum Osmanischen Reich. Sie war ein häufiger Austragungsort militärischer Konflikte mit dem Russländischen Reich, die im 18. und frühen 19. Jahrhundert schwerste Verwüstungen und demographische Verwerfungen hervorriefen, so während des Russisch-Osmanischen Kriegs von 1828/29, des Krimkriegs 1853–1856, des erneuten Russisch-Osmanischen Kriegs von 1877/78, des Zweiten Balkankriegs 1913 und des Ersten Weltkriegs 1916–1918. Auf die Kampfhandlungen folgten nicht selten Grenzverschiebungen: kraft des Berliner Vertrags vom 13. Juli 1878 erhielt Rumänien die nördliche Dobrudscha als Gebietszuwachs, während die südliche Dobrudscha an Bulgarien fiel. Als Folge des Friedens von Bukarest vom 10. August 1913 trat Bulgarien seinen An-

teil an Rumänien ab, erhielt ihn aber mit dem Vertrag von Craiova am 7. September 1940 wieder zurück. Seither ist der Verlauf der rumänisch-bulgarischen Grenze unverändert.

Zu diesen häufigen äußerlichen Veränderungen tritt eine komplexe Bevölkerungsstruktur, die sich historisch erklären lässt. In der Frühen Neuzeit siedelten die osmanischen Behörden in der Dobrudscha türkische Bauern aus Anatolien und Thrakien an; im 19. Jahrhundert kamen als Flüchtlinge aus dem Russländischen Reich Tataren, zeitweilig auch Tscherkessen hinzu. Ebenfalls aus Südrussland wanderten seit dem 19. Jahrhundert Lipowaner – altgläubige Russisch-Orthodoxe – ein, die sich insbesondere im Donaudelta und entlang der Schwarzmeerküste niederließen. Orthodoxe Bulgaren, Rumänen, Griechen und Ukrainer, katholische Italiener und Deutsche, aber auch deutsche Kolonisten protestantischer oder freikirchlicher Konfessionszugehörigkeit vervollständigten diese ethnische und religiöse Vielfalt, deren genaue Proportionen häufig im Fluss waren. Dabei lösten zu keinem Zeitpunkt religiöse Motive Migrationsprozesse aus, sondern entweder politische Entscheidungen oder die subjektive Suche nach besseren materiellen Lebensbedingungen, etwa im Fall der um 1900 starken Auswanderungstendenzen nach Nordamerika.

Mit der Zugehörigkeit zu Rumänien begann ab 1878 eine erste Abwanderung von Teilen der türkischen Bevölkerung aus der Region, während die neuen rumänischen Behörden landsuchenden Rumänen aus der Walachei und der Moldau, aber auch aus dem damals noch zur Habsburgermonarchie zählenden Siebenbürgen die Ansiedlung in der Dobrudscha ermöglichten. Der Übergang der Süddobrudscha⁴ an Rumänien bewirkte eine Rumänisierung dieses Landesteils, den 1940 ein bulgarisch-rumänischer Bevölkerungsaustausch wieder weitgehend revidierte. Infolge einer rumänisch-türkischen Übereinkunft hatten ihrerseits ab 1936 viele Türken die Dobrudscha verlassen, nachdem ihnen die Türkische Republik in Anatolien attraktive Angebote für eine Neuansiedlung gemacht hatte. Ein Abkommen zwischen Rumänien und dem Dritten Reich löste im Herbst 1940 den oben bereits angedeuteten Exodus eines Großteils der deutschen Siedler aus.

Die Deutschen in der Dobrudscha

Zwischen 1840 und 1853 kamen, zunächst als Migranten aus dem Russländischen Reich, deutsche Siedler in die damals noch osmanische Dobrudscha und gründeten, während weiterer Zuwanderungsphasen (1873–1883, 1890/91 sowie im 20. Jahrhundert) demographisch noch verstärkt, eine Reihe von Siedlungen, in

⁴ Im Rumänischen spricht man im Allgemeinen entweder von der «Dobrogea nouă» [neuen Dobrudscha] oder – aufgrund der geographischen Form – vom «Cadrilater» [Viereck].

denen sie zumeist mit Angehörigen anderer Ethnien und Religionen/Konfessionen zusammenlebten. Dazu zählten etwa die katholischen Dörfer Malkotsch (rum. Malcoci), Karamurat (rum. Caramurat, heute: Mihail Kogălniceanu) und Colelia (rum. Colilia) sowie die evangelischen Dörfer Atmagea, Cogealac, Tärverde, Cobadin, Fachria (rum. Făclia) und Sarighiol, um nur die wichtigsten zu nennen. Mit Ausnahme der städtischen Bevölkerungen von Konstanza (rum. Constanța) und Tultscha (rum. Tulcea) waren die meisten deutschen Siedler Landwirte oder Handwerker, wobei ein nicht unerheblicher Teil von ihnen kein eigenes Land besaß, sondern die Gründe von Großgrundbesitzern pachtete.



Die einzelnen Siedlungsgemeinschaften verfügten zum Teil nicht von Anfang an eine seelsorgerliche Betreuung. Die evangelischen Gemeinden unterstanden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dem Oberkirchenrat in Berlin, der allerdings keine lückenlose Besetzung der Pastorenstellen gewährleisten konnte. Die katholischen Gemeinden wurden zu Anfang von Missionaren betreut, erst mit der Inkorporation in das Erzbistum Bukarest (rum. București) wurden die Pfarreien durchgehend pastoral verwaltet.

Da manche Filialen sehr abgelegen waren, mussten mancherorts Lehrkräfte, so genannte Küsterlehrer, innerhalb der evangelischen Kirche die Funktion eines sonntäglichen Predigers übernehmen. Aus dem Russländischen Reich war zudem die Tradition der «Stundisten»⁵ übernommen worden, einer Art selbstverwalteter liturgischer Gestaltung in Ermangelung von ordinierten Pastoren. Auf diese Weise wurden sowohl von Protestanten als auch von Katholiken tradierte Formen der Volksfrömmigkeit weiter praktiziert, die zum Teil noch aus den ursprünglichen Herkunftsgebieten stammten. Evangelische Christen, deren Vorfahren etwa aus dem südwestdeutschen Raum stammten, waren stark von pietistischen Vorstellungen geprägt, die mit den Idealen der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union kollidierten. Auch die katholischen Diasporagemeinden pflegten häufig Praktiken einer populären Religiosität, die globale theologische Diskurse und Debatten des 19. Jahrhunderts noch nicht rezipiert hatte. In beiden Fällen lässt sich also eher von einer ausgeprägten Volksfrömmigkeit sprechen als von einer theologisch fundierten Kirchlichkeit. Dies erklärt auch, weshalb seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert unter den Protestanten neue freikirchliche Angebote, insbesondere der Methodisten, Baptisten und Adventisten, vielerorts Anklang fanden. Die Baptistengemeinden in Cataloi, Tulcea, Mangalia und Sarighiol (rum. Albești) oder die Adventistengemeinschaft in den Neuen Weingärten (rum. Viile Noi) einem Vorort von Konstanza, entwickelten sich zu ernsthaften, von der evangelisch-lutherischen Kirche stark befehdeten Konkurrenzen.

Als die Sowjetunion ihre Einflussphäre im östlichen Europa im Sinne des Geheimen Zusatzprotokolls zum Hitler-Stalin-Pakt vom 24. August 1939 ausweitete und am 28. Juni 1940 vom bisherigen rumänischen Staatsgebiet Bessarabien und die nördliche Bukowina mit dem regionalen Zentrum Czernowitz annektierte, kam es am 5. September 1940 zu einer deutsch-sowjetischen Vereinbarung, infolge derer aus Bessarabien und aus der Nordbukowina fast alle Deutschen umgesiedelt wurden. Die Angst, die UdSSR könne ihre Expansion auf weitere Regionen Rumäniens ausweiten, wurde von der nationalsozialistischen Propaganda im Deutschen Reich und innerhalb der Deutschen Volksgruppe in Rumänien geschickt eingesetzt, um auch die Deutschen in der Südbukowina und in der Dobrudscha zur «Umsiedlung» zu bewegen. Am 22. Oktober 1940 vereinbarten Vertreter der deutschen und der rumänischen Regierung in Bukarest, auch diese Deutschen umzusiedeln. Man versprach ihnen neues Siedlerland auf fruchtbaren Böden im Deutschen Reich bzw. in den von Deutschland okkupierten Gebieten im östlichen Europa.

⁵ Vgl. Hans-Christian Diedrich, *Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums*, Berlin 1985.

Reaktionen seitens der Evangelischen Kirche A. B. auf die Umsiedlung 1940

Die Reaktionen der christlichen Kirchen auf diese Politik fielen ungleich aus. Aus der Lektüre der zeitgenössischen Quellen gewinnt man aber auch den Eindruck, dass innerhalb der Evangelischen Kirche A. B., zu der die Lutheraner in der Dobrudscha seit dem Ende des Ersten Weltkriegs gehörten, auf unterschiedlichen Hierarchieebenen durchaus abweichende Standpunkte vorherrschten. Die Dobrudscha gehörte zum evangelischen Dekanat Bukarest, das auch die Walachei und die Moldau miteinschloss. Dechant Hans Petri (1880–1974) unternahm vom 2. bis 16. November 1940 eine Abschiedsreise zu den evangelischen Kirchengemeinden und versprengten Gruppen in der Dobrudscha. Zu diesem Zeitpunkt waren drei von vier evangelischen Pastorenstellen in der Region unbesetzt, so dass seine Reise auch eine wichtige Seelsorgefunktion hatte. Dabei erfasste ihn eine zwiespältige Atmosphäre in den Dörfern:

«Was Umsiedlung bedeutete, erfuhr man erst dann in seiner vollen Wirklichkeit, wenn man in die Häuser trat, in denen alle Wohnräume voller Kisten und Koffer standen, der Haushalt in voller Auflösung sich befand und durch alle Zimmer sich Kauflustige drängten, die oftmals unter großem, zeitraubendem Wortschwall möglichst niedrige Preise zu erzielen suchten. Es war eine besonders glückliche Fügung, daß fast den ganzen Monat November hindurch prachtvoll warmes Herbstwetter herrschte und die Straßen trocken waren; sonst wäre die gesamte Umsiedlung zu einer wahren Katastrophe geworden. Zu jedem Stück des Hausrates bestand ja eine persönliche Beziehung und erst recht zu jedem Stück Vieh, das im Stalle stand. Besonderen Wert hatten die Dobrudschabauern stets auf gute Pferde gelegt. So galt es, sich von der ganzen bisherigen Lebensgrundlage zu lösen und sich bereit zu halten für neue Aufgaben unter neuen Daseinsvoraussetzungen und in neuen Lebensverhältnissen, die vieles Ungewohnte und Fremde, besonders in der Wirtschaftsweise, mit sich bringen würden.»⁶

An verschiedenen Orten hielt Pastor Petri Abschiedsgottesdienste, etwa am 3. November in Cobadin. Für die Gestaltung dieser Zeremonien wählte der Pastor traditionelle Kirchenlieder aus dem Themenfeld «Abschied und Gehen» aus, darunter *Befiehl Du meine Wege* mit dem Text von Paul Gerhard (1607–1676), *In allen meinen Taten* von Paul Fleming (1609–1640), *Jesu, geh voran* von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) und schließlich das Lied *So nimm denn meine Hände* von Julie Hausmann (1826–1901).⁷ Gemeinsamer Tenor dieser Liedtexte war das unverbrüchliche Gottvertrauen der Gläubigen. Sie sollten damit etwas ohnehin nicht mehr rückgängig zu machendes akzeptieren und auf Gottes Rat hoffen.

⁶ Hans Petri, Abschied von der Dobrudscha, in: Die evangelische Diaspora, 23/1 (1941) 111–120, hier 116.

⁷ Petri, Abschied von der Dobrudscha (wie Anm. 6), 117.

Am 10. November hielt Petri noch einen Konfirmationsgottesdienst in der bereits leergeräumten Kirche von Atmagea. In Cataloi musste er am 11. November einen Mann bestatten, der am Tag zuvor den Schreck angesichts eines schweren Erdbebens in Rumänien nicht überlebt hatte. Die Gemeinde von Cobadin wünschte am 14. November noch eine zweite Abschiedsfeier, die sich als Umgang vom örtlichen Friedhof über das Bethaus bis hin zum Kriegerdenkmal erstreckte, dessen Inschriftentafeln auch die Namen vieler im Ersten Weltkrieg als rumänische Soldaten gefallener Angehöriger der deutschen evangelischen Gemeinde enthielt. Dort spielte die Musikkapelle der Gemeinde die rumänische und die deutsche Nationalhymne. Auch der orthodoxe Ortsgeistliche sprach bei dieser Gelegenheit einige Abschiedsworte für die im Aufbruch begriffenen deutschen Dorfbewohner.⁸ Den letzten Gottesdienst hielt Petri in der evangelischen Kirche in Constanța, von wo aus der letzte Umsiedlertransport abging.⁹

Reaktionen seitens der römisch-katholischen Kirche auf die Umsiedlung 1940

Die katholischen Gemeinden in der Dobrudscha unterstanden seit 1883 dem Erzbischof Bukarest, dem infolge der geplanten Umsiedlung der Deutschen ein erheblicher Substanzverlust in den Diasporagemeinden im östlichen Rumänien drohte. Erzbischof Alexandru Teodor Cisar (1892–1954) entsandte bereits im Sommer 1940 den Theologen Hieronymus Menges (1910–2002), der selbst einer Bauernfamilie in Caramurat entstammte, in die Dobrudscha, um den dortigen Katholiken von der vorgesehenen Ausreise ins Deutsche Reich abzuraten.¹⁰ Menges hatte von 1934 bis 1937 im Deutschen Reich Theologie studiert, kannte also die Realität des Dritten Reiches, und lehrte seit 1937 Dogmatik an der Katholischen Theologischen Akademie in Bukarest. Menges führte nach eigenem Bekunden ein Empfehlungsschreiben des Diplomaten Hans Bernd von Haeften (1905–1944)¹¹ mit sich, der bis zu seiner Abberufung Anfang September als Jurist an der deutschen Gesandtschaft in Bukarest tätig gewesen war.

Da von Haeften ein aktives Mitglied der Bekennenden Kirche und erklärter Gegner der radikalen Nationalsozialisten innerhalb der Deutschen Volksgruppe in Rumänien war,¹² dürfte ein von ihm gezeichnetes Empfehlungsschreiben eher kontraproduktiv gewesen sein. Von zahlreichen rumänischen Behörden erfuhr

⁸ Sallanz, Dobrudscha (wie Anm. 2), 88.

⁹ Petri, Abschied von der Dobrudscha (wie Anm. 6), 118f.

¹⁰ H[ieronimus] Menges, Die Umsiedlung der Dobrudscha-Deutschen im Jahre 1940, in: Jahrbuch 1970 der Dobrudscha-Deutschen, 7–15, hier 9.

¹¹ Hans Bernd von Haeften, <https://www.gdw-berlin.de/vertiefung/biografien/personenverzeichnis/biografie/view-bio/hans-bernd-von-haeften/?no_cache=1> (20.03.2020).

¹² Andreas Möckel, Umkämpfte Volkskirche. Leben und Wirken des evangelisch-sächsischen Pfarrers Konrad Möckel (1892–1965), Köln/Weimar/Wien 2011, 234.

Menges, es sei ihnen «nicht angenehm», wenn die Deutschen die Dobrudscha verließen. Er führte Gespräche in den einzelnen Gemeinden, aber auch mit Johannes Klukas (1896–1972), dem damaligen «Gauleiter» der Deutschen in der Dobrudscha. Als dieser zur Führung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien nach Hermannstadt (rum. Sibiu) reiste und von dort aus die Umsiedlungspläne kommunizierte, wurde er auf Betreiben des deutschen Konsulats abgesetzt und durch den radikaleren Paul Unterschütz (1912–1943) ersetzt. Die Gesandtschaft des Deutschen Reiches in Bukarest weigerte sich nun, Menges zu empfangen und wies ihn ebenso zurück wie zuvor bereits das deutsche Konsulat in Constanța.¹³

Als die Umsiedlung schließlich offiziell bekanntgegeben wurde, musste sich auch Hieronymus Menges geschlagen geben. Allerdings hatte sein Wirken unter den deutschen Katholiken doch einige Zweifel und Bedenken ausgelöst. Der eng mit dem Volksbund für das Deutschtum im Ausland (VDA) und dem Deutschen Ausland-Institut (DAI) in Stuttgart verbundene Ethnograph Karl Stumpp (1896–1980), der im November 1940 der nationalsozialistischen Umsiedlungskommission für die Dobrudscha angehörte, notierte am 9. November 1940, die katholische Kirche betreibe Widerstand gegen die geplante Umsiedlung. Sie habe der nationalsozialistischen Volkstumspolitik eine «Gegenpropaganda» entgegengehalten. Diese bleibe jedoch «ohne Erfolg», denn voraussichtlich würden auch «die Deutschen katholischen Glaubens» alle auswandern.¹⁴

Die Haltung vieler deutscher Dobrudschaner konnte Hieronymus Menges indes in der eigenen Familie – im Gespräch mit seinem Vater Peter Menges (1880–1958) – eruieren:

«Meinem Vater, der seine Gefühle und Empfindungen nie zur Schau gestellt hatte, ging der bevorstehende Abschied sehr nahe. Ergriffen hörte ich ihm zu, als er mich durch seinen Besitz führte, der die Marksteine seines bisherigen Lebens aufwies. Mit bewegten Worten erzählte er mir, wann er das eine oder andere Gebäude errichtet und die verschiedenen Anschaffungen vorgenommen hat. Ich spürte, wie er überall etwas von seinem Wesen hineingelegt hatte. Und nun sollte er alles lassen und wegziehen? Er würde einen Teil seiner selbst zurücklassen. [...]»¹⁵

Als Erzbischof Cisar Anfang November 1940 von der unmittelbar bevorstehenden Umsiedlung erfuhr, begab er sich unverzüglich auf eine letzte Visitationsreise in die Dobrudscha, um selbst seine Bistumsangehörigen zum Bleiben zu

¹³ Menges gibt an, mit dem deutschen Gesandten in Bukarest Manfred Freiherr von Killinger (1886–1944) verhandelt zu haben. Da sein Vorgänger Wilhelm Fabricius (1882–1964) noch bis 1941 im Amt war, muss eine Verwechslung vorliegen. Vgl. Tobias C. Brinkmann, *Handbuch der Diplomatie 1815–1963. Auswärtige Missionschefs in Deutschland und deutsche Missionschefs im Ausland von Metternich bis Adenauer*, München 2001, 90.

¹⁴ BA 57/639, Karl Stumpp an Richard Csaki, 9. Nov. 1940.

¹⁵ Menges, *Die Umsiedlung der Dobrudscha-Deutschen im Jahre 1940*, 10.

veranlassen.¹⁶ Am 4. November 1940 firmte er eine Reihe von Kindern in der Gemeinde Palazu Mare. Obwohl Hieronymus Menges sich inzwischen persönlich mit der Umsiedlung der Deutschen arrangiert hatte, verweigerte man ihm kurz später, auf einem der Umsiedlerschiffe mitzufahren.

In einem wesentlichen Punkt unterschied sich die persönliche Entscheidung der evangelischen und der katholischen Ortsgeistlichen: Während die evangelischen Pastoren ihre Gemeinden auf dem Weg in die Umsiedlungslager begleiteten und auch bereitwillig ihre Kirchenakten mit nach Deutschland schickten, verweigerten katholische Pfarrer die Aushändigung der Gemeindearchive, die sie dem Erzbischöflichen Archiv in Bukarest übergaben.

Die NS-Repräsentanten innerhalb der deutschen Umsiedlungskommission reagierten auf die kirchlichen Einwände gegen die laufende Umsiedlung mit der Abhaltung einer weltlichen Zeremonie in einem der Dörfer in der Dobrudscha, unter Teilnahme des im grünen Hemd der faschistischen rumänischen Eisernen Garde (Garda de Fier) auftretenden Präfekten des Bezirks Tulcea. Die Dorfbewohner sollten damit an den Münchner Hitlerputsch vom 9. November 1923 erinnern¹⁷ und so auf den rituellen Festkalender des Nationalsozialismus eingeschworen werden, der künftig den christlichen Jahreslauf ablösen soll.

Da sie selbst institutionell an das Erzbistum Bukarest gebunden waren, blieben die katholischen Pfarrer in der Dobrudscha 1940 auch ausnahmslos in der Region zurück. Viele von ihnen wurden Anfang der 1950er-Jahre zu Opfern einer großangelegten Verfolgungsaktion gegen die katholische Kirche, die von der damaligen stalinistischen Regierung Rumäniens angezettelt wurde. Hausarrest, Gefängnis- oder Lagerhaft waren in der Regel die Konsequenzen.

Religiöse Argumentationen während der Umsiedlung

Im Herbst 1940 hatte das Dritte Reich den Deutschen in der Dobrudscha eine Umsiedlung «heim ins Reich» versprochen; in Realität mussten die meisten von ihnen erst einmal mehrmonatige oder mehrjährige Aufenthalte in Umsiedlerlagern durchlaufen, ehe die Mehrheit von ihnen in den besetzten Gebieten Polens bzw. der Tschechoslowakei neu angesiedelt wurde.

Auch in diesen Lagern versuchten die zuständigen NS-Dienststellen, durch ein gesteigertes Propagandaaufkommen christliche Brauchhandlungen durch völkische Rituale und Zeremonien zu ersetzen. Im Umsiedlerlager Waldheim in Sachsen hatten evangelische Dobrudschaner zunächst im Dezember 1940 mit Hilfe

¹⁶ Jachomowski, *Die Umsiedlung* (wie Anm. 3), 102.

¹⁷ Hans Richter, *Heimkehrer. Bildberichte von der Umsiedlung der Volksdeutschen aus Bessarabien, der Dobrudscha, dem Buchenlande und aus Litauen*, Berlin 1942, 16.

einer Betreuerin der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) selbstorganisierte sonntägliche Gottesdienste veranstaltet, bis der Lagerführer dies untersagte. Er intervenierte auch, als die Gruppe in der Adventszeit Weihnachtslieder für die bevorstehenden Festtage probte, und verlangte, die christlichen Texte durch germanisch-völkische Versionen auszutauschen.¹⁸ Wie es nach dem bisherigen Wissensstand scheint, waren solche Ingerierungsversuche wenig erfolgreich. Die zahlreichen Fotografien von religiösen Festen und Brauchhandlungen, die in der Zeit in den Umsiedlerlagern praktiziert wurden, deuten eher auf ein gewisses resistentes Verhalten hin. Die Enttäuschung über die Nichteinhaltung gewährter Versprechen mag dazu geführt haben, dass die Betroffenen umso eifriger an ihren Gewohnheiten festhielten. Zahlreiche Volkskundler haben in dieser Zeit die Deutschen aus der Dobrudscha und ihre Brauchgewohnheiten in den Lagern erforscht; die Beschreibungen blieben aber zumeist auf einer deskriptiven Ebene und klammerten derartige Überlegungen aus.¹⁹

In den wenigsten Fällen stellte die Volksdeutsche Mittelstelle (Vomi) den Umsiedlern aus der Dobrudscha Neusiedlerhöfe zur Verfügung; vielfach waren die Orte der Ansiedlung Bauernhöfe, von denen zuvor die ansässigen polnischen Bewohner vertrieben worden waren. Bei manchen religiös geprägten Dobrudschanern weckte dieses Verfahren nicht nur Unbehagen, sondern inneren Widerstand. Mathilde Klein (1911–?) aus Malkotsch war 21 Jahre alt, als ihre Eltern und Geschwister im Juni 1942 auf einem polnischen Hof in der Nähe von Krotoschin (pl. Krotoszyn) angesiedelt werden sollten. Sie beschrieb aus der Erinnerung das Verhalten ihrer andernorts als sehr fromm geschilderten Mutter bei der Ankunft vor Ort:

«Diesen Moment werde ich nie vergessen. Wir kletterten alle vom Wagen, dann lehnte Mutti sich mit beiden Armen an das Tor, legte ihren Kopf darauf und weinte bitterlich: <Man kann doch nicht Leute aus ihren Häusern jagen und uns dann reinsetzen. Das ist unrecht und tut nicht gut>, schluchzte sie. So sehr Vati sie auch bat, Mutti wollte das Grundstück nicht betreten. Wir Kinder und Tante Lisbeth standen hinter ihr und wussten nicht recht, was wir tun sollten. Doch dann sah Mutti ein, dass es keine Alternative gab.»²⁰

¹⁸ Frieda Albrecht, Weihnachten 1940 im Umsiedlungslager, in: *Der Dobrudschabote* 18 (1994) 67–69.

¹⁹ Bekannt sind entsprechende Forschungen etwa von Alfred Karasek-Langer (1902–1970) in bayerischen und Josef Hanika (1900–1963) in böhmischen Aufnahmelagern. Die Materialien Karasek-Langers befinden sich in dessen Nachlass im Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa (IVDE) in Freiburg in Breisgau, diejenigen Hanikas vermutlich im Státní okresní archiv v Chebu [Staatlichen Bezirksarchiv Eger], Westböhmen. Für die Hinweise danke ich Dr. Elisabeth Fendl, Freiburg, und Frau Dr. Ulrike Zischka, München.

²⁰ Mathilde Klein, Von Malkotsch nach Welbsleben. Eine Dobrudscha-Deutsche erzählt ihr Leben, Norderstedt 2009, 30.

Die Tatsache, dass sowohl die vertriebene polnische Familie als auch die Neuankommenden katholisch waren, mag in diesem Falle zu einer Art geistiger Solidarisierung geführt haben, indem die gemeinsame Konfessionszugehörigkeit über die von der NS-Propaganda verbreiteten rassistischen Stereotypen gegenüber Slawen gestellt wurden. Für letztere dürften die deutschen Dobrudschaner, die es von jeher gewohnt gewesen waren, mit anderskulturell geprägten Menschen zusammenzuleben, ohnehin nicht so empfänglich gewesen sein als vergleichsweise Menschen aus dem Deutschen Reich.

Religiöse Diskurse nach 1949

Religiöse Narrative spielten auch in der Bewältigung der doppelten Migrationserfahrung nach 1945 eine wichtige Rolle. Herbert Hahn (1890–1970), vor 1940 Pastor in Cobadin, unternahm von Württemberg aus große Anstrengungen, die verstreuten Dobrudschaner zu sammeln, und gab zu diesem Zweck innerhalb der Strukturen des Evangelischen Hilfswerks einen *Rundbrief* heraus.²¹ Er enthielt anfangs Suchmitteilungen und Informationen; nach und nach tauchten auch religiöse Argumentationsmuster auf. In seinem Editorial zur Ausgabe Nr. 5 vom Mai 1949 schrieb Hahn unter Bezugnahme auf Galater 6,2 («Einer trage des anderen Last. So werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen»), die Nachrichten im Rundbrief wollten «dazu auffordern, für einander einzutreten vor Gottes Thron im Gebet und Flehen, einander zu trösten und zu stärken in unserem Elend». Er wolle zeigen, «daß die meisten von uns doch noch Glück hatten in ihrem Unglück, weil unser Gott sie nicht ganz im Stich gelassen hat, sondern vorläufig seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte». Deshalb sollten sich die Dobrudschaner «über diese Gnade Gottes» freuen und sich hüten, «Gott vorzugreifen in seinem Richteramt».²²

Zu Ostern 1950 verwies Hahn auf die Rolle des Festes zur Überwindung der Angst und rief dazu auf, trotz der Erfahrungen zuversichtlich zu bleiben und sich angesichts der Tatsache, überlebt zu haben, in Bescheidenheit zu üben:

«Wir schienen doch am Ende angelangt zu sein, als wir Haus und Hof verlassen mußten. Und siehe, wir leben. Wir leben nicht mehr so gut wie früher, was das Essen und Trinken, das Wohnen und die Kleidung anbelangt. Aber siehe, wir leben. Ja, viele von uns sind in dieser Zeit vielleicht erst richtig stark geworden am inwendigen Menschen. Und das ist doch etwas Großes, ein Gewinn, den man nicht zu

²¹ Sallanz, Dobrudscha (wie Anm. 2), 100–102.

²² Herbert Hahn, «Einer trage des anderen Last. So werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen» (Galater 6,2), in: Rundbrief. Abteilung Dobrudscha des Hilfskomitees der ev.-luth. Kirchen aus Bessarabien und der Dobrudscha, Nr. 5, Mai 1949, 1.

teuer bezahlen kann. So dürfen wir auch im Blick auf unsere Toten, die hin und her in Europa in der Erde ruhen, ganz still werden, denn bei ihnen heißt es gewiß erst recht: Ich bin zwar gestorben, ich war tot, doch siehe, ich lebe! Darum darf bei uns allen, trotz der Heimatlosigkeit, am Ostertag die Freude wieder stark werden, da noch immer Gottes Verheißungen gelten, die über das Grab und den Tod hinaus wirksam bleiben.»²³

Am Pfingstsonntag 1950, dem 28. Mai, fand das erste Heimattreffen der Dobrudschaner in der späteren Patenstadt Heilbronn statt. Pastor Herbert Hahn appellierte in seiner Predigt, der gemeinsame Einsatz von Alteingesessenen und Neubürgern gegen Habsucht, Geiz, Neid und Eifersucht – Eigenschaften des Bösen, die auch in der Dobrudscha existiert hätten –, könne zur Schaffung einer «Gemeinschaft im Geiste Jesu Christi» beitragen. Er erinnerte die Teilnehmer des Treffens daran, dass auch ihre Vorfahren einst mit leeren Händen ausgewandert seien, aber stets ihre Bibel, ihr Gesangbuch und ihren Katechismus mit sich geführt hätten.²⁴ Das Weihnachtsfest 1950 war für Hahn Anlass, seine Leser an das Friedens- und Versöhnungsgebot der Christen zu erinnern.²⁵

Ausblick

Religiöse Diskurse bei den Deutschen aus der Dobrudscha nach 1945 verfolgen sowohl im evangelischen als auch im katholischen Kontext das Ziel, den betroffenen Personen ein geistiges Orientierungsangebot für eine leichtere und beschleunigte Beheimatung in der Bundesrepublik Deutschland zu bieten. Der Verlust der alten Heimat Dobrudscha wird zwar an vielen Stellen beklagt und betrauert, allerdings fehlen hier die zum Teil religiös unterlegten Racheaufrufe, wie sie etwa durch Pfarrer Emmanuel Reichenberger (1888–1966) im Kontext der sudetendeutschen Vertriebenenorganisationen bekannt sind,²⁶ und auch eine Verschränkung von Religion und Politik, wie sie im antikommunistischen Diskurs anderer Vertriebenenvertretungen nach 1945 hörbar wurden,²⁷ lassen sich nicht nachweisen. Da offenbar selbst in den ideologisch stark bewegten 1930er-Jahren in Rumänien politische Debatten im Alltag der deutschen Siedler eine eher

²³ Herbert Hahn, «Ich war tot und siehe, ich bin lebendig...» (Offbg. 1,18), in: ebd., Nr. 16, Apr. 1950, 1.

²⁴ Herbert Hahn, Das Dobrudscha-Treffen, in: ebd., Nr. 18, Juni 1950, 1f.

²⁵ Herbert Hahn, «Friede auf Erden», in: ebd., Nr. 23–24, Nov.–Dez. 1950, 1.

²⁶ Tobias Weger, «Volkstumskampf» ohne Ende? Sudetendeutsche Organisationen, 1945–1955, Frankfurt a. M. 2008, v. a. 175–178.

²⁷ Eva Hahn/Hans Henning Hahn, Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legenden, Mythos, Geschichte, Paderborn 2010, passim.

untergeordnete Rolle gespielt hatten, hätten vermutlich solche Argumente bei der Zielgruppe keinen mobilisierenden Erfolg gehabt.

Da weder die Umsiedlungspolitik der Nationalsozialisten noch die Flucht 1945 auf religiöse Konflikte zurückzuführen gewesen wäre, brachten die Deutschen aus der Dobruška in ihrem «unsichtbaren Fluchtgepäck»²⁸ 1945 eine zentrale Eigenschaft mit: religiöse Toleranz. Viele von ihnen hatten in unmittelbarer Nachbarschaft zu Muslimen oder Orthodoxen gelebt, mit ihnen gemeinsam die Schule besucht, mit ihnen zusammengearbeitet, gelegentlich sogar Feste gefeiert und in Ansätzen sogar eine Art interreligiösen Dialog betrieben. In diesen Kontext gehören auch Wiederbegegnungen ehemaliger christlicher und muslimischer Nachbarn bei so genannten Heimatreisen, die offenbar relativ frühzeitig von deutschen Dobruškanern von der Bundesrepublik Deutschland aus unternommen wurden.

Religiöse Narrative bei den Deutschen aus der Dobruška 1940–1950

Der vorliegende Beitrag reflektiert religiöse Migrationsnarrative in einem weit gefassten Verständnis bei den Deutschen aus der Dobruška, die 1940 von den nationalsozialistischen Behörden umgesiedelt und in besetzten Gebieten Osteuropas angesiedelt wurden, aus denen sie 1945 erneut fliehen mussten. Diese Narrative werden 1. anhand der Umsiedlerbetreuung im Herbst 1940, 2. der Situation in den Umsiedlerlagern im Deutschen Reich und bei der Neuansiedlung sowie 3. nach 1945 rekonstruiert. Es zeigt sich, dass die deutschen Kolonisten in der Dobruška zwar 1940 in ihrer großen Mehrheit der Umsiedlung folgten, aber dennoch ihre traditionelle Religiosität vielfach ein Ausdruck einer gewissen Resistenz war und ihre Empfänglichkeit für nationalsozialistische Ideologeme stark reduzierte. Im Unterschied zu vielen anderen deutschen Vertriebenengruppen diente Religion nach 1945 als Trostspender, wurde jedoch nicht politisch instrumentalisiert.

Dobruška – Umsiedlung – Nationalsozialismus – Lageraufenthalt – Flucht – Seelsorge – Narrative und Praktiken.

Narratifs religieux chez les Allemands de la Dobrouja 1940–1950

La présente contribution reflète les récits migratoires religieux dans une large compréhension des Allemands de Dobrouja, qui ont été réinstallés par les autorités national-socialistes en 1940 dans les territoires occupés d'Europe de l'Est, d'où ils ont dû à nouveau fuir en 1945. Ces récits sont reconstitués premièrement sur la base des soins de réinstallation en automne 1940, deuxièmement sur la situation dans les camps de réinstallation dans le Reich allemand et pendant la réinstallation, et troisièmement après 1945. Il est démontré que si les colons allemands de la Dobrouja ont suivi la réinstallation en 1940 dans leur grande majorité, leur religiosité traditionnelle était néanmoins souvent l'expression d'une certaine résistance et réduisait fortement leur réceptivité aux idéologies national-socialistes. Contrairement à de nombreux autres groupes d'expulsés allemands, la

²⁸ Der Begriff geht zurück auf Leonore Leonhart, *Das unsichtbare Fluchtgepäck. Kulturarbeit ostdeutscher Menschen in der Bundesrepublik*, Hamburg 1970, wird aber hier weiter gefasst als die Gesamtheit geistiger, immaterieller Prädispositionen, die geflüchtete Menschen aus ihrer alten Heimat mitbrachten.

religion a servi de source de consolation après 1945, mais n'a pas fait l'objet d'une instrumentalisation politique.

Dobruja – réinstallation – national-socialisme – séjour dans un camp – fuite – aumônerie – récit et pratiques.

Narrazioni religiose tra i tedeschi della Dobrugia 1940–1950

Il presente contributo rispecchia i racconti delle migrazioni religiose in una più ampia comprensione dei tedeschi della Dobrugia che furono reinsediati dalle autorità nazionalsocialiste nel 1940 e si stabilirono nei territori occupati dell'Europa orientale, dai quali dovettero fuggire di nuovo nel 1945. Queste narrazioni sono ricostruite 1. sulla base del supporto al reinsediamento nell'autunno 1940, 2. sulla situazione nei campi di reinsediamento nel Reich tedesco e durante il reinsediamento stesso, e 3. dopo il 1945. È dimostrato che, sebbene i coloni tedeschi della Dobrugia nella loro grande maggioranza abbiano seguito il reinsediamento nel 1940, la loro religiosità tradizionale era tuttavia spesso espressione di una certa resistenza e riduceva notevolmente la loro ricettività alle ideologie nazionalsocialiste. A differenza di molti altri gruppi di espulsi tedeschi, dopo il 1945 la religione è servita come fonte di consolazione, ma non è stata strumentalizzata politicamente.

Dobrugia – reinsediamento – nazionalsocialismo – soggiorno in un campo – fuga – pastorale – narrativa e pratiche.

Religious Narratives among the Germans of Dobruja, 1940–1950

This article is a comprehensive study of religious migration narratives of the Germans of Dobruja, who were uprooted from their native places by the National Socialist authorities in 1940 and «resettled» in German-occupied areas of Eastern Europe, from where they had to flee again in 1945. These narratives are reconstructed 1) on the basis of the support for the settled people in autumn 1940; 2) the situation in the resettlement camps in the German Reich and during the settlement in Eastern Europe; and 3) the post-war situation after 1945. It is demonstrated that although a vast majority of German colonists in Dobruja in 1940 followed the National Socialist resettlement call, their traditional religiosity was often an expression of a certain resistance, and reduced their susceptibility to National Socialist ideology. In contrast to many other displaced German groups, religion served as a consolation factor after 1945, and was not instrumentalized by politics.

Dobrudja – Resettlement – National Socialism – Resettlement camps – Flight – Pastoral care – Narratives and practices.

Tobias Weger, PD Dr. phil, Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas (IKGS) an der LMU München.