

Jüdische Identitätsmuster und Identitätserlebnisse in Ungarn

Eine historisch-anthropologische Deutung

Victor Karady

Karady, Victor 1998: Jüdische Identitätsmuster und Identitätserlebnisse in Ungarn. Eine historisch-anthropologische Deutung. – *Ethnologia Europaea* 28:111–130.

Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Entwicklung jüdischer Identität in Ungarn. Es werden aus der Perspektive der historischen Anthropologie die politischen, gesellschaftlichen und sozialgeschichtlichen Umstände beschrieben, die für die kollektive Selbstbestimmung und Selbstdarstellung der ungarischen Juden seit dem 19. Jahrhundert maßgeblich waren. Erlebnisse, Erfahrungen und Folgen des Liberalismus, des Holocaust und des Kommunismus werden nachgezeichnet und den komplexen Prozeß des Identitätswechsels und der Identitätsaneignung interpretieren zu können. In diesem Zusammenhang werden verschiedene Modelle und Ausrichtungen jüdischer Identität in Ungarn beschrieben, unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Integration und Ausgrenzung.

Prof. Victor Karady, Centre de Sociologie de l'Education et de la Culture, 54 Blvd. Raspail, F-75270 Paris Cedex 06, France.

Thema dieses Aufsatzes sind die sozialgeschichtlichen Umstände, die für die kollektive Selbstbestimmung und Selbstdarstellung der ungarischen Juden während des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse in Ungarn seit der sogenannten Reformperiode – dem ungarischen Vormärz – bis zum heutigen Tag maßgeblich waren. Um diese Problematik dem Leser zugänglich zu machen, sollen die historischen Grundbedingungen nachgezeichnet werden, unter denen die ungarischen Juden ihre Identitätsbegriffe formulierten. Dieser Blick zurück über das 19. Jahrhundert hinaus zeigt, daß die späteren Identitätsstrategien ihre wesentlichen ideologischen und auch anthropologischen Elemente aus den Verhältnissen des altungarischen Assimilationsstaates schöpften.

Historische Bedingungen für die jüdische Identitätsbildung in Ungarn

Die Mehrheit der ungarischen Juden sind historisch gesehen Neuankömmlinge. Die ersten noch kleineren Gruppen haben sich nach der

Austreibung aus Wien (1670) in Westungarn niedergelassen. Danach folgten weitere zunächst aus Böhmen, besonders nach dem berüchtigten Familientengesetz Kaisers Karl III., das ausschließlich dem ersten Sohn einer jüdischen Familie die Heirat gestattete. Nach den polnischen Teilungen wurde Ungarn zum wichtigsten europäischen Einwanderungsland bis zum Höhepunkt der Wanderungsbewegung in den 1830er und 1840er Jahren. Zwischen 1735 und 1857 wuchs die Zahl der jüdischen Bevölkerung von ca. 20 000 auf 407 000 (Gonda u.a. 1992: 312–318). Wie bekannt, richteten sich die Auswanderungsströme nach 1848 aus den östlichen Provinzen des Habsburgerreiches zuerst nach Wien, seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts nach Nordamerika und Westeuropa. Die sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen dieser beispiellos massenhaften und, abgesehen von ihren Anfängen, weitgehend spontanen oder „strategischen“ Wanderungsbewegung sollen im folgenden in vier Punkten skizziert werden.

Erstens war Ungarn nach der Rückerober-

zung seiner südlichen und zentralen Gebiete von den Türken ein bevölkerungsarmes Land. Der Hof und die adligen Großgrundbesitzer leiteten daher eine aktive Bevölkerungspolitik ein, die neben der „natürlichen“ Einwanderung Zehntausende von Süddeutschen, Slowaken, Ruthenen u.a. in die von den Türken verlassenen Gebiete führte. Auch die jüdische Einwanderung wurde zumindest nicht staatlich behindert, sondern sogar oft von den Behörden willkommen geheißen. Diese Siedlungspolitik führte zu einer Wiederbelebung der seit den Türken verfallenen spätmittelalterlichen Netzwerke städtischer Gemeinden. Diese waren häufig im Besitz des Adels und konnten ihre gesellschaftsbildende Vermittlungs- und Marktfunktionen mangels einer breiten bürgerlichen Schicht nur unzureichend ausfüllen. Das vorhandene Bürgertum war in seiner Bewegungsfreiheit zu meist durch das Zunftwesen eingeschränkt. Die sogenannten „Griechen“ waren handeltreibende osmanische Untertanen aus dem Balkan unterschiedlicher ethnischer Herkunft, die sich häufig zur orthodoxen Kirche bekannten. Sie waren im 18. Jahrhundert nicht dem Feudalsystem unterworfen, und ihre Abwanderung vertiefte dem Mangel an einer verlässlichen, kompetenten und mit guten innerstaatlichen Beziehungen ausgestattete Vermittlergruppe. Die jüdischen Einwanderer schienen befähigt, die dadurch entstandene Krise der spätfeudalen Agrarwirtschaft zu überwinden. Zwar betrachteten die von den Zünften beherrschten Städte Juden als Konkurrenz und versuchten, ihren Zuzug in gesetzlich privilegierte „königliche Städte“ weitgehend zu verhindern, aber der Adel, welcher dringend Händler und Handwerker benötigte, gestattete ihre Niederlassung auf adligen Gütern oder organisierte sie sogar. So entstand eine wirtschaftliche Übereinkunft zwischen Juden und Besitzadel, die im Laufe des 19. Jahrhunderts auch aufgrund der spezifischen politischen Interessen des herrschenden Adels zu einer Art liberalen politischen Bündnis wurde. Das sich aus feudalen Verhältnissen befreiende Ungarn war das einzige Land Europas, in dem die Machtelite eine ethnische Minderheit darstellte. Diese baute einen modernen Nationalstaat auf. Anfang des 19. Jahrhunderts machten die ungarischsprachigen im Karpathenbecken nur 40% der Bevölkerung aus. Alle anderen nationalen Minderheiten verfolgten sehr unterschiedliche politische Ziele, zogen in entstehende ungarnefeindliche Nationalstaaten jenseits der Grenze (wie Serben oder Rumänen), versuchten, den Feudalismus zu erhalten (wie die transsylvanischen Sachsen) oder eigene Nationalstaaten aufzubauen (wie Slowaken oder Kroaten). Der magyarische Adel konnte jeden Verbündeten im Kampf um nationale Unabhängigkeit brauchen, die er in kleinen „ungarndeutschen“ oder (vorwiegend katholischen) slawischen Splittergruppen und schließlich in assimilationsbereiten Juden fand. Diese Interessenverhältnisse führten zur jüdisch-ungarischen „Symbiose“ (Fischer 1988) einer Art Klassen- oder Schichtenbündnis unter der Ägide eines ungeschriebenen „assimilatorischen Gesellschaftsvertrages“. Die Juden verpflichteten sich zur Unterstützung der national-liberalen Politik, zur Abschaffung feudaler Überbleibsel und der Erringung staatlicher Unabhängigkeit unter der Leitung des Adels und zur sprachlichen Magyarisierung. Als Gegenleistung konnten sie Hilfe bei der Abwehr des Antisemitismus, gesellschaftliche Gleichberechtigung und Freiheit im wirtschaftlich-professionellen Modernisierungsprozess erwarten. Dieser Gesellschaftsvertrag wurde bis zum Ende des „langen“ 19. Jahrhunderts beibehalten. Die zu Beginn des Jahrhunderts kulturell noch weitgehend fremden Juden wurden zu einer sprachlich, mental und politisch vollkommen eingegliederten Volksgruppe. Dank ihres Sprachwechsels, sprachen sogar 74% der Juden ungarisch, wobei die magyarsprachige Bevölkerung laut der Volkszählung nur von 1910 einen Anteil von 54% erreichte.

chigen im Karpathenbecken nur 40% der Bevölkerung aus. Alle anderen nationalen Minderheiten verfolgten sehr unterschiedliche politische Ziele, zogen in entstehende ungarnefeindliche Nationalstaaten jenseits der Grenze (wie Serben oder Rumänen), versuchten, den Feudalismus zu erhalten (wie die transsylvanischen Sachsen) oder eigene Nationalstaaten aufzubauen (wie Slowaken oder Kroaten). Der magyarische Adel konnte jeden Verbündeten im Kampf um nationale Unabhängigkeit brauchen, die er in kleinen „ungarndeutschen“ oder (vorwiegend katholischen) slawischen Splittergruppen und schließlich in assimilationsbereiten Juden fand. Diese Interessenverhältnisse führten zur jüdisch-ungarischen „Symbiose“ (Fischer 1988) einer Art Klassen- oder Schichtenbündnis unter der Ägide eines ungeschriebenen „assimilatorischen Gesellschaftsvertrages“. Die Juden verpflichteten sich zur Unterstützung der national-liberalen Politik, zur Abschaffung feudaler Überbleibsel und der Erringung staatlicher Unabhängigkeit unter der Leitung des Adels und zur sprachlichen Magyarisierung. Als Gegenleistung konnten sie Hilfe bei der Abwehr des Antisemitismus, gesellschaftliche Gleichberechtigung und Freiheit im wirtschaftlich-professionellen Modernisierungsprozess erwarten. Dieser Gesellschaftsvertrag wurde bis zum Ende des „langen“ 19. Jahrhunderts beibehalten. Die zu Beginn des Jahrhunderts kulturell noch weitgehend fremden Juden wurden zu einer sprachlich, mental und politisch vollkommen eingegliederten Volksgruppe. Dank ihres Sprachwechsels, sprachen sogar 74% der Juden ungarisch, wobei die magyarsprachige Bevölkerung laut der Volkszählung nur von 1910 einen Anteil von 54% erreichte.

Zweitens muß die religiöse Dimension des Modernisierungsprozesses in Ungarn berücksichtigt werden. Europaweit bestand nur hier noch die seit der Gegenreformation Ende des 16. Jahrhunderts entstandene konfessionelle Vielfalt. Um 1900 gab es ca. 48% Katholiken, 12% Griechisch-Katholische, 16% Orthodoxe, 7% Lutheraner, 14% Calvinisten und 0,6% Unitarier. Für die 5% Juden bedeutete dies eine ganze Reihe von Möglichkeiten gesellschaftlicher Integration. Die antijüdischen Maßnah-

men der Gegenreformation konnten sich in Ungarn nicht völlig durchsetzen. Die katholische Staatsreligion fand ein Gegengewicht im Protestantismus, der vor allem vom Klein- und Mitteladel vertreten war. Manche protestantische Gruppen entwickelten ein historisches Bewußtsein, in dem sie ihr Schicksal mit dem der Juden verglichen. Extreme antitrinitarische Splittergruppen bildeten „judaisierende“ Sekten. Hier gab es also ein weit geringeres anti-jüdisches christliches Potential als in den meisten Gesellschaften Ost-Mitteleuropas (außer den Balkanstaaten mit der Ausnahme Rumäniens). Aber noch aus zwei weiteren Gründen konnte die symbolische Distanz zwischen Magyarentum und Judentum im Kollektivbewußtsein der Betroffenen wie auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Lauf des 19. Jahrhunderts stärker abgebaut werden, als dies zwischen Juden und nationalen Eliten in anderen entstehenden Nationalstaaten der Fall war.

Denn – zum dritten – wanderten Juden bis Mitte des 19. Jahrhunderts meist aus „strategischen Gründen“ und weniger aus direktem Zwang nach Ungarn ein. Sie blieben, anders als andere Minderheiten, weiterhin nach „innen“, auf ihr Ansiedlungsland orientiert. Das war auch mit innerstaatlicher Familiendiaspora vereinbar, denn die meisten Mitglieder der Großfamilien waren innerhalb der Monarchie oder dem deutsch-österreichischen Kulturraum geblieben. Bis Ende des liberalen Regimes war die jüdische Migrationsbilanz in Ungarn positiv. Juden blieben in den bis zum Ersten Weltkrieg stetig wachsenden Auswanderungswellen nach Übersee unterrepräsentiert.

Schließlich stellten Juden eine einzigartige protobürgerliche Schicht mit besonderen Kompetenzen und Lebensumständen dar, die andere Gesellschaftsschichten der spätfeudalen Epoche nicht aufwiesen. Dazu gehörten wirtschaftliche Rationalität, marktorientierte Mobilität, intellektuelle und moralische Fähigkeiten, Verfügung über zwangsläufig nur bewegliches Kapital (da ihnen bis zur Emanzipation die Investition in Immobilien fast überall verboten war), gesellschaftliches Gespür sowie soziale und politische Teilnahmebereitschaft, die aus der historischen Parialage resultierte. Juden galten den Adligen deshalb als besonders

wertvolle potentielle Verbündete, weil sie von Anfang an fähig schienen, die Aufgaben wirtschaftlicher Modernisierung erfüllen zu können. Dies war umso wichtiger, als der Adel (trotz der ideologischen Bemühungen seiner Führer, ihn zu „verbürgerlichen“) sich dafür als völlig unfähig, ja sogar dem als „standesgemäß“ entgegenstehend erwiesen hatte. Andere protobürgerliche Schichten wie die städtischen Patrizier oder Zunfthandwerker hatten sich dem offenen Wettbewerb auf kapitalistischen Märkten nicht gewachsen gezeigt. Die Juden erschienen dem herrschenden Adel und anderen assimilierten Splittergruppen nicht als alternative Elite, die adlige Machtpositionen hätten gefährden können. Die assimilierten Juden hatten ihr gesellschaftliches Außenseitertum (trotz des mäßigen antisemitischen Drucks und unter staatlichem Schutz) bis zum Ende der liberalen Epoche weitgehend bewahrt und konnten mit den erreichten sozialen Aufstiegsmöglichkeiten und den ihnen eröffneten Mobilitätschancen zufrieden sein.

Dies änderte sich nun Anfang des 20. Jahrhunderts wesentlich. Vor allem die Intellektuellen der zweiten und dritten Generation des jüdischen Bürgertums wandten sich (vielfach wegen des faktischen, wenn nicht gesetzlichen, Ausschlusses von den Laufbahnen des öffentlichen Dienstes und aus Frustration über die allgemeine Erschöpfung des Reform- und Modernisierungspotentials des national-liberalen Regimes) linksradikalem Aktivismus zu; zunächst der Sozialdemokratischen und Radikalen, dann der Kommunistischen Partei. Dadurch entstand innerhalb der jüdischen Mittelklasse eine Spaltung. Die Mehrheit des Bürgertums hielt am Credo der nationalen Assimilation fest, was den Verzicht auf eigene „jüdische Politik“ und die Unterstützung der liberal-nationalistischen Regierung einschloß. Auch unter dem sowjetischen Regime von 1919 bis später, nach 1945, als jüdische Intellektuelle ihren Gegnern als eine eigentümliche Machtelite erschienen (oder zumindest von der antisemitischen Propaganda so bezeichnet wurden), waren sie keine Vertreter einer „jüdischen Macht“ oder „jüdischen Partei“, da sie ihre Aktivitäten unter dem Zeichen universalistischer Heilsideologien geführt hatten.

Die besondere Politik des liberalen Adels den ungarländischen Juden gegenüber wies bis 1918 fast immer entscheidende emanzipatorische Züge auf. Seit Ende des 18. Jahrhunderts hat der adlige Reichstag in Ungarn Vorschläge zur Emanzipation der Juden ausarbeiten lassen. Zunächst erfolglos führte dies schließlich unter dem Druck der liberalen Mitte zu einem halbemanzipatorischen Gesetz 1840: Freiheit der Niederlassung in den meisten Städten, Erlaubnis zum Erwerb städtischer Liegenschaften und Gründung von Industriebetrieben. Am Ende des Unabhängigkeitskrieges gegen die Habsburger 1848–49 sprach sich eine der letzten revolutionären Nationalversammlungen für die Emanzipation der Juden „in Anerkennung ihrer Verdienste im Freiheitskampf“ aus. Diese Erklärung war im sich etablierenden Absolutismus nur symbolisch und wurde nach dem ungarisch-österreichischen Ausgleich 1867 ohne parlamentarischen Widerstand bestätigt. Juden erhielten damit individuelle Freiheit, doch blieben sie bis zum Rezeptionsgesetz von 1895 und anderen Säkularisationsgesetzen der Jahre 1894–96 Mitglieder eines nur „tolerierten“ Religionsbekenntnisses. Danach galten freie Religionswahl, Gleichberechtigung der Partner in gemischten Ehen (auch zur Konfessionsbestimmung der Kinder), Unverbindlichkeit kirchlicher Eheschließung, die Öffentlichkeit der Standesämter, einvernehmliche Scheidung usw. Ungarische Juden erhielten damit einen den westeuropäischen Juden ähnlichen Status, wie er in keinem der Nachbarländer gewährt wurde. Bis auf kleine Eingriffe (etwa ein antijüdischer *numerus clausus* an Universitäten nach dem nach 1919 eingeschlagenen „Christlichen Kurs“ in Folge des Trianoner Friedensvertrages) wurden diese Errungenschaften erst nach 1938 im Rahmen der protofaschistischen Gesetzgebung rückgängig gemacht.

Komponenten des dominanten Identitätsmusters vor der Shoah

Die direkten und indirekten Folgen des liberalen „assimilatorischen Gesellschaftsvertrages“ für die Juden sind in mindestens fünf Hauptaspekten des Identitätswechsels erkennbar:

kulturelle Magyarisierung, Entwicklung eines politischen „Gastnationalismus“, Verbürgerlichung, Säkularisation und religiöse Reformbewegung und Integration. Diese Aspekte werden im folgenden unter Vernachlässigung ihrer Wechselwirkung getrennt analysiert.

Der Kulturwechsel des ungarischen Judentums unter dem Zeichen der Magyarisierung war ein radikaler Prozess, wie er sonst nur in West- oder West-Mitteleuropa, in Ungarn jedoch in bestimmter Hinsicht unter ungünstigeren Bedingungen stattfand. Nationale Identifizierung im Westen war immer durch historisch akkumuliertes Bildungskapital, eine Art universeller Wertbezogenheit begünstigt worden. Die traditionelle Idee jüdischer Auserwähltheit wurde hier durch die Eingliederung in einer durch allgemein anerkannte technische, kulturelle, politische und sogar militärische Überlegenheit gezeichneten Zivilisation gestützt und säkularisiert.

In Ungarn bestimmten stattdessen historisch sehr veränderliche Faktoren die Anziehung wie das Prestige der adligen Elite, die Möglichkeiten gesellschaftlicher Integration selbst, die damit verbundene Hoffnung auf Schutz gegen Antijudaismus und die vielleicht berechnete Erwartung, in einem verglichen mit dem Westen unterentwickelten Land, Elitepositionen besetzen zu können. Auswirkungen dieser kulturellen Magyarisierung zeigten sich, unter anderen, in der allgemeinen Verbreitung der ungarischsprachigen Grundbildung im jüdischen Primarschulwesen und, als symbolischer Akt ungarischer Selbstbehauptung, in der massenhaften Teilnahme an der Bewegung für die Magyarisierung fremder Familiennamen. So gaben schon bei der Volkszählung von 1910 77% der Israeliten ungarisch als Muttersprache an (Karady 1997). In Budapest und anderen größeren Städten war dieser Prozentsatz noch höher. Die sprachliche Assimilation war vor dem Ersten Weltkrieg in den zentralen, vom ethnischen Ungarntum dominierten Gebieten vollendet, während sich im Osten und in Gebieten mit mehrheitlich nichtungarischer Bevölkerung die auf der jiddischen Sprache beruhende, galizische Kultur der Stettlah erhielt. Dennoch gab es hier auch Ausnahmen. Beispielsweise haben magyarsprachige tradi-

tionsbewußte und kaum assimilationsbereite Hassidim (vor allem Angehörige der Szatmarer Dynastie), diese Sprache an ihre Überlebenden der Shoah weitergegeben. Diese benutzen ungarisch immer noch als Umgangssprache, wo auch immer sie leben, in Brooklyn, Antwerpen oder Mea Shearim, einer orthodoxen Vorstadt Jerusalems. Der Prozeß der sprachlichen Magyarisierung stützte sich vor allem auf schulische Kompetenzen. Mittel- und höhere Schulen trugen besonders dazu bei, weil auf diesem Niveau das Monopol der Staatssprache galt und Juden waren in diesen Schulen sehr stark überrepräsentiert. Die Elementarschule spielte hier ebenfalls und viel mehr als für andere Minderheiten eine entscheidende Rolle. Jüdische Eltern wählten regelmäßig ungarischsprachigen Unterricht für ihre Kinder, die sie entweder in öffentliche oder in Schulen der örtlichen israelitischen Kultusgemeinde schickten, die schon um die Jahrhundertwende in fast allen Anstalten den Unterricht in ungarisch abhielten. Die jüdischen Elementarschulen reihten sich damit auf einzigartige Weise in die Schulnetze der „magyarischen Bekenntnisse“ (Calvinisten und Unitarier) ein. Es wurde eine Strategie echter kollektiver „Selbstassimilation“ eingeschlagen, während andere konfessionelle Schulen einen vergleichbaren Sprachwechsel nicht vollzogen.

Diese sprachliche „Bekehrung“ setzte sich bis in die Synagogen fort, wo ungarisch gepredigt wurde. Zwar verbot die strengste Orthodoxie den Gebrauch „nichtjüdischer Sprachen“ in Gebetshäusern grundsätzlich, doch war ungarisch nach Angaben aus dem Jahr 1912 schon in 13% der orthodoxen Tempel verbreitet, weil dies schon in anderen Synagogen mehrheitlich so gewesen ist (zu 68% in gemäßigt orthodoxen und 88% der reformierten „Neologen“).

Während der Sprachwechsel neben seiner demonstrativen Funktion auch instrumentalen Stellenwert besaß, war der Namenswechsel im wesentlichen demonstrativ-symbolischer Ausdruck magyarisch-nationaler Selbstbehauptung und Bekenntnis zum Ungarntum. Juden waren von der, zunächst nur erwarteten und dann verlangten, Namensmagyarisierung öffentlicher Angestellter nach dem Ende des altliberalen Nationalismus und dem Anfang der ungeduldigen Assimilierungspolitik der 1880–

90er Jahre (besonders unter den Gewaltmaßnahmen der Regierung des Grafen Bánffy, des sogenannten „Bánffy-Terrors“) kaum betroffen, weil sie selten im Staatsdienst standen. Mit einem Anteil von 61 % der Namenswechsler im Laufe der ausgehenden liberalen Epoche machten Juden die überwiegende Mehrheit der sich „spontan“ Assimilierenden aus.

Die formalen Objektivierungen des Assimilationsprozesses allein hätten nicht genügt, aus dem größten Teil der Juden bewußte „Ungarn mosaischen Glaubens“ zu machen, wenn nicht auch die politische Identifizierung gelungen wäre. Diese „politische Magyarisierung“ hatte zwei Hauptaspekte. Zum einen wirkte der vom liberalen Adel effektiv inszenierte Eingliederungsprozeß, denn nach 1867 waren einflußreiche Führer jüdischer Gemeinden vollkommen ins parlamentarische System integriert. Daher kam es in Ungarn nicht zu „jüdischen Parteibildungen“, denn das Judentum konnte seine Interessen besser im Rahmen des gegebenen Parteiensystems geltend machen. Zweitens machten sich Juden seit dem Vormärz die Zielsetzungen der, zur staatlichen Unabhängigkeit und Modernisierung strebenden, adligen Elite allmählich zu eigen. Dieser „Gastnationalismus“ hatte eine Reihe entscheidender Folgen für jüdische Identitätsbildung. Die Ablehnung jeglichen politischen Separatismus schloß einen starken Widerstand gegen die Verlockungen des Zionismus ein. Theodor Herzl, der sein Abitur am Budapester Lutheranischen Gymnasium abgelegt hatte, erkannte selbst die Hoffnungslosigkeit der zionistischen Propaganda in seinem Heimatland. Am stärksten war der Gastnationalismus in Slowakien, Subkarpathien, in der Voivodina und in Transsylvanien, Gebiete unter ungarischer Verwaltung mit mehrheitlich nichtungarischer Bevölkerung. Die magyarisierende Haltung der Juden in ethnisch fremden Umfeldern rief etwa in Slowakien und bei den Rumänen Transsylvaniens indirekt Nationalismus und antimagyarische Gesinnung gepaart mit Judenthaß hervor. Juden wurden nicht nur als Nichtchristen, sondern als Vertreter einer Art Kolonialherrschaft abgelehnt und am Ende der Zwischenkriegszeit vor allem in diesen nun unabhängigen Staaten verfolgt.

Im jüdischen Bewußtsein wurde der Gastnationalismus – wie in Westeuropa – entscheidender Teil jüdischer Identität. Dies trug sicherlich dazu bei, in der kollektiven Selbstdeutung jüdische Elemente zu marginalisieren und magyrische zu überhöhen. Unterstützt wurde dies dadurch, daß die herrschende Elite bis 1918 jegliche Versuche des politischen Antisemitismus in der Öffentlichkeit unterdrückte und wenn nötig sogar militärischen Schutz gewährte. Der Gastnationalismus wurde so ein einzigartiges positives Kollektiverlebnis, wobei Ungarntum nicht nur mit Modernität verknüpft wurde, sondern die politisch abgesicherte politische Eingliederung in der ungarischen Nation als Ende einer echten Heilsgeschichte interpretiert werden konnte.

Verbürgerlichung war das dritte wesentliche Moment dieses Identitätswechsels. Sie zog eine schnelle Entwicklung beruflicher Mobilität und wirtschaftlichen Aufstiegs nach sich.

Beträchtliche Teile der Juden bildeten die Mehrheit der Unternehmer und der freiberuflichen Intelligenz – also der meritokratischen Elite – des Landes. Ähnliches spielte sich zwar auch in West- und (abgeschwächt) Osteuropa ab, doch im Westen waren Juden im Bürgertum demografisch schwächer vertreten, und im Osten die Mehrheit des Ostjudentums Kleinbürger oder kleinbürgerlich gesinnte Proletarier blieben. Die meisten ungarischen Juden waren Freiberufliche und „Unabhängige“, die wiederum die Mehrheit der Bankiers, Industriellen und Großhändler bzw. um die Hälfte der Juristen, Ingenieure oder Ärzte stellten. Juden besetzten meist die höchsten Wirtschaftspositionen. In Großstädten war der Anteil der Juden an wirtschaftlichen und professionellen Machteliten besonders groß. Sichtbar war dies z.B. daran, daß Juden verglichen mit Nichtjuden der selben Berufsklassen bis zur Shoah in Budapest in besseren Wohnverhältnissen lebten. Während der Verbürgerlichung verlor sich das Pariabewußtsein ebenso wie das Zusammengehörigkeitsgefühl mit dem „einfachen Volk“. Die symbolische Annäherung an die herrschende Klasse blieb dennoch unvollkommen, da deren adlige wie nichtadlige Mitglieder genutryhafte, für eine moderne Industrie- und Wirtschaftsorganisation also ungeeignete Verhal-

tenmuster bewahrten. Jüdische Elitegruppen bauten ihr Elitebewußtsein eher auf einen eigenen Arbeits- und Leistungsethos auf, der westeuropäischen Werten und Normen entsprach. An diesem Kollektiverlebnis sozialer Mobilität konnten virtuell auch arm gebliebene Juden teilhaben, die sich entweder durch Familienbeziehungen oder im Rahmen eines konfessionell begründeten „Wir-Bewußtseins“ mit der jüdischen Elite verbunden fühlten. Dies wurde auch immer wieder durch die eigene Leistungsfähigkeit auf verschiedensten Gebieten wie Wirtschaft, Sport, Wissenschaft oder Kultur gestärkt. Das Erlebnis der Modernisierung wirkte auch auf das konfessionelle Bewußtsein, denn ähnlich wie in den Assimilationsländern West- und Mitteleuropas verlor es als kollektive Besonderheit seine religiösen Grundlagen oder wurde nur abgeschwächt bewahrt. Großen Einfluß hatte hier die Kulturreform der Haskalah der Berliner oder deutsch-böhmischen Ausprägung. Als der von der Regierung zusammengerufene Jüdische Kongreß aller ungarischen Glaubensrichtungen von 1868 keine Einigung erzielen konnte (die Orthodoxen verließen ihn schließlich), kam es zur konfessionellen Spaltung. Drei behördlich anerkannte Gemeindefürsorgeeinrichtungen entstanden: die des Reformjudentums (Neologen), die des status quo ante und die der Orthodoxie. Die erstere und (begrenzter) die zweite haben sich an den Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen beteiligt. Die Orthodoxie stellte in Altungarn zwar bis 1918 statistisch die Mehrheit, doch wuchs die Neologie im Verlauf der Verstädterung schnell an¹ (Karady 1992). In der Zwischenkriegszeit dominierte sie schließlich nach der Abtrennung der nordöstlichen Gebiete im verkleinerten Land. Dieser Zuwachs des Reformjudentums in den Zentren wirtschaftlicher und politischer Dynamik der Modernisierung beeinflusste die Neudefinition jüdischer Identität in mindestens dreierlei Hinsicht.

Erstens trug er dazu bei, den Säkularisierungsprozeß in den lockeren Rahmen einer toleranteren Religiosität einzufügen und dadurch die Gefahr radikalerer Abwendung vom Judentum wie auch die Anziehungskraft des Christentums zu mindern.² Im kollektiven Bewußtsein konnte sich das Judentum innerhalb der Neolo-

gie behaupten und um ein symbolisch-kulturelles Modernitätsgefühl erweitert werden. Jüdische Religiosität, durch christliche, weltliche und jüdische Kritiker als Vorläufer des Christentums und somit als falsche Gläubigkeit bezeichnet, wurde nun nicht mehr als archaisch, rückwärtsgewandt und überholungsbedürftig verurteilt. Zweitens stand die neologe Religionsausübung keinesfalls im Widerspruch zu anderen Geistesströmungen und kollektiven Verhaltensmodellen der Moderne. Verglichen etwa mit der katholischen Kirche stand die jüdische Neologie allen Unterfängen der geistigen Modernisierung wie dem liberalen Nationalismus, der Glaubensfreiheit, der Säkularisierung der öffentlichen Institutionen, der Freimaurerei, der Sozialdemokratie, dem Radikalsozialismus, dem Programm der Bodenreform, dem Feminismus usw. neutral, offen oder sogar positiv engagiert gegenüber.

Drittens erleichterte die Neologie die assimilatorische Annäherung von Juden und Nichtjuden erheblich, indem sie bislang unüberwindlich erscheinende Schranken aus dem Weg räumte – vielleicht ihre wichtigste Wirkung. Neologe Juden und Nichtjuden begannen in öffentlichen und privaten Bereichen unter dem Zeichen der Modernisierung zusammenzuarbeiten. Christlich-jüdische Ehen konnten der Erweiterung der jüdischen Gemeinden dienen.³ In dem meisten Bereichen des Alltagslebens, sei es Bildung, Wohnen, Kleidung usw., vertraten die Anhänger der Neologie nicht nur keinen Separatismus, sondern häufig modellhaft „moderne“ bürgerliche Verhaltensweisen. Orthodoxe Juden hingegen befolgten bis zur Shoah das herkömmliche Verbotssystem und blieben eher kleinbürgerlichen Verhaltensweisen verpflichtet. Während die Neologie mit ihren „gast-nationalen“ Elitebewusstsein der Gesellschaft offen gegenübertrat, blieb die Orthodoxie verschlossen und bewahrte entschieden das Bewusstsein einer kulturellen Sonderstellung. Diese Spaltung zeigte sich selbstverständlich im öffentlichen Verhalten, in Lebens- und Berufsstrategien und in objektiven Integrationschancen beider Gruppen. Obwohl keine Seltenheit, bewegte sich beruflicher Aufstieg in der Orthodoxie fast immer im Rahmen traditioneller Händlerberufe oder anderer

kleinunternehmerischer Zweige.⁴ Im 20. Jahrhundert neigten Neologen im Gegensatz zu Orthodoxen, die die Umgebung ihrer Gebetshäuser selten verließen, vielfach dazu, aus alten Wohnvierteln in neue, moderne Wohnviertel, zu ziehen. Zwischen 1896 und den ersten Judengesetzen 1938 sorgten Neologen für einen stetigen Zuwachs an gesetzlich gestatteten gemischten Ehen. In Budapest stieg der Anteil sich gemischt verheiratenden jüdischen Männer von 10% um die Jahrhundertwende auf über 20% 1937–38. In manchen neologen Provinzstädten waren es noch mehr. Gerade die aus der Neologie stammenden Intellektuellen gaben der kulturellen Moderne entscheidende Impulse. Wie in Wien oder Prag waren ungarisch-jüdische Persönlichkeiten maßgeblich in der literarischen Avantgarde, in Malerei und Architektur, in den sich außerakademisch organisierenden Sozialwissenschaften (um Jaszi, Lukacs oder Mannheim) oder in der Musik vertreten, während neologe Bürger diese Aktivitäten finanzierten und moralisch unterstützten.

Vor allem die Neologie also bot dem ungarisch-jüdischen Bewusstsein seinen Rahmen, obwohl auch die Orthodoxie stärker als in den Nachbarländern dazu beigetragen hatte, Identitätskomponenten im Sinne eines „Gastnationalismus“ zu nationalisieren. Der nach 1919 eingeschlagene antisemitische Kurs schwächte diesen gastnationalistischen Konsens ab und lenkte die Selbstdeutung einzelner ungarisch-jüdischer Gruppen auf radikale universelle (Sozialismus, Kommunismus) oder partikularistische (Zionismus) Heilsideologien.

Identitätswahl und Identitätsstrategien während des Kommunismus

Die neuen Bedingungen jüdischer Identitätsdeutung wurden verständlicherweise vor allem durch das Erlebnis und die Folgen der Shoah bestimmt. Nach 1945 gab es in Ungarn rund 200 000 Juden, weniger als die Hälfte vor 1944.⁵ Jede Familie hatte schwere Verluste erlitten, in den Provinzen wesentlich mehr als in der Budapester Gemeinde oder unter den Flüchtlingen in der Hauptstadt. Von mörderischen Anschlägen dezimiert, unter erbärmlichen Umständen

dahinvegetierend, haben die meisten Insassen des Budapester Gettos und Tausende der im Dickicht der Großstadt Untergetauchten die grausame Belagerung und den Untergang des Alten Regimes doch überlebt. Fast alle Juden aus der Provinz wurden nach Auschwitz deportiert, nur wenige von ihnen kehrten von dort zurück. Konsequenterweise konzentrierten sich die Überlebenden nach der Shoah in der Hauptstadt. Es kam zu einer Umschichtung „nach oben“. Zugunsten der mittleren Schichten aus besser Gebildeten und der religiösen Neologie. Die traditionstreue Orthodoxie hatte nicht nur durch die mörderische Deportation, sondern auch durch die unaufhaltsame Auflösung der kultischen Disziplin unter den schweren Verhältnissen der Verfolgung und den Verlust des Glaubens während des Völkermordes gelitten. Dies trug beträchtlich zur künftigen Dominanz der als „modern“ geltenden Identitätsoptionen bei. Diesbezüglich müssen drei Zeitabschnitte scharf voneinander unterschieden werden. In den ersten Jahren der sogenannten Koalitionszeit, unter Regierungen ohne kommunistische Beteiligung zwischen 1945 und 1947, bestanden im wesentlichen freie Wahlmöglichkeiten. Diese wurden unter dem Terrorregime des Stalinismus (1948–56) drastisch begrenzt. Ein neuer Assimilationsdruck entstand unter dem Zeichen der kommunistischen Heilsideologie, der seit der Tauwetterperiode (1955–56) und mehr noch unter der Oktoberrevolution des Kadarregimes wieder nachließ. Gemäßigte Freiheit für ein partikularistisches Bewußtsein zur kollektiven Selbstdeutung folgte.

Die Übergangsjahre waren also durch eine nie dagewesene Freiheit von Identitätsstrategien geprägt: die frühere Notlage war behoben und die Zwänge des neuen Regimes noch nicht zu spüren. Diese „promethische“ Situation kann durch dreierlei strukturelle Gegensätze bzw. Umwälzungen charakterisiert werden. Zunächst schien der frühere Konsens über nationale Assimilation, durch die Shoah endgültig kompromittiert, eine historische Sackgasse oder Illusion gewesen zu sein. Obwohl (für die weitere Entwicklung nicht unwichtig) die große Mehrheit den kulturell am vollständigsten magyarisierten, religiös meist entjudaisierter Schichten des ungarischen Judentums ange-

hörte. Dies führte zu einer scharfen Diskrepanz zwischen dem kollektiv bestimmten Seinszustand und der prinzipiellen Einstellung gegenüber der magyarischen Identität. Lösung dieses inneren Zwiespalts versprachen entweder eine partikularistisch-nationalistische Orientierung oder zionistische Dissimilation oder aber Engagement für das neue Regime. Zweitens wurde der Zionismus – durch die bedeutende Hilfe während der Zeit der Verfolgung begünstigt – plötzlich als die „authentischste“ Identitätswahl angesehen. Und dies in einem Land, wo er bisher von israelitischen Kultusbehörden wie auch von fast der gesamten jüdischen Elite abgelehnt worden war, wo es bisher keine Tradition der *Alyah* (Auswanderung nach Palästina) gegeben hatte⁶ und nicht einmal andere Ausdrucksformen jüdischer Besonderheit oder eines jüdischen Kulturnationalismus (in Literatur, Presse, jiddischem oder hebräischem Schulunterricht). Dieser Umschwung zur Legitimität des Zionismus fand zudem in einem internationalen politischen Klima statt, in dem es bis auf einige Monate 1948 praktisch unmöglich war, legal nach Palästina auszuwandern, und die zionistische Option polizeilich verfolgt und somit gefährlich und wirtschaftlich risikoreich war. Trotzdem wuchs der Zionismus rasch zu einer Massenbewegung mit unterschiedlichen politischen Zweigen und wichtigen Abteilungen für Jugendliche, Frauen und einzelne politische Richtungen, wie sie bis vor dem Krieg in Osteuropa üblich, in Ungarn jedoch unbekannt war. Eine der Gründe für den schnellen Erfolg der zionistischen Option war ihre „föderalistische“ Ausprägung, die Juden fast jeglicher politischen, religiösen oder moralischen Gesinnung anzusprechen vermochte. Die wachsende Zahl der Emigranten nach Palästina und Israel (von Mai 1945 bis Ende 1948 ca. 4 700, danach bis Ende 1949 10 300) belegt den Einstellungswandel (Gil 1950:28–29). Dessen psychosoziale Funktion kann sicherlich in der Abrechnung mit der zur Katastrophe führenden und somit praktisch fehlgeschlagenen und nun als selbstvernichtend erscheinenden Identifizierungsstrategie mit dem „Gastvolk“ gedeutet werden. Durch partikularistische Dissimilation schien die Würde des „Wir“-Bewußtseins wiederzuge-

winnen sein. Aber das Prestige der sowjetischen „Befreier“ erhob aus der Sicht der Juden – zum dritten – auch den kommunistischen Universalismus in den Rang einer legitimen Identitätswahl, obwohl oder vielleicht auch weil er von Anfang an jeglichen Partikularismus und bürgerliche Übermacht bedrohte.

Die Anziehungskraft der kommunistischen Option war auch deshalb so hoch, weil sie einer mehrheitlich vollkommen assimilierten Gruppe ein alternatives, für ideologische Sublimierung geeigneteres Assimilationsziel bot, was das Risiko des „Zurücksinkens“ in ethnisch-sozialen Partikularismus zumindest verhindern konnte. Der jüngeren Generation jüdischer Überlebender (oft die dritte Generation bürgerlicher Familien) bot er implizit die Chance, mit der materiellen und geistigen Bürgerlichkeit der Eltern und Vorfahren, welche oft mit Schuldbewußtsein erlebt wurde, abzurechnen. Diese Bürgerlichkeit wurde von vielen aus dem Totenlager entkommenen jungen Leuten mit dem Untertanenethos der „national Assimilierten“, Passivität vor der Braunen Pest, dem Kult der (in der „gutbürgerlichen Lebenshaltung“ verwurzelten) Gewaltlosigkeit identifiziert. Diese Werte hatten durch die Shoah nicht nur ihren Sinn entschieden eingebüßt, sondern sich vielen Überlebenden als gesellschaftsstrategisch unproduktive Ansätze und Haltungen gezeigt. Der Kommunismus bot den jüngeren auch Gelegenheit zur Auflehnung gegen die älteren Generationen. Dies alles trug dazu bei, daß ein großer Teil der überlebenden Juden sich der kommunistischen Heilsideologie anschloß und seine Lebensstrategie auf die Begünstigungen und Möglichkeiten beruflichen Aufstiegs umstellte. Seit 1948 bis zum Ende des Kommunismus 40 Jahre später entfalteten sich die jüdischen Identitätsstrategien im Spannungsfeld dieser Optionen. Wobei vor allem bei den älteren weniger aktiven Generationen die Neigung zur nationalen Assimilation trotz der Shoah ihre Gültigkeit nie ganz verlor. Beim Wechsel einer Option ging es meist darum, die Zwänge der jeweiligen Identitätswahl möglichst zu minimieren und so den erreichbaren symbolischen und gesellschaftlichen Nutzen zu erhöhen. Dadurch entstand eine langfristige, seit 1948 sich allmählich akzentuierende Ambivalenz der

Möglichkeiten oder Determiniertheiten jüdischen Identitätsbewußtseins. Diese Ambivalenz äußerte sich häufig in einem Verkehren der Identitätsoption in ihr Gegenteil. Viele Linkszionisten, reiheten sich hinter dem Banner der Kommunistischen Partei ein, wenn sie das Land nicht rechtzeitig verlassen hatten. Enttäuschte Parteikader hingegen optierten nach 1956 für die Emigration und ließen sich in Israel nieder. Der Grund dieser Ambivalenz zwischen Kommunismus und Zionismus ist in der weitgehenden funktionellen Nähe oder Gleichwertigkeit der zwei Heilsideologien zu suchen. In der Tat zeigten beide Optionen jüdischer Identität zumindest unter den historischen Bedingungen nach der Shoah eine Reihe ähnlicher Wesenszüge. Kommunismus und Zionismus waren in Ungarn für die Mehrheit der Juden neue Identitätsformen. Beide betrafen rückblickend nur zwei Generationen, in denen sie nur Randgruppen angesprochen hatten. Bis zum Ende der 1930er Jahre übte der Zionismus in Kleinungarn einen bescheidenen, von den Kultusbehörden bekämpften Einfluß aus. Der Kommunismus zog 1919 einige Hundert Abtrünniger der assimilierten jüdischen Mittelschicht an, die in der ungarischen Räterepublik tatsächlich eine führende Rolle spielten. Das assimilierte Bürgertum unterstützte offensichtlich die Gegenrevolution, als diese versprach, die Bedrohung seines Besitzes zu beseitigen. Auch die große Mehrheit der Orthodoxie blieb dieser atheistischen Ideologie feindlich oder gleichgültig gegenübergestellt.

Kommunismus und Zionismus waren sich auch darin einig, daß sie einen entscheidenden Bruch mit der fehlgeschlagenen nationalen Assimilation darstellten. Sie vertraten unterschiedliche, aber durch ihre anscheinende Wirksamkeit und Radikalität gleichwertige Heilsideologien, insofern sie die Abschaffung jeglichen Antisemitismus versprachen. Die zionistische Linke (z.B. Hashomer Ha Zair) war dabei nicht weit vom marxistisch inspirierten klassenkämpferischen Gleichheitsideal entfernt.

Ferner stützten sich beide Identitätsoptionen auf militante Massenbewegungen und entwickelten eigentümliche „Bewegungskulturen“, die nicht nur ihre mobilisatorische Tragweite

vervielfacht, sondern auch eine starke Integrationskraft ausgeübt haben. Diese Funktion war für die Überlebenden, besonders für jüdische Jugendliche, außerordentlich wichtig. Mit der Zerstörung der Großfamilien, der Dezimierung der Mitglieder der Kleinfamilien, der Erschütterung des Gemeindefeldes, dem Verschwinden der Gemeindeinstitutionen usw. hatte das Judentum und vor allem seine aufwachsenden Generationen wesentliche Integrationsbasen eingebüßt. Beide Massenbewegungen waren geeignet, diesen Verlust mindestens funktional zu ersetzen.

Kommunismus und Zionismus greifen beide ideologisch auf universelle Wertesysteme zurück. Der Sozialismus verfolgt das Programm einer Gesellschaftsordnung, die als das letzte Entwicklungsziel der Geschichte jeder Gesellschaft gilt. Der Zionismus verfolgt seinen universalistischen Gedanken im doppelten Sinn. Erstens gründet die Idee des jüdischen Staates auf dem Prinzip des „normalen“ Nationalstaates, der als universell anerkannte „legitime“ Organisationsform moderner Kollektivitäten betrachtet wird. Zweitens schließt das zionistische Projekt den pragmatischen Versuch ein, die Juden aus aller Welt in einem Land und innerhalb eines international abgesicherten Nationalstaates zu sammeln. Dieser Aspekt des Zionismus war bislang auf den Widerstand der Orthodoxie und der Assimilierten gestoßen. Die Ersteren das Ende der Diaspora nur aus der Hand des Messias akzeptieren wollte. Die Assimilierten hatten sich wegen ihrer Verpflichtung der Gastnation dagegen gewehrt. Durch die Shoah wurden diese Vorbehalte entwertet und umso mehr beseitigt, als die objektiven Möglichkeiten der nationalstaatlichen Identifizierung mit dem „Gastvolk“ oder die religiös gläubige Existenz der Orthodoxie unter den Bedingungen stalinistischer Herrschaft nur begrenzt oder gar nicht ausgelebt werden konnten.

Zu den funktionellen Ähnlichkeiten gehört auch, daß beide gleichermaßen aus der Dynamik ideologischer Modernisierung entstanden. Beide sind Produkte des aufklärerischen Gedankengutes und einer Weltanschauung des Fortschritts, wobei mit einer neuen Gesellschaftsordnung auch ein neuer Mensch – für die Kom-

munisten der „sozialistische“ und die Zionisten der „selbstbewußte“ Jude – entstehen sollte. In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß der Zionismus keineswegs zum „alten Judentum“ zurückkehren wollte. Im Gegenteil war er in all seinen Forderungen entschieden zukunftsorientiert und stand auch deshalb Religion und Gläubigkeit gleichgültig wenn nicht ausgesprochen reserviert gegenüber. In der Tat stand Laizität – im Sinne des Strebens nach einem säkularisierten Staat bei den klassischen Zionisten und im Zeichen des kommunistischen Kampfes gegen „Klerikalismus“ und Religion – im Zentrum beider Ideengüter. Für Ungarn ist besonders bemerkenswert, daß konfessioneller Zionismus (wie *Mizrachi*) nie eine breite Gefolgschaft gesammelt hat. Die Hauptströmungen der ungarischen Zionisten waren mehr als woanders an der Linken und an der Säkularisierung orientiert.

Ambivalenz und Beweglichkeit jüdisch-kommunistischer Identität

Dies leitet zum wichtigsten Gegensatz zwischen Zionismus und Kommunismus über. Beide fordern eine Neudefinierung der Beziehung zum Judentum, tun dies jedoch auf ganz verschiedene Weise. Trotz ihrer egalitären Prinzipien und der starken Überrepräsentation von Juden in der sozialistischen Bewegung standen die Kommunisten eher in der ideologischen Tradition, das Judentum negativ zu bewerten. Seit Marx (und im französischen Syndikalismus seit Proudhon) wird das Judentum aus zweierlei Gründen negativ beurteilt: zum einen als Träger einer partikularistisch-religiösen Identität (somit nicht der Hauptrichtung historischer Entwicklung folgend) und zum zweiten als Vertreter des unternehmerischen Bürgertums, von dem der Sozialismus die Menschheit endgültig befreien will. Die Nachkriegskommunisten in Ungarn beabsichtigten – in Fortsetzung der stalinistischen Linie seit Ende der 1930er Jahre, als begonnen wurde, die jiddischsprachige Nationalkultur endgültig zu beseitigen –, die jüdische Frage zu lösen, indem sie, marxistisch ausgedrückt, das Judentum „aufhoben“. Die Zionisten hingegen bewerteten die historische Rolle des Judentums grundsätzlich

positiv und strebten danach, das jüdische Kulturerbe nicht nur zu retten, sondern auch wiederzubeleben. In dieser Hinsicht waren beide Hauptmodelle jüdischer Identitätsbildung im wesentlichen unvereinbar. Diese Unvereinbarkeit und die Ähnlichkeiten beider Ideologien bestimmten die Bandbreite der Identitätsoptionen zwischen zionistischer Dissimilation und kommunistischer Assimilation, was zu Ambivalenzen im öffentlichen Verhalten und in der Haltung von Juden zum Judentum führte.

Dies erzeugte vor allem auf der Erlebnisebene eine praktische Zweideutigkeit in der Verpflichtung dem Kommunismus gegenüber und eine ungewöhnlich starke Dynamik bei den Identitätswahlen. Die Ambivalenz auf der Erlebnisebene drückte sich in der Regel durch „Gesinnungskommunismus“ oder aber eine „doppelte Kodierung“ der Aktivitäten der Partei und der Ereignisse während der stalinistischen Periode aus. Gesinnungskommunismus bedeutete eine grundsätzlich positive Gefühls-einstellung dem neuen Regime gegenüber, dem als „Befreier“ Kredit eingeräumt wurde. Das schloß ein tiefes Mißtrauen gegenüber den früheren Gegnern des Regimes ein, die als „Pro-Faschisten“ beschuldigt oder zumindest verdächtigt wurden. Dieser „Gesinnungskommunismus“ wurde vor allem von politisch sonst nicht aktiven Gruppen vertreten (Pensionäre, Hausfrauen usw.). Manchmal obsiegte er auch über die objektiven Interessen der durch das Regime Befreiten. Für jüdische Parteikader, und hier mehr für die „kleinen“ als die „großen“, war die doppelte Kodierung der Informationen im öffentlichen Leben die Regel. Hier ging es um die Bestimmung dessen, was für „uns“ gut oder schlecht wäre.

Für niedrige jüdische Kader waren die universellen und ethnisch-kulturell weitgehend neutralisierten Kategorien der stalinistischen Amtssprache nach den herkömmlichen Prinzipien eines jüdischen Manichäismus dekliniert. Neben dem abstrakt-universellen „Uns“, der „Revolution“, dem „Friedenskampfe“ oder dem „sozialistischen Lager“ standen implizit die Aspekte der traditionellen „in-group“. Höhere Kader verschwiegen diese „doppelte Kodierung“ nicht nur häufig, sondern kehrten sie sogar bewußt-volontaristisch in ihr Gegenteil. „Jüdi-

sche“ Gesichtspunkte wurden lieber ignoriert oder ausdrücklich nicht berücksichtigt. Aber je mehr sich diese Zurückweisung der „Doppelkodierung“ behauptete, desto mehr ist anzunehmen, daß das Judentum in Gestalt verborgener oder verdrängter Identitäten in der Haltung jüdischer Kader eine Rolle spielte.

Die Beweglichkeit in der Identitätsdeutung zeigt sich darin, daß das jüdische Selbstverständnis zwischen kommunistischem Universalismus und zionistischem Partikularismus wanderte. Anscheinend fiel es vielen Linkszionisten nach 1948 nicht schwer, in die kommunistische Partei einzutreten, oder zuvor schon doppelte Funktionen in der Partei und der zionistischen Bewegung auszuüben, obwohl dies von kommunistischer Seite offiziell nicht erlaubt war. Später zeigte sich in verschiedenen Wellen – nach 1953, nach 1956 und seit den 1970er Jahren eine umgekehrte Tendenz. Jüdische Kader lösten sich von ihren Verpflichtungen in der Partei und kehrten zum zionistischen Selbstverständnis zurück. Besonders nach der Oktoberrevolution wählten auffällig viele Kader die Emigration nach Israel.

Diese Ambivalenz verstärkte sich nach 1948 auch dadurch, daß mit beiden Wahlparadigmen große Verlustrisiken verbunden waren. Die zionistische Wahl sollte zur *Alyah* (dem Zug nach Erez Israel) führen, was den Verlust von gewohnten Lebenswelten, persönlichen und gesellschaftlichen Beziehungsnetzen und wirtschaftlichem Besitz bedeutete. Die zionistische Option blieb eine individuelle Schicksalswahl. Die kommunistische Last erschien demgegenüber als unerwünscht aufgebürdet, als „revolutionäre“ Gewalt, die die Nachkommen der früheren jüdischen und nicht-jüdischen Mittelschichten und des Bürgertums durch Enteignung ihrer wirtschaftlichen Existenzgrundlagen beraubte und zu meist absteigender sozialer Mobilität zwang. Die ehemaligen „Befreier“ wurden bald zu politischen Unterdrückern, obwohl ihnen die Wohltat der tatsächlichen Befreiung nicht abgestritten werden konnte. Doch die aus ihren Budapester Wohnungen vertriebenen und in der Puszta angesiedelten jüdischen Bürger – eine häufige Erscheinung in den Jahren 1950–51 –, ohne ihre Besitztümer zu körperlicher Arbeit gezwun-

gen (etwa in der Industrie, als Nachtwächter oder im besten Falle als Verkäufer im ehemals eigenen Geschäft), dürften den Beginn der „Gesellschaft ohne Ausbeutung“ mit manchen nostalgischen Gefühlen empfunden haben.

Andererseits bot das neue Regime einem kleinen Teil der überlebenden Juden bisher nie dagewesene Aufstiegschancen. Nach 1945 wurden die Schranken für eine Laufbahn im Staatsdienst abgebaut und manche Leitungsposition jüdischen Kadern wurden direkt angeboten. Sie wurden dafür als geeignet betrachtet, weil sie zum einen die nötige Ausbildung (Sprachkenntnis, Redegewandtheit, in der Privatwirtschaft erworbene Organisationsfähigkeit usw.) vorweisen konnten und zum zweiten mit ihrer durch den ehemaligen Opferstatus sozusagen bewiesene, „antifaschistische“ Einstellung als politisch vollkommen zuverlässig galten. Die Anziehungskraft der kommunistischen Identitätsoption wurde durch das Angebot beruflicher Aufstiegschancen unterstützt. Nach der Unterdrückung des Zionismus seit 1948 wurde der Kommunismus zum am häufigsten gewählten jüdischen Identitätsmodell. Diese Wahl war im Lauf der Zeit weiteren Wandlungen unterworfen.

Erstens gab ein Teil jüdischer Kader nach Stalins Tod seine stalinistischen Verpflichtungen auf, und reihte sich hinter das Banner des durch Imre Nagy vertretenen Reformkommunismus ein. Diese „Revolte der Kader“ riß tatsächlich nicht nur Juden, aber mehrheitlich Kader jüdischer Abstammung mit sich, was eine bedeutende Überrepräsentanz von Juden bei den Ereignissen des ungarischen Oktobers 1956 zur Folge hatte. Zweitens, auch zusammenhängend mit dem Erbe von 1956, entstand eine neue Welle der Dissidenz in den 1970–80er Jahren aus Kreisen ehemaliger kommunistischer Kader jüdischer Abstammung, die meist der jüngeren Nachkriegsgeneration angehörten.

Für die kommunistische Periode lassen sich vor allem drei Auswirkungen der jüdisch-kommunistischen Identitätswahl feststellen.

Der „Eintritt in den Kommunismus“ verdrängte alle Äußerungen der Zugehörigkeit zum Judentum in der Öffentlichkeit. Es war ein von außen wie von innen verhängtes Tabu. Zwi-

schen 1949 und 1955 gab es keine Veröffentlichungen über die Shoah, weil das Thema vollkommen ignoriert wurde, bis auf seltene offizielle Erinnerungen an die „Opfer des Faschismus“. Später wurde das Tabu etwas gelockert, aber bis zum Ende des Regimes nicht wirklich aufgehoben. Nur die offizielle Variante der Geschichte des Völkermordes wurde zugelassen, die die Besonderheit der Shoah zugunsten des Kampfes gegen die Linke oder anderer progressiver Kräfte verleugnete. In den Schulbüchern stand zu den Ereignissen von 1944 typischerweise, daß „Antifaschisten durch die Faschisten verfolgt und ermordet wurden“. Auch das innere Tabu war außerordentlich stark ausgeprägt. In Familien jüdischer Kader wurde vom Judentum in der Regel nicht gesprochen. Die Kinder wurden in kommunistischem Sinn so erzogen, daß sie kaum etwas von ihrer jüdischen Abstammung erfuhren. Ethnisch-kulturelle Wurzeln oder Traditionen waren kein Thema. Die Bezeichnung Jude oder Judentum wurde aus dem Wortschatz dieser Familien eliminiert. In der Folge mußten jüdische Kader ihre Abstammung kompensieren, indem sie in das Judentum betreffenden Angelegenheiten weitgehend Neutralität, wenn nicht ausgesprochene Distanz oder sogar Feindseligkeit zeigten. Jüdische Offiziere der Geheimpolizei behandelten die Zionisten ebenso schlecht wie andere Verdächtige. Sicherlich führte das Regime seinen „Kampf gegen den Klerikalismus“ hauptsächlich gegen den Katholizismus, der auch starken Widerstand leistete, doch unter den kleinen Konfessionen blieb auch das Judentum nicht verschont. Das schmerzlichste Erlebnis für jüdische Kader war die vom stalinistischen und nachstalinistischen Regime durchgeführte „antikosmopolitische“ Kampagne, im Rahmen derer sie oft durch „Volkskader“ abgelöst wurden. Obwohl das kommunistische Regime Ungarns sich vergleichsweise wenig des volkstümlichen Antisemitismus bediente – im Gegensatz zur Sowjetunion, der Tschechoslowakei, Rumäniens oder Polens –, kam es doch vor, daß Juden als geheimpolizeiliche Verfolger jüdischen Verfolgten (geheimen Zionisten, „Verrätern“ der Partei, des Landes verwiesenen „Ausbeutern“ oder „Klassenfeinden“) gegenüberstanden.

Die kommunistische Option führte auch zum Bruch mit überlieferten jüdischen moralischen Verpflichtungen. Jüdische Identität bedeutete bis dahin Ablehnung physischer Gewalt, Kultivierung symbolischer Formen der Aggressivität (Witze), die vertragliche Euphemisierung von Konfliktsituationen und gewaltlose Darstellung von Männlichkeit. Diese Grundhaltung wurzelte zunächst in der traditionellen jüdischen Lebenswelt, wurde aber auch von den assimilierten Mittelschichten übernommen, umgedeutet und weiterentwickelt zu einer Moral jüdischer „Bürgerlichkeit“. Der Kommunismus verlangte dagegen eine andere Haltung entsprechend den Erfordernissen des „Klassenkampfes“. Eine Haltung der parteilichen Militanz, der Legitimität der offenen Gewaltausübung gegenüber „Klassenfeinden“, der propagandistischen Glorifizierung von kollektiver Brutalität und des geheimpolizeilichen Terrors. Die notwendige Umstellung des ethischen Wertesystems bei denjenigen, die sich mit der stalinistischen Ideologie und Herrschaft identifizierten, führte zur Spaltung etlicher jüdischer Familien und kann deshalb zu den gruppenspezifischen kollektiven Kosten der Stalinisierung gerechnet werden.

Der verbreitete Bruch mit dem moralischen Erbe läßt sich durch die geistige und emotionale Überinvestition von Juden in den Kommunismus erklären. Die Verheißungen des neuen Regimes bedeuteten für Juden, viel mehr als für andere von den Mobilitätschancen profitierenden Gruppen, eine totale Umwandlung ihrer kollektiven Lebensperspektiven und die Abschaffung jeglicher historisch langfristig erlittenen Diskriminierung und der Parialage. Die Befreiung von der Naziherrschaft und den Regimewechsel dürften die Überlebenden mit ähnlichen, aber von nun an säkularisierten Erwartungen empfangen haben, wie ihre Vorfahren die religiös-messianistische Hoffnung. Trotz des kommunistischen Propagandadiskurses hatte keine andere Gruppe der Gesellschaft (und nicht die Mehrheit des Proletariats oder der Bauernschaft, die letztlich die Nutznießer des Alten Regimes und der Kriegskonjunktur waren) eine derartig blutige Unterdrückung erlebt oder besaß solche messianischen Traditionen. Die im Alten Regime „unten“ gehaltenen

Schichten, die für „sozialen Messianismus“ empfänglich waren, wandten sich den (die seit Anfang der Wirtschaftskrise wuchernden) faschistischen oder parafaschistischen Bewegungen zu, kaum jedoch dem Kommunismus. So läßt sich erklären, daß die Juden, die sich unter dem neuen Regime im Kommunismus engagierenden, ihrer Verpflichtung der Partei gegenüber am ernsthaftesten nachkamen.

Dies hatte zwei Konsequenzen.

Erstens kam die ideologisch-politische Bindung einer religiösen Inbrunst gleich, die jüdische Kader veranlaßte, ihre öffentlichen Rollen übertrieben zu spielen und Weisungen mit blinder Ergebenheit zu erfüllen. Jeder konnte damals die Leopoldstädter Passionaria auf der Straße oder bei Parteiversammlungen erkennen. Ähnlich wie um die Jahrhundertwende der magyarisches Gastchauvinismus, diente nun der Kommunismus als jüdische Ersatzidentität. Je größer das Engagement, desto größer auch die Enttäuschung der fehlgeschlagenen Hoffnung, als die Wirklichkeit des stalinistischen Terrors immer deutlicher wurde und die „Revolution“ ihre eigenen Kinder zu fressen begann. Daher auch die schon erwähnte starke Überrepräsentation von sich betrogen fühlenden jüdischen Kadern in der antistalinistischen Parteiopposition um Imre Nagy und außerhalb der Partei. Diese jüdische Überrepräsentation setzte sich fort unter den führenden Aktivisten von 1956, in den Kerkern des Kadar-Regimes oder in der nachrevolutionären Emigration.

Zweitens läßt sich parallel dazu ein weit über Kaderkreise hinausgehender Gesinnungs- oder Gefühlskommunismus feststellen. Auch Juden, die einem kommunistischen Engagement ablehnend gegenüberstanden oder sogar wirtschaftlich Opfer oder existenziell Bedrohte des Regimes waren, hatten eine völlig andere und stillschweigend positivere Einstellung zum Kommunismus als die meisten ihrer Mitbürger. Diese Haltung überlebte bis nach dem Ende des Kommunismus. Sie war in der Tat durch die Erkenntnis gestützt, daß selbst dann, wenn der Kommunismus negative Folgen für sie hatte, ihre Situation immer noch unvergleichlich besser war, als unter dem mit dem Weißen Terror beginnende und mit der Shoah endenden Alten Regime.

Vor und nach der Wende

Der Kommunismus war nicht die häufigste Identitätswahl der ungarischen Juden. Seit der letzten Tauwetterperiode des Kadarregimes Anfang der 1980er Jahre haben viele kommunistische Kader ihr früheres Engagement allmählich aufgegeben, was mit einer Reihe neuerer historischer Umstände und Erfahrungen zusammenhängt. Zuerst führte die große Enttäuschung über die enthüllten Mißstände des Stalinismus schon im ersten Tauwetter (1953–56) bei einem wesentlichen Teil der jüdischen Kader zum Bruch mit dem Kommunismus. Es ist leicht nachweisbar, daß in der Vorbereitung und intellektuellen Leitung der Oktoberrevolution diese Kader eine starke Rolle spielten. Dies hatte zwei Hauptgründe. Die Intensität ihrer neuen Verpflichtung für nationale Interessen und für die Demokratie entsprach ihrem Gefühl, betrogen worden zu sein. Für viele konnte nur das ihre frühere blinde Gefolgschaft und Unterwerfung unter den Stalinismus wettmachen. Aber vermutlich waren auch sie nur dank ihrer Stellung in der Parteihierarchie in der Lage, die (unter den Bedingungen des weiterhin starken Polizeistaates mögliche) innere Kritik am Regime praktisch zu konzipieren und wirkungsvoll auszuüben. Die meisten Opfer der Säuberung in der Parteipresse 1954 waren Juden, wobei viele Redakteure des zentralen Parteiorgans *Szabad Nép / Freies Volk* entlassen wurden. So der junge Mann (heute ein bekannter Historiker), der es im Sommer 1956 erstmalig wagte, in einer vorstädtischen Parteiversammlung in Anwesenheit des höchsten Parteichefs dessen Abtretung zu fordern, was der höchstmöglichen Majestätsbeleidigung gleichkam. Genauso erging es den Verfassern der bekanntesten Artikel des *Irodalmi Ujság* (Literaturzeitung), der in den Monaten vor dem Oktober zum Hauptorgan der intellektuellen Opposition zum Stalinismus geworden war.

Zweihunderttausend Menschen flohen nach dem 4. November 1956, und die im Land verbliebenen bekamen die Konsequenzen ihres Verhaltens zu spüren. Viele machten sich das alte aus dem 19. Jahrhundert stammende Erbe der liberalen Assimilation wieder zu eigen und

entwickelten es weiter. Jüdische Intellektuelle setzten sich wiedereinander aktiv für die großen „nationalen“ Projekte ein. Damit wurde symbolisch auf das altbekannte „symbiotische“ jüdisch-ungarische Identitätsmuster zurückgegriffen. Diesen Geist gab die Generation von 1956 an ihre nach 1945 geborenen Nachkommen weiter, die in den 1970er Jahre eine neue Art politischer Dissidenz ins Leben riefen, nachdem die letzten durch den Prager Frühling geweckten Hoffnungen, einen „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ zu schaffen, zerstört worden waren. Der Kern dieser lose organisierten, aber über eine eigene Samisdat-Presse verfügende Bewegung wurde maßgeblich durch einflußreiche Philosophen jüdischer Abstammung gebildet. Ihre Aktivität führte 1989 zur Gründung der wichtigen liberalen Partei SzDSz, Bund der Freien Demokraten, die zwischen 1994 und 1998 Regierungspartei war. Ideologisch verkörpert und vertritt sie die meisten überlieferten und an die modernen Bedingungen des nachkommunistischen Ungarns angepaßten Werte des Liberalismus: Laizität, ideologische Toleranz, rechtsstaatliche Prinzipien, Demokratie, ein unkompliziertes Verhältnis zu den „jüdischen Wurzeln“ bei einer vollkommen weltlichen Grundhaltung, sowie eine vorbehaltlose Hingabe an „nationale Interessen“ innerhalb und außerhalb der Staatsgrenzen.

Eine andere Entwicklungslinie behauptete sich später, etwa seit Anfang der 1980er Jahre, als die kommunistische Tabuisierung des Judentums gelockert wurde. In Literatur, Malerei und – etwas behutsamer – in der Geschichtsschreibung fand die Thematik des ungarischen Judentums mehr ihren Platz. Zunächst die Shoah, dann auch Kunst- und Sozialgeschichte. Die erste in dieser Hinsicht bahnbrechende Veröffentlichung erschien 1976. Doch in der damals wichtigsten gesellschaftsgeschichtlichen Studie aus dem Jahr 1978 über das von dominante Großbürgertum wagte der Verfasser noch keine direkte Aussage über die konfessionelle Zugehörigkeiten in der behandelten Gesellschaftsschicht. Anfang der 1980er Jahre wurde ein selbstorganisierter jüdischer Diskussionskreis als „illegaler Oppositionsversuch“ polizeilich aufgelöst und verboten. Der Durch-

bruch kam später, namentlich mit der ersten gemeinsamen Tagung ungarischer und israelischer Historiker in Budapest anlässlich des vierzigsten Gedenktages des Holocaust in Ungarn 1984. Bei dieser Gelegenheit wurde die Wiederauflage der klassischen Studie des verstorbenen Politologen István Bibó (1910–1979, ehemals Staatsminister der revolutionären Regierung 1956) über „Die Judenfrage in Ungarn nach 1945“ genehmigt. Die meisten derartigen Initiativen gingen von nichtjüdischen Intellektuellen aus, weil jüdische Kader oft zu den letzten Hütern des altkommunistischen Tabus von partikularistisch-jüdischen Angelegenheiten gehörten. Damit begann der Prozeß, durch den das Judentum entsprechend seiner tatsächlichen historischen Wirklichkeit (in der sich im Umbruch befindlichen ungarischen Öffentlichkeit) zu einer legitimen und sichtbaren Thematik wurde.

Der letztendliche Durchbruch fand aber erst nach 1989 statt und versetzte die noch in Ungarn lebenden Juden (nach vorsichtigen Schätzungen etwa 80 000–100 000) in eine neue, seit 1945–47 nie dagewesene *prometheische Lage*. Jüdische Identitätsbildung wurde von den alten Tabus, Beschränkungen und Verboten vollständig befreit und zu einer im Prinzip frei wählbaren Option. Diese Freiheit blieb natürlich beeinflusst durch ererbte soziologische oder sozialpsychologische Bedingtheiten und Reflexe sowie durch die neuen soziopolitischen Umstände. Das Ende des kommunistischen Tabus hatte allerdings stark emanzipatorische Auswirkungen wie auch negative Konsequenzen für die Wahlfreiheit und die Art des Identitätserlebens. Judentum wird im öffentlichen Leben offiziell nicht mehr stigmatisiert, auch nicht verheimlicht oder in seiner historischen Bedeutung geschmälert. Bis zu ihrem Ende hat die kommunistische Propaganda (zumindest implizit unter dem Zeichen des Säkularismus) jegliche religiös begründete Kultur und ihre Träger als „überholt“, „archaisch“, „rückwärtsgerichtet“ und „unmodern“ bezeichnet. Seit 1989 hingegen rivalisieren die Regierungen und die in Machtpositionen aufgestiegenen politischen Eliten miteinander darum, dem Judentum öffentlich eine große historische Rolle zuzuerkennen und die Judenverfolgungen als eine

Schande nationaler Geschichte zu beschreiben. Diese Haltung charakterisiert vor allem die liberalen und die links orientierten Parteien, fast im selben Maß aber auch die konservativen Gruppen außer den bis 1998 politisch unbedeutenden außerparlamentarischen extrem rechts eingestellten Splittergruppen. Die Kirchen teilten diese Einstellung. Sie hatten auch zur Zeit der Judengesetze 1938–44 und der Shoah ihre im wesentlichen zweideutige Haltung beibehalten (aber geringer als die westeuropäischen Kirchen) revidiert.

Zum ersten Mal gibt es in Ungarn einen breiten offiziellen Konsens über das Judentum. Zweifellos hilft dies den Betroffenen, ihr Judentum als positives Identitätserlebnis zu deuten. Doch dieser Konsens ist nur ein öffentlicher, der innerhalb der Rechtsparteien antisemitische Töne zuläßt. Die Spaltung des bis 1994 regierenden MDF (Magyar Demokrata Forum/Ungarisches Demokratisches Forum) beruht auf Dissonanzen in dieser Frage. Zudem hat die (im demokratischen Umbau institutionalisierte) Presse- und Meinungsfreiheit auch den antisemitischen Antrieben freiere Ausdrucksmöglichkeiten eröffnet, welche bis dahin unterdrückt oder in den gesellschaftlichen Untergrund gedrängt worden waren. Seit 1989 ist es nicht schwer, offene oder meistens doch nur kodierte antijüdische Slogans in der Presse der rechtsextremistischen Parteien, auf dem Mauern der Großstädte, im politischen Diskurs oder auf Wahlplakaten der konservativen Parteien zu entdecken. Letztere erhofften durch die Denunziation ihrer liberalen und linken Gegner als „jüdische“, „fremde“ oder „ausländische Interessen“ vertretende Gruppen politische Gewinne bei den ersten freien Wahlen 1990 und 1994. Dies scheiterte 1994, als nach vierjähriger konservativer Regierung die Linksparteien die absolute Mehrheit der Stimmen gewannen.

Politischer Antisemitismus ist zwar nur eine Randerscheinung, aber inzwischen wieder präsent im politischen Leben Ungarns. Typisch für den gesamten Machtbereich ist allerdings der öffentlich demonstrierte philosemitische Konsens. Dieser ambivalenten Entwicklung zum Trotz zeigen sich die neuen Hauptlinien jüdischer Identitätswahlen als eine *Normalisie-*

ung westlicher Art. Dieser Prozeß beruht einerseits auf den objektiven Gegebenheiten der neu geschaffenen kollektiven Lage des Judentums, das freie Beziehungen zum Weltjudentum pflegen und sich öffentlich organisieren kann, und hängt andererseits von der persönlichen Lage der Einzelnen ab.

Der Normalisierungsprozeß der objektiven Bedingungen begann noch in den letzten Jahren des kommunistischen Regimes. Die Aufhebung von Beschränkungen für die Ein- und Ausreise war in Ungarn, wie in den anderen „westlichen“ Oststaaten (Tschechoslowakei, Polen oder Slowenien), von einer Befreiung des intellektuellen Austausches gefolgt. Damit wurde das ungarische Judentum dem Einfluß der in Israel und im Westen ansässigen Verwandten, sich verbreitender ideologischer Strömungen und der dort legitimierten Identitätsmuster, unmittelbar ausgesetzt. Es ist zu vermuten, daß dieser Einfluß meistens zur Bekräftigung der dissimilatorischen bzw. antiassimilatorischen, d.h. die jüdische Sonderstellung behauptende Identitätswahl führte. Unter diesen Umständen ist es nicht erstaunlich, daß die symbolisch-kulturelle kollektive jüdische Selbstbehauptung in Ungarn von nun an erstmals seit 50 Jahren wieder eine Rolle spielen kann. In den ersten Jahren nach der Wende ist in Budapest die Stiftung, Neugründung oder Wiederbelebung einer Anzahl von jüdischen Kultureinrichtungen oder Bildungsinitiativen zu beobachten. Der MAZSIKE (Magyar Zsidok Kulturális Egyesülete/Kulturverein der ungarischen Juden), die jüdische Freiuniversität Ha-Shalom, eine alte und zwei (eine streng orthodoxe und eine „liberale“) neue jüdische Mittelschulen, wichtige neue Zeitschriften (wie *Szombat / Schabbat*, und *Mult és jövő / Vergangenheit und Zukunft*) bereichern das „jüdische Leben“ in der Hauptstadt; zusätzlich zu herkömmlichen klassischen jüdischen Institutionen (wie das neologe staatliche Rabbinerseminar, das einzige seiner Art in Mittel- und Osteuropa) oder den wissenschaftlichen Aktivitäten der im gemeinsamen Rahmen der Akademie der Wissenschaften und der Philosophischen Fakultät der Universität Budapest (ELTE) wirkende Judaistische Forschergruppe.

Die individuellen Identitätswahlen hingen

jeweils eng mit der Zugehörigkeit zu einer Altersgruppe oder historischen Generation zusammen: mit den Erlebnissen unter dem Naziterror und der kommunistischen Herrschaft, mit früheren sozialistischen oder linksliberalen Verpflichtungen, mit dem Grad der in der Familie oder in der persönlichen Umgebung überlebenden jüdischen Kulturgutes, mit der Bindung an in Israel oder im Westen lebende Familienmitglieder oder Freunde usw. Die neu eröffneten, im Prinzip freien Wahlmöglichkeiten lassen sich nach wenigen Paradigmen typisieren. Sie liegen immer im Spannungsfeld zwischen universalistischen und partikularistischen Optionen.

Die universalistisch geprägte Wahl bestimmt noch immer die Selbsteutung von Altkommunisten, der meisten Linksliberalen und auch anderer, eher älterer politisch engagierter Juden, vor allem derjenigen, die 1956 oder unter dem Kadarregime an der organisierten Dissidenz teilnahmen. Diese unterschiedlichen und teilweise sehr gegensätzlichen früheren Identitätswahlen ermöglichten es, ein erhebliches Maß symbolischen Kapitals anzuhäufen und zu bewahren. Ehemalige Kommunisten verhalten sich deshalb noch immer distanziert zum ethnisch-kulturellen Partikularismus und stimmen weiterhin für die Nachfolger der in „sozialistisch“ umbenannten früher allein herrschenden Staatspartei. Altrevolutionäre von 1956 bleiben häufig dem „Volksfrontkampf“ verpflichtet, der sie veranlaßt, Unterschiede der Herkunft zu minimieren oder gar freiwillig zu ignorieren. Liberale westlicher Orientierung sympathisieren manchmal mit humanistisch und ökumenisch ausgerichteten Sekten (wie dem Összkeresztény Hitegyelet/Allchristlicher Glaubensverein) und deren ideologischen Angeboten zur Identitätsbildung.

Viel markanter erschienen jedoch nach der Wende die Paradigmen der dissimilatorischen Formen jüdischer Identitätswahlen. Historisch klassisch und nicht unerwartet ist die Wiederbelebung des ungarischen Zionismus, dessen Einfluß bekanntlich erst in den Übergangsjahren nach 1945 seinen geschichtlichen Höhepunkt erreichte. Er wird jetzt durch das Prestige Israels, den erleichterten Austausch mit dem jüdischen Staat und die von den inter-

nationalen zionistischen Organisationen angebotene finanzielle Förderung entscheidend begünstigt. Das alles löste jedoch nur eine kaum nennenswerte Auswanderungsbewegung nach Israel aus. Es scheint, daß die in Ungarn verbliebenen Juden im wesentlichen, wenn auch historisch unterschiedlich begründet, bei ihrer Grundhaltung bleiben, die sie während der Zeit der Assimilation erworben haben. Die Wirkung des Zionismus kommt vielmehr sozusagen sanfter bei der Umgestaltung jüdischer Selbstdeutung zum Tragen. Sicherlich gehört hierzu ein als Grenzeinstellung zu bezeichnendes Identitätsverständnis, das die Forderung nach Anerkennung als ethnische Minderheit einschließt. Es handelt sich um ein politisch zugespitztes Verhalten einer kleinen Splittergruppe, die die neuerlich entstandenen rechtlichen Vorteile eines Minoritätenstatus auszunutzen versucht. Von der Mehrheit wird dies verspottet und höhnisch abgelehnt.

Das wachsende Interesse an Religionspraxen und religiösen Kenntnissen ist eine weitere Ausdrucksform dissimilatorischer Einstellungen. Nach langem historischen Umweg über den Säkularismus kommt nun das konfessionelle Element als möglicher Ankerpunkt einer bewußt als postassimilatorisch verstandenen jüdischen Identität zum Vorschein. Vermutlich spricht diese Art der Religiosität mehr für einen absichtlichen Bruch mit dem früher von außen auferlegten Säkularismus und für die Suche einer symbolischen Verbindung zu den Gläubigen, oft durch die Shoah verlorenen Vorfahren, als für eine wiedergefundene oder neu hergestellte Frömmigkeit. Ob Objektivierung der Dissimilation oder Ausdruck inneren geistlichen Bedürfnisses – verstärkte öffentliche Religionsausübung gehört zu den neuesten Erscheinungen jüdischer Selbstdeutung in Ungarn.

Noch viel weit verbreiteter sind Phänomene gefühlsmäßiger oder auf der Gesinnungsebene auftauchende Formen jüdischer Absonderung. Während das „Wir-Bewußtsein“ der Juden unter dem Kommunismus ständig verdrängt und strategisch verheimlicht wurde, wird es nun in der Regel eher vorgegeben und sogar aktiv beansprucht. Trotz – oder vielleicht auch wegen – des kommunistischen Tabus hat das historisch sehr unterschiedlich thematisierte Ge-

meinschaftsgefühl überlebt. Heute wird dieses „Wir-Bewußtsein“ vermehrt auch öffentlich ausgedrückt, wobei paradoxerweise das Judentum verglichen mit anderen religiös, kulturell oder ethnisch bestimmten historischen Identitätsformen als die deutlichste erscheint. Nach langfristiger Demütigung oder Unterschätzung scheint die jüdische Identität heute vor allem bei jüngeren Altersgruppen eher überbewertet zu werden. Nachdem in jüdisch-christlichen Familien die christliche Seite der Abstammung lange Zeit betont wurde (die meisten Kinder wurden getauft oder im Kommunismus als Atheisten erzogen), werden heute in solchen Familien, deren Zahl nach 1945 gestiegen ist, jüdische Traditionen und Bindungen stärker kultiviert als jemals zuvor, während der nichtjüdische Anteil seine frühere Bedeutung einzubüßen droht, da er manchmal verhehlt oder minimiert wird.

Schlußwort: Gegen ein neues Judentum?

Die erste Schlußfolgerung bezieht sich auf das hohe Maß objektiver gesellschaftlicher Integration des Judentums in Ungarn. Gewiß hat der als jüdisch identifizierbare Bevölkerungsanteil immer noch eine spezifische Berufsstruktur. Juden sind tatsächlich überrepräsentiert in der intellektuellen Elite, in der Presse, in Radio und Fernsehen. Obwohl die Juden als Gesamtheit im Kommunismus einen Prozeß der sozialen Mobilität durchliefen und deshalb erstmals in der Geschichte mehrheitlich zur gesellschaftlichen Elite gehören, besetzen sie nirgendwo Monopolstellungen in den verschiedenen Tätigkeitsbereichen der Elite, die sich infolge der kommunistischen und postkommunistischen Umstrukturierung der sozialen Schichtung bedeutend erweitert haben. Diese gesellschaftliche Integration kann durch soziologische Indizien nachgewiesen werden. Sie ist sichtbar in Freundeskreisen, Berufsgruppen, kollegialen und nachbarschaftlichen Beziehungen, in Schulen usw., obwohl die meisten Betroffenen auch über unfreundliche oder sogar ausgesprochen antisemitische Erlebnisse berichten können. Gemischte Ehen sind heutzutage normal, auch wenn jüdische

Eltern die Wahl ihrer Kinder immer noch oft als problematisch betrachten.

Die früher deutliche Absonderung jüdischer Wohnviertel in der Hauptstadt ist nur noch in Spuren sichtbar. Noch immer gibt es eine Konzentration der jüdischen Elite in den zentralen Bezirken von Pest und von anderen jüdischen Gruppen im traditionellen Ghettobezirk rund um die meisten Synagogen. Doch ein Teil der jüdischen Elite wohnt seit langem in den grünen Vierteln Budas, und in den sogenannten „jüdischen“ Bezirken leben vorwiegend Nichtjuden. Äußerlich erkennbare (an Kleidung, Kochen, Antialkoholismus, eigenen Werten oder bestimmtem Auftreten) und sich absondernde Juden gibt es praktisch nicht mehr. Wenn man ihnen in Budapest begegnet, handelt es sich meist um ausländische Besucher oder zurückgekehrte Emigranten.

Damit wird aber die äußere Definition des Judentums nicht weniger distinktiv oder diskriminierend. Obwohl nach einer Umfrage aus dem Jahr 1991 75% der Ungarn das Judentum als „organischen Teil der Nation“ betrachten (gegenüber 51% der Tschechoslowaken und 5% der Polen), werden Juden in der Regel doch als „unterschiedlich“ oder sogar „abweichend“ angesehen. Negativ drücken sich hier antisemitisches Benehmen und Äußerungen aus, positiv, und dies gar nicht so selten, eine betont philosemitische Haltung. In der Öffentlichkeit stellt letzteres die Regel dar, als Objektivierung einer Art moralischen Konsenses, den es historisch eigentlich nie gegeben hat.

Was die äußere Definition kennzeichnet, gilt noch mehr für die Selbstdeutung der Betroffenen, die unter den „befreiten“ Bedingungen der Identitätswahl mehr zur Dissimilation neigen als je. Hier spielen nicht nur das Überleben traditioneller Elemente bei der distinkten gesellschaftlichen Ortsbestimmung eine Rolle, sondern auch neue Anstöße zur dissimilierenden Selbstdeutung nach der Wende. Dazu gehört zunächst die Offenlegung von früher verborgenen, da vom kommunistischen Regime unterdrückten, antisemitischen Erscheinungen. Seit der Shoah können Juden auf Phänomene eines öffentlichen Antisemitismus nur überreagieren. Dies verstärkt das Gefühl der *Gefahrgemeinschaft*, die schon seit der ersten erfolgrei-

chen Phase des kulturellen, sprachlichen und sozialen Assimilations- und Integrationsprozesses das wichtigste Baumaterial jüdischen Bewußtseins darstellt. Diese reflektierte Identität trägt dazu bei, die Werte des ungarischen Kulturpantheons selektiv zu übernehmen und das nationale Geschichtsbild unter besonderem Verweis auf Antisemitismus und jüdische Interessen auf eigenartige Weise zu rekonstruieren. In diesem Zusammenhang ist relevant, daß die politische und kulturelle Geschichte Ungarns während des Zeitalters der Modernisierung (vor allem vor 1918) aus jüdischer Sicht weniger problematisch ist als die der meisten Nachbarländer, wo Antisemitismus in unterschiedlicher Gestalt eng mit dem Aufbau des Nationalstaates und der Bildung einer Ideologie des Nationalismus verbunden war. Aber die Neigung zur Dissimilation fußt auch auf der Logik der befreiten Beziehungen zum Weltjudentum. Dissimilatorische Anregungen erhielten die völlig magyarisierten Juden von Familienangehörigen in Israel, aus dem Ausland zurückkehrenden orthodoxen Besuchern, den sich etablierenden praktizierenden Proselyten Lubavici Hassidim, zionistischen Organisationen usw. Fallende Zwänge bei der Selbstbestimmung und die Aufhebung des bislang als obligatorisch oder „natürlich“ betrachteten assimilatorkonsens *beendete* die historisch gewachsene und in Ungarn besonders starke *Delegitimation der Dissimilation*. Diese Entwicklungen hatten vier miteinander verbundene Folgen.

Erstens hat die Befreiung aus der seit Anfang der Assimilationsperiode vorherrschenden Zwangslage direkt die Entfremdungsdimension in der jüdischen Identitätsbildung abgeschwächt. Heute sind die Bedingungen für den Ausdruck stolzen jüdischen Selbstbewußtseins vermutlich besser denn je, was sich in paradoxen Demonstrationen jüdischen Stolzes äußern kann, die früher ausgeschlossen zu sein schienen. So sagte 1933 der damalige Hauptrabbiner Ungarns in einem Presseinterview mit ungeschickten Worten, daß das ungarische Kulturschaffen ohne jüdischen Beitrag eigentlich keinen Wert besäße. Verständlicherweise wurde diese Erklärung in jüdischen wie nichtjüdischen Kreisen als skandalös empfunden.

den und der recht junge, unerfahrene und seiner Aufgabe offenbar nicht gewachsene Rabbiner mußte seinen Posten aufgeben und emigrieren. Für die damalige Zeit war dieses untypische Ereignis ein bedeutungsvoller Grenzfall jüdischer Selbstbehauptung.

Zweitens hat sich in den letzten Jahren die Ökonomie jüdischer Selbstdeutung strukturell wesentlich gewandelt. Die im assimilierten Judentum wichtigsten Referenzen jüdischer Identität waren die Shoah und die damit verbundene Idee der „Schicksalsgemeinschaft“: Abstammung (bis hin zur Idee einer anthropologischen Besonderheit), Reste eines überlieferten Wertesystems und traditioneller Kultur sowie historische Erinnerungen. Nun rücken Israel und das Weltjudentum als wichtige Elemente ins Bild des kollektiven Daseins, wobei das Verhältnis zum jüdischen Staat allerdings auch positiv wie negativ beurteilt werden kann. Als zweites relativ neues Element wird das durch die Säkularisierung verschwundene oder gering bewertete religiöse Motiv in modernisierten Milieus zunehmend zum demonstrativen Zeichen partikularistischer Selbstbehauptung.

Drittens reorganisiert sich seit 1989 die seit dem assimilatorischen Gesellschaftsvertrag übliche Verbundenheit jüdischer Eliten mit – grob gesagt – den großen geistigen Grundlagen der liberalen oder linksorientierten Modernisierung. Dissimilation kann hier kaum eine Rolle spielen, da die meisten Partner keine Juden mehr sind. Die liberalen Parteien, die Bewegungen für den Schutz von Minderheiten (etwa der Zigeuner), die Freimaurerei und ehemals wichtige Einrichtungen und Diskussionskreise des Altliberalismus rekrutieren heute ihre meisten Aktivisten aus nichtjüdischen Gruppen. Das schließt aber nicht aus, daß die jüdischen Mitglieder ihre neuerliche Beteiligung als die Fortsetzung einer von ihren Vätern oder Großvätern ererbten Tradition deuten, als die Weiterführung einer in Ungarn dem modernen Judentum eigenen moralischen und geistigen Verpflichtung. Schließlich befreite die prometheische Lage die Betroffenen davon, ihre Selbstdefinition nach „entweder- oder“-Kriterien formen zu müssen. Schon vor 1919 waren jüdische und magyarische Bewußtseins-elemente durchaus miteinander vereinbar, wobei allerdings

die magyarische Seite der Identität maximiert werden mußte. Bis zum Ende des Kommunismus wurde dann jedoch diese Vereinbarkeit doppelter Bindung in Zweifel gezogen: Kinder jüdisch-kommunistischer Kader sollten zu Atheisten und Kommunisten erzogen werden. Heute steht in Ungarn (wie im Westen auch) eine stark betonte jüdische Identität einem liberalen, sozialistischen und anderen weltlichen ideologischen Engagement oder sogar einem religiös ernst genommenen Christentum nicht mehr im Wege. Judentum hört auf, ein implizit und von den Betroffenen auch direkt stigmatisiert erlebtes Identitätsmerkmal zu sein. Ungarn folgt, wie in anderen Bereichen auch, der westeuropäischen Entwicklung, die die Wahl eines multikulturellen, ethnisch gemischten oder durch andere Kombinationen von symbolischen Bindungen geprägten Identitätsmodells problemlos zuläßt.

Anmerkungen

1. Alle größeren städtischen Gemeinden gehörten der Neologie an, nur in Pozsony/Pressburg und Miskolc hielt die Mehrheit der Orthodoxie die Treue.
2. In der Tat stagnierte in den Jahrzehnten von der Jahrhundertwende bis zur antisemitischen Krise von 1919 der mäßige Prozentsatz der Übertritte zum Christentum wesentlich.
3. Christlichen Frauen, die mit Juden eine Ehe schlossen, beabsichtigten oft ins Judentum überzutreten, um die Konsequenzen formell gemischter Eheschließung zu vermeiden.
4. 1926 gehörten in ganz Budapest nur 26 Personen der freiberuflichen Bildungselite, und zwar 12 Ärzte und 14 Anwälte (weniger als 1 % ihrer Berufsgruppen) den Shabbatverehrer an. Die überwiegende Mehrheit der letzteren stellten hier in der Tat Kleinbürger und Proletarier.
5. Das genaue Ausmaß des Völkermords in Ungarn festzustellen ist sehr schwierig. Die Nachweise der jüdischen Bevölkerung vor 1944 und nach 1945 beziehen sich auf ein Land innerhalb sehr unterschiedlicher Grenzen. Nachkriegsungarn nahm (wie schon nach dem I. Weltkrieg) eine große Zahl jüdischer Flüchtlinge aus Transsylvanien, der Voivodina und der Slowakei auf und die Judenverfolgung und deutsche Besetzung bewirkten eine panikartige Taufbewegung.
6. Zwischen 1919 und 1945 reisten nur 5 600 ungarische Immigranten in Palästina ein, aber gegen 12 700 aus der Tschechoslowakei und 25 000 aus Rumänien.

Literatur

- Fischer, Rolf 1988: *Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn (1867–1939). Die Zerstörung der magyarisch-jüdischen Symbiose*. München, Oldenburg.
- Gil, B. 1950: *30 Years of Immigration to Palestine*. Jerusalem: 28–29.
- Gonda, László 1992: *A zsidóság Magyarországon, 1526–1945*. (Judentum in Ungarn, 1526–1945.) Budapest.

- Karady, Victor 1992: Religious Divisions, Socio-Economic Stratification and Modernisation of Hungarian Jewry after the Emancipation. In: Michael K. Silber (ed.): *Jews in the Hungarian Economy*. Jerusalem: 161–184.
- Karady, Victor 1997: *Zsidóság, asszimiláció, polgárosulás*. (Judentum, Assimilation, Verbürgerlichung.) Budapest.
- Khoren, F. 1927: *Szombatosok almanachja*. Budapest.
- Statistisches Jahrbuch Ungarns* 1911: 348.

Summary

Patterns and Experiences of Jewish Identity in Hungary. A Historical-Anthropological Interpretation

This paper discusses some central issues of historical and cultural development of Jewish identity in Hungary. The author describes different models and patterns of identity formation among Hungarian Jews and shows how historical and political changes influenced these for-

mations processes. In this sense he describes and characterizes the changing identity strategies in the context of different historical periods. The aim of this paper is, to show which role historical experiences play in the contemporary “post-socialist” Jewish identity.