

Peter Haber

Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft

Der ungarische Orientalist
Ignác Goldziher (1850–1921)



Lebenswelten
osteuropäischer Juden
10

Böhlau

Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft

Der ungarische Orientalist
Ignác Goldziher
(1850-1921)

von
Peter Haber



2006
Böhlau Verlag Köln Weimar Wien

Lebenswelten osteuropäischer Juden

Erinnerung an die Lebenswelten osteuropäischer Juden, an ihre Geschichte und Kultur, ist eine Erfahrung des Leidens, aber auch des Selbstbewusstseins und der Kraft. Mit den Arbeiten dieser Reihe – wissenschaftlichen Forschungen, Neuauflagen bedeutender älterer Beiträge und Quelleneditionen – sollen Lebensverhältnisse und Alltag, Werte, Normen und Einstellungen, Denken, Fühlen und Verhalten der Juden ebenso wieder gegenwärtig werden wie das Zusammenleben mit der nichtjüdischen Umwelt und das Einwirken politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Strukturen. In der Auseinandersetzung mit diesen Welten gewinnen wir sie als Teil unserer eigenen Geschichte zurück.

Herausgegeben von
Heiko Haumann

Band 10

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel im Sommersemester 2005 auf Antrag von Professor Dr. Heiko Haumann und Professor Dr. Jacques Picard als Dissertation angenommen.

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

Umschlagabbildung: Ignáz Goldziher mit seinen Söhnen, ca. 1885.
Mit freundlicher Genehmigung des Ungarischen Jüdischen Museum
und Archivs, Budapest.

© 2006 by Böhlau Verlag GmbH & Cie. Köln
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 91390-0, Fax (0221) 91390-11
info@boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten
Satz: Peter Kniesche Mediendesign, Tönisvorst
Druck und Bindung: Strauss GmbH, Mörlenbach
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in Germany

ISBN 10 3-412-32505-8
ISBN 978-3-412-32505-3

Inhalt

Vorwort	9
Dank	13
Bibliographische Anmerkung	15
Prolog: Lust und Last der Biographik	19
Biographien schreiben in der Postmoderne	19
Autobiographie und Tagebuch.....	26
Blick zurück nach Székesfehérvár.....	35
Eine neue Gemeinde entsteht	38
Die Revolution und die Juden	43
Von Kittsee nach Székesfehérvár	48
Der „Kirchenstreit“ in Székesfehérvár	51
Die Welt als Wille und Buchstabe	55
Im „Geist der Toleranz“	62
Jugendjahre in Budapest	68
Wo liegt das „jüdische Budapest“?	69
Die Begegnung mit Ármin Vámbéry	76
Der Reiz des Ostens	87
Ende der Schullaufbahn und Aufbruch zu neuen Ufern	97
Von Budapest in die weite Welt	109
Glückliche Zeiten in Leipzig	112
Identität und Assimilation	116
„Doktor Goldziher“	118
Budapester Intermezzo	124
Die grosse Reise in den Orient	130
Eine Odyssee an Jom Kippur	135
Eine signifikante Kette	139
Eintauchen in das Fremde	142
Zum Freitagsgebet in der Azhar-Moschee	146

Das lange Ende eines kurzen Traumes	152
Die Etappen der Nicht-Wahl	154
Vom Überleben zwischen allen Stühlen	158
Brautschau und Familienglück	165
Der umgekehrte Selbsthass	179
„Professor Goldziher“	188
 Später Ruhm und bitteres Ende	 201
Kowed ist nicht gleich Kowed	202
Ein Dekan in der Galut	211
 Epilog: Weder Assimilation noch Akkulturation?	 222
Assimilation und Akkulturation	224
Golziher und die Figur des <i>Marginal man</i>	230
 Quellen und Literatur	 236
Ungedruckte Quellen	236
Gedruckte Quellen	236
Literatur	237

Für Samuel und Benjamin

„Mit der Postmoderne verhält es sich wie mit den Juden:
postmodern ist, wen man als solchen bezeichnet oder
wessen Mutter schon postmodern war.“
Péter Esterházy im Roman ‚Verbesserte Ausgabe‘

„Hier verpfuscht jeder sein Leben. Das ist eine hiesige Spezialität,
der genius loci. Wer hier sein Leben nicht verpfuscht,
ist schlicht unbegabt.“
Imre Kertész im Roman ‚Liquidation‘

„Kulturwissenschaftlich‘ meint dabei die für manche möglicherweise
anstössige Vermutung, dass Bilder und Fiktionen, Phantasmen
und Träume nachweislich Wirklichkeit formen, so dass sich
Realität und Fiktion unauflösbar verschränken.“
Philipp Sarasin in ‚Anthrax. Bioterror als Phantasma‘

„Alle antisemitischen Ideologien seit dem Ende des
neunzehnten Jahrhunderts stimmen darin überein, dass sie
sich weniger gegen die traditionellen, orthodoxen Juden wenden,
die als Juden erkannt werden können, sondern wesentlich
stärker gegen die akkulturierten und assimilierten Juden.“
Amos Funkenstein in ‚Jüdische Geschichte und ihre Deutungen‘

Vorwort

Es mag wagemutig erscheinen, eine weitere Studie über den ungarischen Orientalisten Ignác Goldziher schreiben zu wollen und hätte ich zu Beginn meiner Recherchen schon gewusst, wie gross das Interesse an Ignác Goldziher auch heute noch ist, hätte ich es wohl kaum gewagt, diese Studie in Angriff zu nehmen.

Was die vorliegende Arbeit von den bisherigen Studien indes unterscheidet, ist die Fragestellung: Ich bin nicht Orientalist und so kann ich auch den fachlichen Beitrag, den die Orientalistik Goldziher zu verdanken hat, nur sehr unzureichend würdigen. Meine Fragestellung fokussiert vielmehr auf den Prozess der Assimilation der ungarischen Juden im 19. Jahrhundert. Und in diesem Zusammenhang habe ich versucht, Goldzihers Tagebücher aus den Jahren 1890 bis 1919 neu zu lesen und zu interpretieren.

Ich bin zum ersten Mal auf diese Quellen gestossen, als ich Material für eine Anthologie über das jüdische Leben in Budapest gesammelt hatte. Ich war fasziniert von der emotionalen Intensität der Texte, von der Komplexität der Brüche im Leben Ignác Goldzihers und schockiert von der Direktheit, mit der er seinen Schmerz zu Papier gebracht hatte. Bereits bei der erstmaligen Lektüre der Tagebücher hatte ich das Gefühl, mit diesen Dokumenten einen imaginären Fragekatalog der ungarisch-jüdischen Geschichte vor mir zu haben.

In der Tat beschreibt Goldziher in seinen Tagebüchern die grossen Konfliktlinien der ungarischen Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diese Texte veranschaulichen eindrücklich die Spannungen zwischen Assimilation und Tradition, zwischen wissenschaftlicher Gelehrsamkeit und religiösem Eifer, zwischen privatem Leben und öffentlichem Amt.

Goldzihers Biographie ist eine Geschichte voller Bruchstellen und Widersprüche, die Geschichte eines weltberühmten jüdischen Gelehrten ebenso wie die Geschichte eines gescheiterten Wissenschafters. So bewegt sich meine Lektüre dieser Tagebücher in einem Dreieck aus ungarischer Geschichte, jüdischer Geschichte und Wissenschaftsgeschichte.

Als Orientalist beschäftigte sich Goldziher mit dem Fremden, dem Exotischen, dem Anderen. Dieses Andere symbolisierte für ihn in erster

Linie das Spiegelbild seiner eigenen Existenz als Jude in einer nicht-jüdischen Gesellschaft, seine Stellung als Paria im feudalen Wissenschaftssystem seiner Zeit und als *Marginal man* in der ungarischen Gesellschaft.

In den gängigen Darstellungen der ungarisch-jüdischen Geschichte stehen die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts auch heute noch als Beispiel für eine gelungene Assimilation der ungarischen Juden an die ungarische Mehrheitsgesellschaft, die nicht zuletzt durch externe Einwirkungen zerstört worden sei. Die Tagebücher von Ignác Goldziher zeigen eindrücklich die Risse dieser Assimilation und hinterfragen dadurch das wirkungsmächtige Narrativ der ungarisch-jüdischen Assimilationsgeschichte als Erfolgsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

In seiner Kindheit und Jugend, die er im westungarischen Städtchen Székesfehérvár verbrachte, erlebte Goldziher die innerjüdischen Differenzen zwischen Reformwilligen und Konservativen. Als angehender Wissenschaftler war er mit den realen Grenzen der jüdischen Emanzipation in Ungarn konfrontiert und sah gleichzeitig die Bereitschaft vieler seiner Glaubensgenossen, sich fast bedingungslos an die ungarische Gesellschaft zu assimilieren. In seinen letzten Lebensjahren schliesslich musste er ansehen, wie nach dem Ersten Weltkrieg und nach dem Zusammenbruch des österreichisch-ungarischen Dualismus auch die scheinbar gelungene Assimilation der ungarischen Juden zerbrach. So widerspiegeln die Stationen in Goldzihers Leben auch die Stationen des im 19. Jahrhundert eingeschlagenen Weges einer ungarisch-jüdischen Assimilation.

Seine Tagebücher bestehen aus drei Teilen: Auf seiner einzigen grossen Orientreise in den Jahren 1873 und 1874 schrieb er zum Teil täglich seine Eindrücke und Gedanken auf. Die Lektüre dieses Textes bildet hier die Grundlage für die Schilderung seiner Orientreise. An seinem vierzigsten Geburtstag im Jahre 1890 beschliesst Goldziher, sein bisheriges Leben für seine Kinder und die Nachwelt aufzuschreiben. Er verfertigt diese Notizen während etwas mehr als einem Jahr und im August 1891, als die Schilderungen seines Lebens die Gegenwart gleichsam eingeholt haben, wechseln die Aufzeichnungen Goldzihers fast unmerklich ihre Funktion: Aus einem autobiographischen Text für die Nachwelt wird ein intimes Tagebuch für die Gegenwart. Da sich mit diesem Wechsel der Charakter des Textes stark ändert, scheint es mir sinnvoll zu sein, von zwei Texten zu sprechen. So bilden insgesamt drei Texte die Grundlage für diese Studie.

Alle drei Texte hat Goldziher in deutscher Sprache geschrieben. Das Tagebuch seiner Orientreise wurde bisher lediglich in einer englischen Übersetzung publiziert, für die vorliegende Arbeit konnte ich ein unveröffentlichtes deutsches Typoskript verwenden.¹ Das Tagebuch mit seinen beiden Teilen wurde 1978 in deutscher Sprache veröffentlicht. Da das Original als verschollen gilt, habe ich mit der gedruckten Fassung gearbeitet.²

Einleitend steht ein Aufriss von Fragen, die sich mir beim Schreiben dieser biographisch gefärbten Studie gestellt haben. Abschliessen werde ich die Tagebuchlektüren mit der Frage, welche Möglichkeiten der Begriff *Assimilation* bei der Untersuchung von jüdischen Lebenswelten heute noch bietet. Ein abschliessender Verweis auf das von Robert Park geprägte Konzept des *Marginal man* soll mögliche Alternativen zum analytischen Konzept ‚Assimilation‘ aufzeigen.

1 Ignac Goldziher: Keleti naplóm [Mein Orienttagebuch] (Typoskript). New York o. J. Trotz des ungarischen Titels ist der Text in deutscher Sprache; im Folgenden zitiert als „OT“. Die englische Übersetzung erschien in: Raphael Patai: Ignaz Goldziher and His Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait. Detroit 1987, S. 83–153.

2 Ignaz Goldziher: Tagebuch. Herausgegeben von Alexander Scheiber. Leiden 1978. Im folgenden zitiert als „TB“.

Dank

Bei der Lektüre der Tagebücher von Ignác Goldziher und dem Text, der daraus entstanden ist, habe ich viel Unterstützung erfahren:

Allen voran von Heiko Haumann, der mich immer wieder ermuntert hat, mein Dissertationsvorhaben nicht aufzugeben und mir nicht nur in fachlicher Hinsicht eine grosse Stütze war. Ursina Fäh hat mich bei der Erstellung dieser Arbeit durch alle Phasen hindurch unterstützt; dass dies nicht selbstverständlich war, weiss ich und bin ihr dafür besonders dankbar.

György Dalos gab mir den Anstoss, mich intensiv mit Ignác Goldziher zu beschäftigen. In Budapest und Székesfehérvár erhielt ich vor allem in der ersten Phase des Suchens von Róbert Simon, Viktor Karády, József Harmat, Gábor Schweitzer und Zsuzsanna Toronyi vielfältige Hilfe und Unterstützung. Krisztina Jordáky hat nicht nur Teile der Arbeit gelesen und kommentiert, sie hat mich während einer wichtigen Phase bei der Entstehung dieser Arbeit begleitet. Mit Erik Petry und Daniel Wildmann durfte ich im Rahmen des Projektes *Nation und jüdische Identität*, das vom Schweizerischen Nationalfonds finanziert wurde, immer wieder einzelne Fragen meiner Arbeit diskutieren. Liliane Bernstein, Valentin Groebner, Patrick Kury und Muriel Teitelbaum nahmen die Mühe auf sich, das Manuskript zu lesen und mit Ihren Anregungen zu verbessern. Dass Jacques Picard spontan bereit war, das Korreferat dieser Arbeit zu übernehmen, hat mich sehr gefreut. Die Mathieu-Stiftung und die Werenfels-Stiftung unterstützten die Fertigstellung dieser Arbeit dankenswerterweise finanziell.

Ihnen allen möchte ich auch auf diesem Weg meinen Dank aussprechen.

Ganz besonders herzlich danken möchte ich Liliane Bernstein, die in den letzten Wochen der Fertigstellung dieser Arbeit auf vieles verzichten und einiges erdulden musste.

Bibliographische Anmerkung

Die Literatur über Ignác Goldziher ist heute kaum noch zu überblicken. Von den zahlreichen Arbeiten, die heute vorliegen, sind aber an erster Stelle die dichten und materialreichen Texte aus der Feder von Róbert Simon zu nennen. Ihm kommt das grosse Verdienst zu, Goldziher vor allem auch in Ungarn einem weiteren Publikum bekannt gemacht zu haben.³ Simon bettet Goldzihers Werk nicht nur in die Wissenschaftsgeschichte seines eigenen Faches, der Orientalistik, ein, sondern er versucht auch, sich der Person Ignác Goldzihers mit viel Subtilität und einem immensen Wissen zu nähern.

Auch ältere Werke haben immer wieder versucht, Person und Werk Goldzihers zu verstehen: Nebst vielen Nachrufen⁴ und Erinnerungs-

-
- 3 Róbert Simon: Goldziher Ignác. Budapest 2000. Teile dieses Buches erschienen bereits 1996 im Sammelband: ders.: *Orientalista kelet-közép-európában. Válogatott tanulmányok* [Orientalist in Mitteleuropa. Ausgewählte Studien]. Szombathely 1996 (= Isis-könyvek; 1) sowie als: ders.: *Goldziher Ignác. Adalékok a nemzeti és a polgári fejlődés antinómiáinak és egy tudomány születésének közép-kelet-európai összefüggéseihez* [I. G. Ergänzungen zu den Antinomien einer nationalen und bürgerlichen Entwicklung und zur Geburt einer Wissenschaft in Mitteleuropa]. In: *Filozófiai Szemle*, 1982, 3, S. 336–379; ders.: *Egy tudományos paradigma alkonyához. Goldziher Ignác utóélete* [Zum Niedergang eines wissenschaftlichen Paradigmas. Das Nachleben Ignác Goldzihers]. In: „A tanítás az élet kapuja“. *Tanulmányok az Országos Rabbiképző fennállásának 120. évfordulója alkalmából*. Hg. von József Schweitzer. Budapest 1999 (= Mórja Könyvek; 1), S. 40–54; ders.: *Goldziher Ignác utóélete. Egy 19. századi tudományalapító sorsa a 20. században* [Ignác Goldzihers Nachleben. Das Schicksal eines Wissenschaftsbegründers aus dem 19. Jahrhundert im 20. Jahrhundert]. In: *Magyar Tudomány*, 2000, 2, S. 137–157; das einleitende Kapitel ist zudem über weite Strecken identisch mit der Einleitung folgenden Buches: ders.: *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*. Budapest und Leiden 1986.
- 4 Siehe insbesondere: C. A. Nallino: *Ignaz Goldziher*. In: *Rivista degli Studi Orientali*, 9 (1921/1923), S. 236; Richard Gottheil: *Ignaz Goldziher*. In: *Journal of the American Oriental Society*, 42 (1922), S. 189–193 (siehe auch: ders.: *Ignaz Goldziher*. In: *Moslem World*, 13 (1923), S. 176–180); V. V. Bartold: *Ignats Goldsuer 1850–1921*. In: *Izvestija Rossijskoy Akademii Nauk, Serija 6* (1922), S. 147–168 - ich danke Tanja Popovic für die summarische Übersetzung dieses Textes; Richard Hartmann: *Ignaz Goldziher. Ein Nachruf*. In: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 76 (1922), S. 285–290; Christian Snouck Hurgronje: *Ignaz Goldziher*. In: ders.: *Verspreide Geschriften*. Leiden 1927, Bd. 6, S. 453–464 (ungarisch: ders.: *Goldziher Ignác (Nekrológ)*. In: *IMIT Évkönyv*, 63 (1941), S. 98–111); Louis Massignon: *In Memoriam Ignace Goldzi-*

texten seiner Schüler und Freunde⁵ sind über Goldziher auch zahlreiche Aufsätze⁶ erschienen.

-
- her (1850–1921). In: Bernard Heller: *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*. Paris 1927 (= Publications de l'école nationale des langues orientales vivantes; VI/1), S. V–XVII (siehe auch: ders.: *Ignace Goldziher (1850–1921). Notes sur sa vie, ses oeuvres et sa méthode*. In: *Revue de l'Histoire des Religions*, 86 (1922), S. 61–72).
- 5 A. S. Yahuda: Die Bedeutung der Goldziher'schen Bibliothek für die zukünftige Hebräische Universität. In: *Der Jude*, 1924, 19, S. 575–592; C. H. Becker: *Ignace Goldziher*. In: ders.: *Islamstudien II*, Leipzig 1932, S. 499–514; Bernát Heller: *Goldziher Ignác emlékezete* [Erinnerung an I. G.]. In: *IMIT Évkönyv*, 1932, S. 7–33 (siehe auch: ders.: *Goldziher Ignác*. In: *Múlt és Jövő*, N.F. 11 (2000), 2, S. 32–40); László Kosztka: *Goldziher Ignác, az író* [I. G., der Autor]. In: *Budapesti Szemle*, 610 (1928), 9, S. 456–466; Károly Sebestyén: *Goldziher Ignác, az ember* [I. G., der Mensch]. In: *IMIT Évkönyv*, 1932, S. 33–49; Joseph de Somogyi: *A Collection of the Literary Remains of Ignace Goldziher*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935, S. 149–154; ders.: *Ignace Goldziher (1850–1921)*. In: *The Muslim World* (Hartford, Conn.), 41 (1950), S. 199–208; ders.: *My Reminiscences of Ignace Goldziher*. In: *The Muslim World* (Hartford, Conn.), 51 (1961), S. 5–17; Károly Czeglédy: *A legnagyobb magyar iszlamológus. Emlékezés Goldziher Ignácra* [Der grösste ungarische Islamwissenschaftler. Erinnerungen an I. G.]. In: *Világosság*, 12 (1971), S. 713–716; Géza Hegedüs: *Egy Goldziher-unoka családi emlékei* [Familiäre Erinnerungen eines Goldziher-Enkels]. In: *Évkönyv 1981/82*. Hg. von Magyar Izraeliták Országos Képviselőte. Budapest 1982, S. 194–210.
- 6 Bernát Heller: *Goldziher Ignác és a néprajz* [I. G. und die Volkskunde]. In: *Jubilee Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller*. Budapest 1941, S. 309–324; Géza Szilágyi: *Goldziher Ignác születésének centenáriuma* [Das Centennarium der Geburt von I. G.]. In: *Új élet* vom 15. Juni 1950, S. 5 und vom 22. Juni 1950, S. 4; B. Csongor.: *Stoletic rozhdeniya Ignatiya Gol'tsiera v Vengrii*. In: *Acta Orientalia*, 1 (1950/1951), S. 213–215 – auch hier danke ich Tanja Popovic für die Übersetzung; J. Németh: *Goldziher's Jugend*. In: *Acta Orientalia*, 1 (1950/1951), 1, S. 7–25; Alexander Scheiber: *Max Nordau's Letters to Ignace Goldziher*. In: *Jewish Social Studies*, 18 (1956), 3, S. 199–207; Emil Feuerstein: *Goldziher Ignác (1850–1921)*. In: ders.: *Egy marék virág. A magyarajku zsidóság szellemi öröksége*. Harmadik kötet, Tel-Aviv o. J., S. 142–147; Sándor Scheiber: *Goldziher Ignác*. In: *Goldziher, Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest 1981, S. 1065–1082 (siehe auch: ders.: *Goldziher Ignác*. In: ders.: *Folklor és tárgytörténet*, Budapest 1996 (zuerst: Budapest 1974 [I/II]/1984 [III]), S. 1395–1423); *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft. The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher*. Hg. von P. Sj. van Koningsveld. Leiden 1985 (= *Sources for the History of Islamic Studies in the Western World*; 2); Raphael Patai: *Introduction „The Great Goldziher“ A Psychological Portrait*. In: ders.: *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary* (wie in Anm. 1), S. 13–79; József Schweitzer: *Briefe zu der Biographie von I. Goldziher*. In: *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*. Hg. von Robert Dán. Budapest und Leiden 1988, S. 353–359; Lawrence I. Conrad: *The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1990, 2, S. 226–266; ders.: *The Near East study tour*

Auf eine auch nur versuchsweise vollständige Bibliographie soll hier bewusst verzichtet werden. Einerseits liegt mit der 1925 von Bernard Heller publizierten Bibliographie ein auch heute noch wertvolles Instrument vor.⁷ Andererseits bereitet József Harmat (Székesfehérvár) eine entsprechende Neufassung vor.

diary of Ignaz Goldziher. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1990, 1, S. 105–126; Géza Iván: Goldziher Ignác élet- és pályaképe [Lebens- und Berufsbild von I. G.]. In: *Erzsébetváros*, 1992, 11, S. 10 und 12, S. 10; Lawrence I. Conrad: The Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to the Near East (1873–1874). In: *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. Hg. von Richard Netton. Richmond 1993, S. 110–159; ders.: Ignaz Goldziher on Ernest Renan. From Orientalist Philology to the Study of Islam. In: *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*. Hg. von Martin Kramer. Tel Aviv 1999, S. 137–180; Péter Lágler: A cél a küzdés maga? Vámbéry Ármin, Goldziher Ignác és a magyarországi polgárosodás [Ist der Kampf das Ziel? Ármin Vámbéry, Ignác Goldziher und die ungarische Verbürgerlichung]. In: *A megtalált örökség*. Dunaszerdahely 2003, S. 132–198. Erst nach Abschluss des Manuskriptes erreichte mich folgende biographische Skizze, die Teil einer geplanten Monographie ist: József Harmat: Goldziher Ignác gyermekora. A székesfehérvári zsidó fiú [Die Kindheit Ignác Goldzihers. Der jüdische Knabe aus Székesfehérvár]. In: *Bástya. A Vörösmarty Társaság és a Kodolányi János Főiskola antológiája*. Hg. von István Bakonyi u. a. Székesfehérvár 2004, S. 114–128.

7 Heller: Bibliographie (wie in Anm. 4).

Prolog: Lust und Last der Biographik

„Die Biographie“, schrieb (der Philologe) Christian Klein, „ist der Bastard der Geschichtswissenschaft.“⁸ Immer wieder steht biographisches Schreiben im Mittelpunkt kulturwissenschaftlicher Debatten. Immer wieder streiten sich Befürworter und Gegner von Biographien über Sinn und Nutzen dieses Genres. Und immer wieder boomen Biographien aller *couleur*. Tatsächlich bewegt sich die Biographie am Rande des geisteswissenschaftlichen und insbesondere des geschichtswissenschaftlichen Feldes. Die Disziplin der Biographik im Grenzbereich zwischen dem Fiktionalen und dem Faktischen, zwischen Literatur und Wissenschaft, weckt Misstrauen.

Zwei Fragen stehen deshalb bei der Lektüre der Tagebücher von Ignác Goldziher im Raum: Wie ist biographisches Schreiben möglich? Und wie lassen sich autobiographische Texte lesen?

Biographien schreiben in der Postmoderne

Im deutschen Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* proklamierte Rainer Traub anlässlich der Buchmesse 2002 einen „Herbst der Biografen“ und kam zum Schluss, dass die „Skepsis postmoderner Theorie-Gurus und deutscher Akademiker [...] der Popularität des Genres nichts anhaben [kann].“⁹ Vor allem populär geschriebene Biographien erfreuen sich auf dem Büchermarkt und in den Feuilletons einer grossen Aufmerksamkeit. Die Leserinnen und Leser dieser Bücher kümmert es kaum, dass die Fachwelt noch immer Mühe bekundet, den „Bastard“ wirklich zu akzeptieren.

8 Christian Klein: Einleitung. Biographik zwischen Theorie und Praxis. Versuch einer Bestandsaufnahme. In: Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens. Hg. von dems. Stuttgart und Weimar 2002, S. 1–22, hier S. 1. Einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand vermittelt: Hans Erich Bödeker: Biographie. Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand. In: Biographie schreiben. Hg. von dems. Göttingen 2003 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft; 18), S. 11–63.

9 Rainer Traub: Der Herbst der Biografen. In: Spiegel Special, 2002, 4, S. 6–8, hier S. 6.

Der Boom der Biographik ist indes nicht neu. Ende der achtziger Jahre schrieb Jacques Le Goff, „das Genre der Biographie erlebt eine phänomenale Wiedergeburt“.¹⁰ Le Goff meinte mit dieser Feststellung weniger die populären Biographien, die einer eigenen Marktgesetzlichkeit folgen, sondern er hatte durchaus die wissenschaftliche Biographik der Fachhistoriker im Auge. Er begründete diese Entwicklung mit der Historiographieggeschichte der vorangegangenen Jahrzehnte, die insbesondere in Frankreich geprägt war vom Versuch, die traditionelle, an Ereignissen und der Politik orientierte Geschichtsschreibung abzulösen durch eine Untersuchung der Strukturen. Das eigentliche Zentrum dieser *nouvelle histoire* war die Gruppe, die um die Zeitschrift *Annales* entstand. Die Zeitschrift, die ursprünglich *Annales d'histoire économique et sociale* hiess und ihren Namen immer wieder änderte, erschien erstmals im Januar 1929. Initianten waren Lucien Febvre und Marc Bloch.¹¹ Die Ausrichtung der Gruppe, die in den folgenden Jahren im Umfeld der Zeitschrift entstand, lässt sich mit folgenden drei zentralen Zielen beschreiben: Geschichtsschreibung muss sich erstens an Problemen orientieren und nicht nur Ereignisse zusammenstellen. Zweitens muss Geschichtsschreibung das menschliche Handeln in seiner ganzen Breite abbilden und darf sich nicht auf den *homo politicus* beschränken. Und drittens muss eine moderne Historiographie interdisziplinär arbeiten und insbesondere mit der Geographie, der Soziologie, den Wirtschaftswissenschaften, aber auch mit der Linguistik und der Psychologie den Austausch pflegen. Biographien waren unter diesen Prämissen keine besonders gefragte Sparte in der *Annales*-Geschichtsschreibung, auch wenn es Ausnahmen gab und Lucien Febvre selbst eine Luther-Biographie verfasst hatte.

Der Mediävist Bernard Guenée erklärte das Schattendasein der Biographien in der Tradition der *Annales*-Schule mit dem Umstand, dass der eigene Ansatz die Möglichkeit bot, „Einblick in die Vergangenheit einer wunderbaren Kohärenz“ zu bekommen.¹² Doch für diese (vermeintliche) Kohärenz war ein hoher Preis zu bezahlen: Der durch die

10 Jacques Le Goff: Wie schreibt man eine Biographie? In: Fernand Braudel u. a.: Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers. Berlin 1990, S. 103–112, hier S. 103 [zuerst französisch 1989].

11 Siehe einführend: Peter Burke: Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“. Berlin 1991.

12 Bernard Guenée: *Entre l'Eglise et l'Etat*. Paris 1987, zitiert nach: Le Goff: Biographie (wie in Anm. 10), S. 103.

seriellen Quellen geschärfte Blick auf die Strukturen hatte allzu sehr das Handeln von Gruppen und Individuen, hatte Gefühle und Phantasien, Ängste und Erfahrungen in den Hintergrund treten lassen.

Sowohl Le Goff wie auch Guenée sahen die Wiederentdeckung der Biographie im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung dieser vergessenen historischen Elemente. Oder mit den Worten von Guenée: Die Biographie erlaubt es dem Historiker, „einen ersten Blick auf die überwältigende Komplexität der Dinge zu werfen“.¹³ So kann sich der Historiker (wieder) verstärkt mit dem Zufall, dem Ereignis und dem chronologischen Ablauf befassen. Und: Nur die Biographie ist laut Guenée in der Lage, „den Historikern das Gefühl der Zeit zu vermitteln, die die Menschen tatsächlich gelebt hatten.“¹⁴ Le Goff beschrieb in Bezug auf die „Wiedergeburt“ der Biographie demnach eine Entwicklung, die man als reformatorische Bewegung in Bezug auf die *Annales*-Schule verstehen könnte, die einerseits aus dem Kreis der *Annales*-Schüler selbst erfolgte, andererseits auch von aussenstehenden Historikern getragen wurde.¹⁵

Auch im Kontext der Historiographiegeschichte der letzten anderthalb Jahrhunderte verlief die Entwicklung der historischen Biographik keineswegs linear. Eine erste methodische Reflexion über die Bedeutung der Biographie für die Geschichtswissenschaft setzte im Nachgang zur Revolution von 1848 ein. Die politischen Erfahrungen der Märzrevolution hatten beim Bürgertum ein neues historisches Bewusstsein geschaffen, was sich auch auf die biographische Produktion der folgenden Jahre ausgewirkt hatte. Innerhalb der Individualbiographik liessen sich Klein zufolge für diese Zeit zwei Strömungen feststellen: die politischen Biographien und die Künstler- beziehungsweise Gelehrtenbiographien. Methodisch gesehen waren im ausgehenden 19. Jahrhundert beide Biographietypen – wie auch die gesamte Historiographie – vom Positivismus geprägt.¹⁶

Einen weiteren grossen Einschnitt in der Entwicklungsgeschichte der Biographik markierten die Jahre nach 1920. Wiederum lässt sich

13 Guenée: *Eglise et l'Etat* (wie in Anm. 12), S. 103.

14 Guenée: *Eglise et l'Etat* (wie in Anm. 12), S. 103.

15 Zur Heterogenität der *Annales*-Schule siehe: François Dosse: *L'histoire en miettes. Des „Annales“ à la „nouvelle histoire“*. Paris 1997 und Lutz Raphael: *Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945–1980*. Stuttgart 1994, insbes. Teil 3.

16 Klein: *Einleitung* (wie in Anm. 8), S. 7.

eine Neuorientierung feststellen, wobei mehrere Konfliktlinien die damaligen Auseinandersetzungen geprägt haben: „Es kämpften die biographisch arbeitenden Historiker gegen die Biographien verfassenden Belletristen, sowie die eher linksorientierten Publizisten und Wissenschaftler gegen den konstatierten Konservatismus der zeitgenössischen Biographen.“¹⁷

Zu den Gegnern der zu jener Zeit gängigen Biographik zählte der Soziologie Siegfried Kracauer. In einem 1930 erschienenen Aufsatz stellte er der Gattung der Biographie gleichsam einen „Totenschein“ aus, wie Klein schrieb. Kracauer diagnostizierte beim damaligen Zeitgeist einen zunehmenden Hang zu Identitätsdissoziationen und einen Schwund der geschlossenen, handlungsfähigen Persönlichkeit. Diese Umstände, so Kracauer, seien massgeblich für den Aufschwung der Biographie verantwortlich. Die Biographie versuche über die Auflösungserscheinungen hinwegzutäuschen. „Die Biographie als Form der Neubürgerlichen Literatur ist ein Zeichen der Flucht; genauer: der Ausflucht.“¹⁸

Im deutschen Sprachraum wurde die von der *Annales*-Schule geprägte Geschichtsschreibung lange Zeit kaum wahrgenommen.¹⁹ So waren die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg bis anfangs der siebziger Jahre geprägt von der Fortführung alter historischer Paradigmata, in der die politische Geschichte im Mittelpunkt stand. Erst im Laufe der siebziger Jahre rückten sozialhistorische Fragestellungen in den Vordergrund und stärkten das Interesse an überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Aspekten. Dies senkte den Stellenwert der Biographik tendenziell. Im deutschen Sprachraum herrschte eine „zunehmende wissenschaftliche Indifferenz gegenüber Biographien“, was zu einer „völligen biographietheoretischen Abstinenz“ führte.²⁰ Die Abkehr von den Theoremen der Individualität und die Hinwendung zur Sozialgeschichte zog konsequenterweise eine Vernachlässigung der Gattung Biographik nach sich.

Ein langsamer Wandel ist erst seit etwa 1980 zu beobachten. Die Historiographie nimmt sich seither vermehrt alltagsgeschichtlicher und

17 Klein: Einleitung (wie in Anm. 8), S. 9.

18 Siegfried Kracauer: Die Biographie als Neubürgerliche Kunstform. In: ders.: Das Ornament der Masse. Frankfurt am Main 1977, S. 75–80, hier S. 78.

19 Michael Erbe: Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Die Gruppe um die „Annales“. Darmstadt 1979 (= Erträge der Forschung; 110); Raphael: Erben (wie in Anm. 15).

20 Jürgen Oelkers: Biographik. Überlegungen zu einer unschuldigen Gattung. In: Neue Politische Literatur, 19 (1974), S. 296–309, hier S. 296.

lebensweltlicher Ansätzen an, was der Biographie als historiographischer Gattung durchaus förderlich ist.²¹ Klein nannte es eine „zaghafte Hinwendung zur Biographie (als Korrektiv und Ergänzung zur Sozialgeschichte)“; die Etablierung der Oral History als anerkannte Methode habe diesen Trend noch verstärkt.²²

Klein wies zu Recht auch noch auf einen weiteren Strang der methodologischen Debatten der letzten Jahre hin, der für die Biographik von zentraler Bedeutung war: auf den sogenannten *linguistic turn*. Die These von der „Fiktion des Faktischen“, wie Hayden White es polemisch zugespitzt hatte,²³ führte zu einer langjährigen Debatte über Funktion und Bedeutung des Narrativen.²⁴ Whites These hob letztlich „die seit Aristoteles gezogene Grenze zwischen dem Geschichtsschreiber, der berichtet, wie es tatsächlich war, und dem Literaten, der erzählt, wie es hätte sein können, endgültig auf und definierte den historischen Text als literarisches Artefakt.“²⁵

Lawrence Stone stellte Ende der siebziger Jahre fest, dass der Glaube, man könne die Vergangenheit mit kohärenten wissenschaftlichen Beschreibungen erklären, verschwunden sei. Diese historiographische Illusion habe aber noch die Nachkriegszeit geprägt. In den Vordergrund seien nun Aspekte des menschlichen Daseins gerückt. Wandel werde nicht mehr nur als Ergebnis von demographischen Veränderungen

21 Einführend zu diesem methodologischen Umbruch siehe: Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion. Hg. von Christoph Conrad und Martina Kessel. Stuttgart 1994; Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. Hg. von Thomas Mergel und Thomas Welskopp. München 1997; Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft. Hg. von Rainer Maria Kiesow und Dieter Simon. Frankfurt am Main und New York 2000; Ute Daniel: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt am Main 2001; Kompass der Geschichtswissenschaft. Hg. von Joachim Eibach und Günther Lottes. Göttingen 2002. Für eine umfassende Darstellung der ersten Ergebnisse dieser Debatten: Handbuch der Kulturwissenschaften. 3 Bde. Hg. von Friedrich Jaeger u. a. Stuttgart 2004.

22 Klein: Einleitung (wie in Anm. 8), S. 11 f.

23 Hayden White: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses. Stuttgart 1986 (= Sprache und Geschichte; 10), insbes. S. 101 ff.

24 Siehe: Lawrence Stone: The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History. In: Past and Present, 85 (1979), S. 3–24 sowie zusammenfassend: Gérard Noiriel: Die Wiederkehr der Narrativität. In: Kompass der Kulturwissenschaften (wie in Anm. 21), S. 355–370.

25 Klein: Einleitung (wie in Anm. 8), S. 11.

gen und materieller Produktion gesehen, sondern als ebenso geprägt von der Kultur einer Gruppe oder vom Willen eines Individuums.²⁶

Für die Biographik bedeutete dieser durch den *linguistic turn* ausgelöste Paradigmenwechsel, dass Ansätze, die sich dem Versuch verschreiben, einen Lebensweg als „chronologisch darstellbare Abfolge kausal sich bedingender Ereignisse“ darzustellen, „endgültig obsolet“ geworden sind.²⁷ Biographien sind im Lichte neuerer methodologischer Überlegungen somit eher Auseinandersetzungen mit der Identität und Authentizität von Individuen und somit auch Gegenbewegungen zu einer „Phantasmagorie des linearen Lebensverlaufs“.²⁸

Pierre Bourdieu indes stellte in Frage, ob die Biographie in der Lage sei, dies zu leisten. Er schrieb von einer „biographischen Illusion“, einer „vertrauten Alltagsvorstellung“ von Lebensgeschichte, „die sich in das wissenschaftliche Universum hineingeschmuggelt“ habe.²⁹ Biographien schreiben bedeute, „stillschweigend die Philosophie der Geschichte im Sinne des Aufeinanderfolgens historischer Ereignisse zu akzeptieren.“³⁰ Bourdieu plädierte dafür, dass die Forschenden statt ein Artefakt Lebensgeschichte zu konstruieren, sich vermehrt auf die sozialen Prozesse konzentrieren sollen. „Den Versuch zu unternehmen, ein Leben als eine einzigartige und für sich selbst ausreichende Abfolge aufeinander folgender Ereignisse zu begreifen, ohne andere Bindungen als die an ein Subjekt, dessen Konstanz zweifellos lediglich in der des Eigennamens besteht, ist beinahe genauso absurd wie zu versuchen, eine Metro-Strecke zu erklären, ohne das Streckennetz in Rechnung zu stellen.“³¹

Um im Fall von Ignác Goldziher weder der „Phantasmagorie des linearen Lebenslaufs“ noch einer „biographischen Illusion“ im Sinne Bourdieus zu erliegen, steht bei der Lektüre seines Tagebuches nicht der Versuch im Vordergrund, sein Leben zu ‚rekonstruieren‘; es geht auch nicht um den Anspruch, eine wie auch immer zu definierende ‚Authentizität‘ seiner Aufzeichnungen zu überprüfen. Das Interesse richtet sich vielmehr auf die Interaktion zwischen Biographie und sozi-

26 Stone: Narrative (wie in Anm. 24); siehe auch: Georg G. Iggers: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Göttingen 1993, S. 51 ff.

27 Klein: Einleitung (wie in Anm. 8), S. 12.

28 Klein: Einleitung (wie in Anm. 8), S. 13.

29 Pierre Bourdieu: Die biographische Illusion. In: BIOS, 3 (1990), 1, S. 75–81, hier S. 75.

30 Bourdieu: Illusion (wie in Anm. 29), S. 75.

31 Bourdieu: Illusion (wie in Anm. 29), S. 80.

alem System – auf das, was sich wohl am treffendsten mit dem Begriff ‚Lebenswelt‘ umschreiben lässt.³²

Der Begriff Lebenswelt umfasst den Versuch, in der historischen Forschung die konkreten Lebensumstände von Menschen zu beschreiben, ihre Alltagssituationen und kulturellen Praxen zu verstehen um sich auf diese Weise den historischen Realitäten dieser Menschen zu nähern.³³ Der Begriff ‚Lebenswelt‘, wie er hier skizziert wird, bezieht sich auf die Arbeiten des Soziologen Alfred Schütz.³⁴ Unter Bezug auf Husserl interessierte sich Schütz für „die Struktur der [...] Lebenswelt, in der wir als Menschen unter Mitmenschen in natürlicher Einstellung Natur, Kultur und Gesellschaft erfahren, zu ihren Gegenständen Stellung nehmen, von ihnen beeinflusst werden und auf sie wirken.“³⁵ Schütz wies auf „mannigfache Aufschichtungen“³⁶ der Lebenswelt hin: In raumzeitlicher Hinsicht sei zunächst „eine Schicht der erfahrenen und erfahrbaren Lebenswelt, die im Jetzt in meiner aktuellen Reichweite (Hörweite, Sehweite, in meinem Manipulationsbereich etc.) liegt.“³⁷ Mit anderen Worten: Gemeint ist hier eine direkt wahrnehmbare Welt. Schütz fügt dieser Schicht der Lebenswelt eine weitere hinzu: „Aber ich weiss auch von jener Welt, die vormalig in meiner Reichweite war, obwohl sie es jetzt nicht mehr ist.“³⁸ Eine dritte Schicht umfasst „jenes

32 Für eine wissenschaftshistorische Herleitung des Lebenswelt-Begriffes siehe: Heiko Haumann: Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung in den Jüdischen Studien: Das Basler Beispiel. In: Jüdische Studien: Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes. Hg. von Klaus Hödl. Innsbruck 2003 (= Schriften des Centrums für Jüdische Studien; 4), S. 105–122, hier S. 109 ff.

33 Siehe: Lutz Raphael: Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert. In: Kulturgeschichte heute. Hg. von Wolfgang Hardtwig und Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996 (= Geschichte und Gesellschaft; 16), S. 165–181, hier S. 174 f.

34 Siehe einführend: Martin Endress: Alfred Schütz (1899–1959). In: Klassiker der Soziologie. 2 Bde. Hg. von Dirk Kaesler. München 1999, Bd. 1, S. 334–352; zum Lebenswelt-Begriff: Ilja Srubar: Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt am Main 1988; ferner: Richard Grathoff: Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung. Frankfurt am Main 1989, insbes. S. 17–56.

35 Alfred Schütz: Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt. Konstanz 2003 (= Alfred Schütz Werkausgabe; 5.1), S. 327.

36 Schütz: Lebenswelt (wie in Anm. 35), S. 328.

37 Schütz: Lebenswelt (wie in Anm. 35), S. 328.

38 Schütz: Lebenswelt (wie in Anm. 35), S. 328.

Segment der Welt, das weder in meiner aktuellen Reichweite ist, noch jemals war, das ich aber in meine aktuelle Reichweite bringen könnte.³⁹

Im Mittelpunkt des Interesses soll also die Strukturierung der Lebenswelt stehen: Welches Verhältnis, welche Wechselwirkungen prägen die einzelnen Schichten der Lebenswelt und welche weiteren Schichten gilt es bei der Lektüre der Quellen zusätzlich beizuziehen? Dieser Zugang unterscheidet sich demnach stark von einer Fragestellung, welche die soziale Lage von historischen Akteuren untersuchen möchte: Im Vordergrund steht nämlich nicht die nachträgliche Rekonstruktion von sozialen Prozessen und ihre Analyse, sondern die Wahrnehmung genau dieser Prozesse durch die beschriebenen Menschen und ihre Auswirkungen auf ihren Alltag, auf ihre Karrieren, auf ihre Gefühle. Die Lebenswelt repräsentiert also mit anderen Worten die individuelle - soziale, politische, kulturelle, emotionale - Wirklichkeit, wie sie von den Menschen, die im Mittelpunkt einer Untersuchung stehen, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit erlebt wurde. Der Blickwinkel des Forschenden darf dabei nicht nur die Erfahrungswelt des Alltages umfassen, sondern er muss - gleichsam als Folie im Hintergrund - auch die tradierten und sich wandelnden Normen des gesamten sozialen Gefüges in seine Untersuchungen einbeziehen.⁴⁰

Autobiographie und Tagebuch

Die zweite Frage, die vor der Lektüre der Tagebücher von Ignác Goldziher steht, lautet: Wie lassen sich autobiographische Text lesen?

Tagebücher gehören zu den autobiographischen Quellen. Zusammen mit Briefen, Lebenserinnerungen und mündlichen Erzählungen haben Tagebücher in der Geschichtswissenschaft in den letzten Jahren eine vermehrte Beachtung gefunden. Selbstzeugnisse oder Ego-Dokumente⁴¹

39 Schütz: Lebenswelt (wie in Anm. 35), S. 328.

40 Siehe: Rudolf Vierhaus: Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung. In: Wege zu einer neuen Kulturgeschichte. Hg. von dems. und Roger Chartier. Göttingen 1995 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft; 1), S. 5-28, hier S. 14.

41 Siehe: Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hg. von Winfried Schulze. Berlin 1996 (= Selbstzeugnisse der Neuzeit; 2). Speziell mit jüdischen Autobiographien (insbesondere mit jiddischen) befasst sich folgender, nach Abschluss der Manuskriptes erschienene Aufsatz: Marcus Moseley: Jewish Autobiography. The Elusive Subject. In: Jewish Quarterly Review, 95 (2005), 1, S. 16-59.

haben den Blick der Forschenden für die Lebenswelten der Vergangenheit geschärft und diese Quellengattung, die lange Zeit vernachlässigt oder nur von der Literaturwissenschaft bearbeitet worden war, entsprechend aufgewertet.⁴² Trotzdem ist eine vertiefte theoriegeleitete Auseinandersetzung mit den quellentechnischen Spezifika von Selbstzeugnissen und insbesondere von Tagebüchern weiterhin ein Desiderat.

Trotz der eher spärlichen Literatur zum Thema Tagebuch soll im Folgenden skizzenhaft eine Verortung dieses Quellentyps versucht werden: „Ein Tagebuch ist ein fortlaufender, meist von Tag zu Tag geschriebener Bericht über Dinge, die im Lauf jedes einzelnen Tages vorfielen. Seine formalen Kennzeichen liegen in einer gewissen Regelmässigkeit des Berichtens und einer deutlich erkennbaren Trennung der einzelnen Niederschriften voneinander.“ Mit dieser Definition umschreibt Peter Boerner die Phänomenologie des Tagebuches.⁴³ Diese einfache Definition grenzt das Tagebuch zumindest von ähnlichen Selbstzeugnissen ab:⁴⁴ Die Chronik etwa stellt ebenfalls eine Sammlung von Notizen und Beobachtungen dar, berichtet aber nur über besonders wichtige Vorfälle. Ihr fehlt also das Element des Regelmässigen, des tagtäglichen Schreibens, wie es bereits der Begriff Tagebuch anklingen lässt. Vom Brief hingegen grenzt sich das Tagebuch dadurch ab, dass es kein klares, ausgesprochenes Gegenüber kennt und dadurch das Element des Dialogischen in der Regel fehlt. Das Tagebuch richtet sich also in erster Linie an den Schreibenden selbst, während der Brief immer einen Adressaten hat, der nicht mit dem Schreibenden identisch ist. Die Grenzen zwischen Brief und Tagebuch sind allerdings fließend und es gibt zahlreiche Zwischenformen.

Am nächsten steht das Tagebuch vermutlich der Autobiographie. Beide Quellentypen stellen subjektive Medien der Selbstdarstellung dar. Der Unterschied liegt in der zeitlichen Distanz zwischen dem Erlebten und der Aufzeichnung: Das Tagebuch widerspiegelt unmittelbar das Erlebte, während in der Autobiographie der Schreibende aus der Distanz der Rückschau berichtet und das Beschriebene somit stärker gestaltet

42 Als Indiz für diese Aufwertung zumindest im deutschen Sprachraum mag die Durchführung einer eigenen Sektion am 43. Deutschen Historikertag 2000 in Aachen gelten: Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive.

43 Peter Boerner: *Tagebuch*. Stuttgart 1969 (= Sammlung Metzler; 85), S. 11.

44 Für die folgenden Definitionen siehe: Boerner: *Tagebuch* (wie in Anm. 43), S. 12–13.

als im Tagebuch. „Das Tagebuch unterscheidet sich von den Memoiren durch das zeitliche Zusammenfallen der berichteten Ereignisse und Erlebnisse mit deren Aufzeichnungen.“⁴⁵ Auch hier gilt, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Typen fließend sind und dass es auch durchaus Mischformen gibt.

Johann Gustav Droysen hat auf die Unterscheidung von unbewusst-unabsichtlichen und von absichtlichen Zeugnissen aus der Vergangenheit aufmerksam gemacht. Die zweite Gruppe bezeichnete er als ‚Überreste‘, während für die unabsichtlich entstandenen Quellen später von Ernst Bernheim der Begriff ‚Tradition‘ geprägt wurde.⁴⁶ Die Zuordnung des Genres Tagebuch zu den absichtlich geschaffenen Quellen scheint auf den ersten Blick einfach nachvollziehbar zu sein. Autobiographien und zumeist auch Tagebücher werden mit der Absicht geschrieben, die Nachwelt – sehr oft auch nur die eigenen Nachkommen – über Erlebtes und Erinnerungswürdiges zu informieren. Ihr Entstehungszusammenhang ist die Absicht historischer Unterrichtung eines mehr oder weniger eingeschränkten Leserkreises.

Auch Ignác Goldziher hatte beim Schreiben einen klar definierten Leserkreis vor Augen: Der 1890 im Alter von 40 Jahren begonnene Text sei „für meine Frau, meine Kinder und die allernächsten Glieder meines engern Freundeskreises bestimmt. Allen anderen, muss diese Skizze, so lange ich lebe, unzugänglich bleiben. Sollte dieselbe jemandem durch unberechenbaren Zufall zur Kenntnis kommen, so ersuche ich ihn auf seine Ehre, den Inhalt der folgenden Blätter, sowie die Kunde von Vorhandensein derselben als Geheimnis zu bewahren.“ (TB:15)⁴⁷ Goldziher sah also für seine Aufzeichnungen zwei Nutzungsperioden mit zwei unterschiedlichen Adressatenkreisen vor: Während seine Familie und seine engsten Freunde den Text bereits zu seinen Lebzeiten zu lesen be-

45 Axel von Harnack: Gedanken über Memoiren und Tagebücher. In: Die Welt als Geschichte, 10 (1950), S. 28–38, hier S. 33.

46 Siehe: Ahasver von Brandt: Werkzeug des Historikers. Stuttgart u. a. 1989 (12. Aufl.), S. 52. Zum abweichenden Gebrauch des Begriffes ‚Tradition‘ heute siehe überblicksartig: Karl-Heinz Hillmann: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1994 (4. Aufl.), S. 879–880 sowie insbesondere für den Kontext der jüdischen Geschichte: Aleida Assmann: Tradition, Evolution, Erinnerung. Überlegungen zum Strukturwandel kultureller Überlieferung. In: Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Hg. von Eveline Goodman-Thau und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Berlin 1994, S. 89–99, hier S. 90 f.

47 Siehe Anm. 2.

kommen sollen, soll nach seinem Tod auch ein breiterer Leserkreis Zugang erhalten.⁴⁸

Bei der Lektüre dieses Tagebuches wird schnell deutlich, dass Goldzihers Schreibstil sich im Laufe der Zeit stark verändert hat. Der erste Teil des Textes, in dem er die ersten vierzig Jahren seines Lebens beschrieb, ist von seiner Form her kein Tagebuch, sondern eine Autobiographie. Die Texteinträge sind nicht durch das Datum des Aufschreibens gegliedert, sondern durch das Datum des Ereignisses, das beschrieben wird. In einer klaren Chronologie präsentiert der Text dem Leser Bilder aus der Kindheit, Goldzihers Jugendjahre, sein Studium, eine grosse Reise in den Orient und die ersten Berufsjahre in Budapest. Goldziher schrieb diesen Teil aus seinen Erinnerungen und nur für die Darstellung seiner Orientreise standen ihm ausführlichere Aufzeichnungen zur Verfügung, die er während der Reise verfasst hatte. In diesem Text nahm er Gewichtigungen vor und stellte immer wieder zwischen einzelnen Ereignissen Bezüge her. Er war also um eine biographische Kohärenz bemüht und wollte sich Rechenschaft geben über sein bisheriges Leben. Es wird bei der Lektüre offensichtlich, dass es ihm ein Anliegen war, dass die Nachwelt ein ganz bestimmtes Bild von ihm bewahre.

Im zweiten Teil hingegen erfüllte das Tagebuch die Funktion eines Notizbuches. Nicht selten brachte Goldziher nach einem langen Arbeitstag nachts seine Gefühle und Frustrationen zu Papier. Er führte einen inneren Monolog und der Akt des Schreibens war Ventil und Therapie zugleich, war der Versuch, mit den Enttäuschungen und Schmerzen des Alltags leben zu können. Im Vordergrund stand nun nicht mehr die bewusste Schaffung eines Dokumentes, das der Bildung von Tradition dienen soll, sondern Goldziher produzierte mit seinen Notizen ein Dokument, das wohl eher unabsichtlich zu einer historischen Quelle geworden ist.

Diese unterschiedlichen Funktionen, die ein Tagebuch erfüllen kann, gehören zu den Besonderheiten dieser Quellengattung. In Anbetracht dieser Tatsache ist es sicherlich sinnvoll, eine genauere Typologi-

48 Es liess sich trotz verschiedenen Nachforschungen in Budapest und New York nicht eruieren, wo sich das Original des Tagebuches befindet. Der hier verwendete Text wurde von Alexander Scheiber 1978 publiziert, nachdem Ignác Goldzihers Sohn Károly ihm das Manuskript testamentarisch vermacht hatte, siehe: TB:9. Eine gekürzte ungarische Übersetzung erschien 1984: Ignác Goldziher: Napló [Tagebuch]. Hg. von Sándor Scheiber. Budapest 1984 (= Tények és tanuk); zu den Auslassungen der Edition siehe die minutiöse Aufstellung: Simon: Goldziher [2000] (wie in Anm. 3), S. 246 ff.

sierung dieser Quellengattung zu versuchen. Kurzrock etwa unterscheidet drei Haupttypen von Tagebüchern:⁴⁹

Zum einen gibt es die Notiz-Tagebücher. Ihre Aufgabe ist es, im Sinne einer Chronik festzuhalten, was an Begegnungen, Ereignissen oder Erlebnissen wert zu sein scheint, festgehalten zu werden. Von der Form her sind diese Tagebücher eher karg, die Einträge beschränken sich auf das Allernotwendigste und enthalten oftmals lediglich Stichworte oder Satzfragmente. Die Einträge sind zumeist datiert.

Die Tagebücher der zweiten Gruppe lassen sich als Reflexions-Tagebücher bezeichnen. Zu ihren Merkmalen zählt das „Moment des Reflektierenden und Kommentierenden“.⁵⁰ Zum Erscheinungsbild dieser Texte gehört, dass sie vollständige Sätze enthalten und eine richtige Syntax aufweisen. In den meisten Fällen weisen die Einträge in dieser Textgruppe auch eine Datierung auf, der zeitliche Abstand der einzelnen Notizen kann indes sehr stark schwanken. Der Tagebuchschreiber verfolgt mit dieser Art der Buchführung drei Sekundärziele: Chronistik, Gestaltungsübung und Selbstschau.⁵¹ Im Unterschied zum Notiz-Tagebuch geht der Aspekt der Chronistik bei dieser Tagebuchart über das simple Festhalten von Daten und Fakten hinaus und verfolgt das Ziel, dieses Material zu einer späteren Analyse verwenden zu können. Mit der Gestaltungsübung ist gemeint, dass mit dem Akt des Niederschreibens der Autor in den meisten Fällen den Versuch unternimmt, dem Wort eine eigenständige Bedeutung zu geben und es auf diese Weise „reflektierend zu umgreifen und Beziehungen aufzudecken.“⁵² Die Selbstschau schliesslich umfasst den Aspekt, dass das reflektierende Tagebuch immer stark der eigenen Person und ihrer Betrachtung gewidmet ist. Im Prozess des Schreibens versucht der Autor seine Identität, sein Wesen zu erfassen und sich vielleicht sogar als Subjekt zu konstituieren. Dabei kann er von einem konkreten Ereignis ausgehen oder er schreibt auf Grund von Assoziationen und Einfällen.

Eine dritte Kategorie von Tagebuch lässt sich nach Kurzrock mit dem Begriff existentielles Tagebuch beschreiben, wobei die Abgrenzung zur Gruppe der Reflexions-Tagebücher nicht ganz einfach ist.⁵³

49 Ruprecht Heinrich Kurzrock: Das Tagebuch als literarische Form. Unveröffentlichte Dissertation. Berlin 1955, S. 107 ff.

50 Kurzrock: Tagebuch (wie in Anm. 49), S. 134.

51 Kurzrock: Tagebuch (wie in Anm. 49), S. 140.

52 Kurzrock: Tagebuch (wie in Anm. 49), S. 141.

53 Siehe: Kurzrock: Tagebuch (wie in Anm. 49), S. 184 ff.

Kurzrock räumt ein, dass im deutschen Sprachraum lediglich ganz wenige Tagebücher zu dieser Kategorie zu zählen seien, allen voran die Quartheft von Franz Kafka. Das herausragende Merkmal des existentiellen Tagebuches ist „ein ungeheurer Monolog des Selbst bzw. ein nichtabreissendes Selbstgespräch mit unendlich vielen Partnern.“⁵⁴ Formal, etwa in Bezug auf die Länge und die Häufigkeit der Einträge, mag sich das existentielle Tagebuch kaum vom Reflexions-Tagebuch unterscheiden lassen, wie Kurzrock betont. Die Funktion für den Schreibenden indes ist eine andere. Der äussere Anlass für den Prozess des Schreibens scheint entschieden weniger im Mittelpunkt zu stehen als bei der Tagebuchgattung, die der Reflexion dient; der unmittelbare Zweck des Schreibens ist die Selbstausslegung, die Autoanalyse.

Erich Fromm wies in seiner posthum veröffentlichten Schrift „Vom Haben und Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung“ auf die Bedeutung der Autobiographie im Prozess der Selbsterfahrung hin: „Eine weitere Methode der Selbstanalyse ist der autobiographische Ansatz. Damit meine ich das Nachsinnen über die eigene Geschichte, beginnend mit der Kindheit und endend mit dem Blick auf die zukünftige Entwicklung.“⁵⁵ Dass Fromm dabei nicht unbedingt an das Tagebuch als Medium des autobiographischen Prozesses gedacht hat, belegt eine Bemerkung, die er an anderer Stelle schrieb: „Über seine Selbstanalyse ein Tagebuch zu schreiben, bringt etwas Unlebendiges hinein.“⁵⁶

Elias Canetti, der selbst ein Tagebuch führte, unterschied das Tagebuch von Aufzeichnungen und von Merkbüchern: Aufzeichnungen sind „spontan und widersprüchlich“,⁵⁷ als Merkbuch bezeichnete er eine Art von persönlichem Kalender, das gleichzeitig den „Keim zu den eigentlichen Tagebüchern“ darstellt.⁵⁸ Im Unterschied zu diesen ist das Tagebuch das Medium des inneren Dialoges: „Im Tagebuch spricht man zu sich selbst. Wer das nicht kann, wer eine Zuhörerschaft vor sich sieht, sei es auch eine späte, sei es eine nach seinem Tod, der fälscht.“⁵⁹ Canetti stellte allerdings die Frage in den Raum, was es denn bedeute, „zu

54 Kurzrock: Tagebuch (wie in Anm. 49), S. 187.

55 Erich Fromm: Vom Haben und Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung. In: ders.: Gesamtausgabe. 12 Bde. München 1999, Bd. 12, S. 393–483, hier S. 446.

56 Erich Fromm: Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse. In: ders.: Gesamtausgabe (wie in Anm. 55), Bd. 12, S. 258–367, hier S. 364.

57 Elias Canetti: Dialog mit dem grausamen Partner. In: Das Tagebuch und der moderne Autor. Hg. von Uwe Schultz. München 1965, S. 49–70, hier S. 50.

58 Canetti: Dialog (wie in Anm. 57), S. 54.

59 Canetti: Dialog (wie in Anm. 57), S. 55.

sich selbst“ zu sprechen – „Wird man faktisch zu zwei Figuren, die ein regelrechtes Gespräch führen? Und wer sind die zwei? Warum sind es nur zwei? Könnten es nicht, sollten es nicht viele sein?“⁶⁰ Diese fiktiven Gesprächspartner, zu denen der Tagebuchschreiber spricht, machen es möglich, dass Gedanken formuliert werden, die im realen Leben nicht formuliert werden können, „weil sie in Gewalttätigkeiten enden würden, alle die absoluten, schonungslosen, vernichtenden Worte, die man anderen oft zu sagen hätte, schlagen sich hier nieder.“⁶¹

Und so dient das Tagebuch auch als Ventil, als Ort, wo eben nicht nur reflektiert, sondern auch Aggressionen abgebaut werden. In extremen Lebenssituationen kann das Tagebuch zu einer Art Lebenshilfe werden, ein Teil der Privatsphäre, die hilft, Ängste abzubauen und das Selbstvertrauen zu stärken.⁶² Das Tagebuchschreiben bietet die Möglichkeit, Spannungen und Ängste, Kummer und Sorgen im Prozess des Formulierens zwar nicht zu lösen, aber oftmals zu entkrampfen. Die Bedeutung der Katharsis, dessen Teil das Tagebuchschreiben sein kann, ist in der Psychoanalyse hinlänglich bekannt. Freud wies bereits in seinen zusammen mit Josef Breuer publizierten Studien über Hysterie (1895) auf die Rolle der Sprache bei der Aufarbeitung von traumatischen Erlebnissen hin: „Die Reaktion des Geschädigten auf das Trauma hat eigentlich nur dann eine völlig ‚kathartische‘ Wirkung, wenn sie eine adäquate Reaktion ist, wie die Rache. Aber in der Sprache findet der Mensch ein Surrogat für die Tat, mit dessen Hilfe der Affekt nahezu ebenso ‚abreagiert‘ werden kann. In anderen Fällen ist das Reden eben selbst der adäquate Reflex, als Klage und als Aussprache für die Pein eines Geheimnisses (Beichte!).“⁶³

Die Lektüre des Tagebuches von Goldziher zeigt in einer fast beispielhaften Art und Weise, wie sich die unterschiedlichen Funktionen im gleichen Text abwechseln und sogar ergänzen können.

Die Frage nach den Motiven, die jemanden dazu bringen, Stunden seines Lebens mit dem Verfassen von Texten zu verbringen, die aller

60 Canetti: Dialog (wie in Anm. 57), S. 57.

61 Canetti: Dialog (wie in Anm. 57), S. 60.

62 Siehe: Rüdiger Görner: Das Tagebuch. München und Zürich 1986 (= Artemis Einführungen), S. 23.

63 Sigmund Freud: Studien über Hysterie. In: ders.: Gesammelte Werke. 17 Bde. Frankfurt am Main 1999, Bd. 1, S. 75–312, hier S. 87. Freud bezog diesen Gedanken in erster Linie auf die Rolle der gesprochenen Sprache, mit einigen Einschränkungen lässt sich das aber auch auf die Wirkung des Schreibens beziehen.

Voraussicht nach nie von jemandem gelesen werden, ist in der Literatur oft erörtert worden. Boerner bezeichnet die Erinnerung als Leitmotiv des Tagebuchschreibens: „Fragt man nach den Motiven für die Anlage eines Tagebuchs, so lautet die Antwort in mindestens neun von zehn Fällen: der Verfasser will sein Gedächtnis entlasten.“⁶⁴ Es ist der Versuch, Erlebtes einzufangen und so dem Vergessen zu entreissen.

Historikerinnen und Historiker kommen bei der Arbeit mit Tagebüchern nicht umhin, sich mit dem Wahrheitsgehalt des verwendeten Materials zu befassen. Axel von Harnack konnte noch vor einem halben Jahrhundert schreiben: „Tagebücher haben einen hohen Quellenwert und Wahrheitsgehalt. Denn wie bei Briefen ist es schwierig und psychologisch unwahrscheinlich, regelmässig ein verfälschtes und gefärbtes Tagebuch zu führen.“⁶⁵ Aus heutiger Sicht ist diese Aussage kaum noch haltbar. Tagebücher müssen wie alle anderen Quellen auch der Quellenkritik unterzogen werden: Es gilt also auch beim Tagebuch, Aussagewert und Informationsqualität der verwendeten Quelle zu überprüfen.

Eine quellenkritische Analyse eines Tagebuches beschränkt sich aber nicht auf die Überprüfung der Authentizität des Werkes und die korrekte Darstellung von Fakten, vielmehr interessiert bei der Analyse von autobiographischen Texten die Konstruktion des Selbst.⁶⁶ Die Untersuchung von Ego-Dokumenten wie Autobiographien, mündlichen Erzählungen oder eben Tagebüchern ist in jedem Fall mit der Paradoxie konfrontiert, dass der Mensch „nie alles, was er ist, gleichzeitig sein kann und der über das, was er gleichzeitig ist, doch nur sukzessiv reden kann.“⁶⁷ Diese „Paradoxie der Selbstaussage“⁶⁸ führt dazu, dass jeder Versuch einer Selbstdarstellung auch gleichzeitig eine Distanzierung vom Selbst ist, denn um sich darstellen zu können, ist es unabdingbar,

64 Boerner: Tagebuch (wie in Anm. 43), S. 16.

65 Von Harnack: Gedanken (wie in Anm. 45), S. 33.

66 Zu einigen Problemen dieses Prozesses aus psychoanalytischer Sicht in der Tradition von Jacques Lacan und Julia Kristeva sowie ihre Relevanz für die Historiographie siehe: Rivka Feldhay: „Strangers to Ourselves“ – The Construction of Identity and Historical Writing. In: Geschichte und Psychoanalyse. Hg. von Moshe Zuckermann. Göttingen 2004 (= Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte; 32), S. 85–92. Für eine Verortung in der aktuellen Gedächtnis-Debatte: Harald Welzer: Was ist das autobiographische Gedächtnis, und wie entsteht es? In: BIOS, 15 (2002), S. 169–186.

67 Alois Hahn: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Frankfurt am Main 2000, S. 97.

68 Hahn: Konstruktionen (wie in Anm. 67), S. 97.

sich zum Gegenstand einer Aussage zu machen. Für die Arbeit mit Ego-Dokumenten bedeutet dies, dass es einen mehrschichtigen Zugang zu den Quellen braucht: Wie stellt sich der Autor dar? Welche Konstruktionen des Selbst lassen sich erkennen? In welchen Punkten thematisiert der Autor diese Konstruktionen?

Für die Lektüre des Goldziher-Tagebuches bilden diese Fragen einen idealen Leitfaden. Sie können helfen, die Komplexität der im Tagebuch beschriebenen Lebenswelt besser zu verstehen.

Blick zurück nach Székesfehérvár

„Ich beginne heute aus älteren Aufzeichnungen und aus meiner Erinnerung einen Abriss meines Lebenslaufes zu entwerfen.“ (TB:15) So lauten die ersten Worte im Tagebuch Ignác Goldzihers. Die Eintragung datiert vom 22. Juni 1890, seinem vierzigsten Geburtstag. In den folgenden dreissig Jahren wird ihm dieses Tagebuch ein treuer Begleiter werden. Er beginnt seine Aufzeichnungen mit seinen Erinnerungen an seine Kindheit, die er in Székesfehérvár verbracht hatte. Bereits in seiner Kindheit und Jugend sah sich Goldziher aufgrund der Situation in Székesfehérvár mit denjenigen Fragen konfrontiert, die ihn ein Leben lang beschäftigen sollten – allen voran mit der Frage, was es heisst, nach der Emanzipation als Jude in Ungarn zu leben.

Székesfehérvár ist ein Städtchen rund fünfzig Kilometer südwestlich von Budapest gelegen und etwa 30 Kilometer vom Balaton (Plattensee) entfernt. Heute leben etwa 100'000 Menschen in Székesfehérvár oder Stuhlweissenburg, wie die Stadt auf Deutsch heisst. Die Stadt kann auf eine lange Geschichte zurück blicken: Im Mittelalter war Székesfehérvár die ungarische Landeshauptstadt und bis 1527 wurden die meisten ungarischen Könige hier gekrönt. Mitte des 19. Jahrhunderts dürfte die Blütezeit von Székesfehérvár allerdings schon vorbei gewesen sein. Székesfehérvár war jetzt nur noch die Hauptstadt des Komitates Fejér und hatte etwa 20'000 Einwohnerinnen und Einwohner.⁶⁹

Rund 90 Prozent der Bevölkerung sprachen damals ungarisch, nur etwa ein Prozent war gemäss den amtlichen Statistiken deutscher Muttersprache. Über 95 Prozent der Einwohnerinnen und Einwohner waren katholisch; die Zahl der Griechisch-Orthodoxen und der Protestanten war verschwindend klein (1,8 resp. 1,9 Prozent). Juden wies die amtliche Statistik für das Jahr 1840 lediglich neun aus.

Für die Juden in Székesfehérvár markierte das Jahr 1840 jedoch einen Wendepunkt, denn damals trat landesweit ein Gesetz in Kraft, das es den Juden erlaubte, sich in den freien Königsstädten niederzulassen.

69 Für diese und die folgenden Angaben zur Struktur der Stadt Székesfehérvár: Ernő Deák: Das Städtewesen der Länder der ungarischen Krone (1780–1918). II. Teil: Ausgewählte Materialien zum Städtewesen. 3 Bde. Wien 1989 (= Veröffentlichungen der Kommission für Wirtschafts-, Sozial- und Stadtgeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 4), S. 78–83.

Treibende Kraft hinter diesem Gesetz war eine „mehr oder weniger wohlorganisierte Opposition aus den Kreisen des liberalen Adels“,⁷⁰ deren Ziel es war, die bürgerliche Umgestaltung des Landes voranzutreiben. Diese Opposition stand mit dem Wiener Hof in einem Konflikt, der sich im Laufe der Jahre immer mehr zuspitzte. Ungarn war damals Teil des Habsburgerreiches und alle Macht konzentrierte sich zu diesem Zeitpunkt in Wien. Das Land war agrarisch geprägt und hatte feudale Strukturen. Eine soziale Schicht, die mit dem Bürgertum Westeuropas vergleichbar gewesen wäre, fehlte in Ungarn weitgehend. Bei der ersten Volkszählung im Jahre 1787 zum Beispiel wurden unter den 8,5 Millionen Einwohnerinnen und Einwohnern insgesamt 500'000 Adlige und 190'000 Bürger gezählt.⁷¹

Zu den vielfältigen Gründen für diese Entwicklung zählte sicherlich der Umstand, dass während der türkischen Herrschaft in Ungarn von 1526 bis 1686 die meisten Städte zur Bedeutungslosigkeit verkamen. Das Bürgertum war in seinen Rechten stark eingeschränkt und zumeist nicht ungarisch, sondern deutsch. Es war auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch zu schwach, um dem Adel seine politische und gesellschaftliche Führungsrolle streitig zu machen. Zumindest ein Teil des Adels hingegen, der ansatzweise die Merkmale des westeuropäischen Bürgertums angenommen hatte, war an einem Prozess der Verbürgerlichung in Ungarn interessiert. Und so war es in erster Linie der Adel, der sich für die Frage der Emanzipation der Juden interessierte.

Die Bestimmungen von 1840 bestätigten in vielen Punkten lediglich, was das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. bereits mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor festgeschrieben hatte. Dieses Patent aus dem Jahre 1783 erlaubte den Juden unter anderem den freien Aufenthalt im ganzen Land.⁷² Daneben sah die kaiserliche Bestimmung den Ausbau des Schulwesens vor, erlaubte den Juden die Ausübung zahlreicher

70 Károly Vörös: Ungarns Judentum vor der bürgerlichen Revolution. In: *Studies in East European Social History*. Hg. von Keith Hitchins. Leiden 1981 (= *Studien zur Geschichte Osteuropas*; 22), Bd. 2, S. 139–156, hier S. 139.

71 György Ránki: Die Entwicklung des ungarischen Bürgertums vom späten 18. zum frühen 20. Jahrhundert. In: *Bürgertum im 19. Jahrhundert*. Band I: *Einheit und Vielfalt Europas*. Hg. von Jürgen Kocka. Göttingen 1995 (= *Kleine Vandenhoeck-Reihe*; 1573), S. 230–248, hier S. 230.

72 Wolfdieter Bihl: Das Judentum Ungarns 1780–1914. In: *Studia Judaica Austriaca*. Eisenstadt 1976, Bd. 3, S. 17–32; ders.: Zur Entstehungsgeschichte des josephinischen Patents für die Juden Ungarns vom 31. März 1783. In: *Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs*. Hg. von Heinrich Fichtenau und Erich Zöllner. Wien u. a. 1974, S. 282–298.

bisher verbotener Berufe und gab ihnen sogar die Möglichkeit, Boden zur landwirtschaftlichen Nutzung zu pachten – wenn auch nicht, ihn zu besitzen. Mit seiner Politik folgte Joseph II. dem Zeitgeist des aufgeklärten Absolutismus, wobei kein anderer Herrscher so weit ging wie er: Der Staat, so seine Überlegung, muss sich vermehrt um alle seine Untertanen kümmern, kann aber von diesen auf der anderen Seite gewisse Konzessionen verlangen. Das Patent Josephs II. stellte also einen frühen obrigkeitlichen Versuch dar, die Juden in die ungarische Gesellschaft zu integrieren und „markierte den Beginn des Abbaues der jahrhundertealten Diskriminierungen.“⁷³ Der Preis, den die Juden dafür zu zahlen hatten, war eine Einschränkung ihrer Autonomie. Die Säkularisierung des Schulwesens sowie die vom Kaiser angestrebte Zurückdrängung des Hebräischen und des Jiddischen stiessen bei den Juden erwartungsgemäss nicht nur auf Gegenliebe. 1787 griff der Kaiser in einer zweiten Verordnung noch weiter in die jüdische Selbstbestimmung ein: Den Juden wurden deutsche Vor- und bestimmte Geschlechtsnamen vorgeschrieben und die Geburts- und Beschneidungsbücher mussten deutsch geführt werden. Einige der Verbesserungen, die mit den Bestimmungen von 1783 eingeführt wurden, waren allerdings nicht von Dauer. Schon in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts versuchten einige Städte wie zum Beispiel Pest die Juden wieder loszuwerden und die diskriminierenden Bestimmungen zu verschärfen; 1807 verwehrte der Reichstag den Juden eine Gleichstellung mit den übrigen Nichtadligen und verbot ihnen zusätzlich das Hausieren.

So beschnitten anfangs des 19. Jahrhunderts noch immer zahlreiche rechtliche Einschränkungen das Leben der ungarischen Juden: Grundeigentum war ihnen zum Beispiel verboten, der Zugang zu den Universitäten blieb ihnen mit Ausnahme der medizinischen Fakultäten verwehrt und das Aufenthalts- und Wohnrecht wurde immer noch je nach Region mehr oder weniger restriktiv gehandhabt. Und es gab auch neue Einschränkungen: 1812 gestattete man den Juden nur noch in Buda, hebräische Bücher zu drucken, seit 1818 durften jüdische Ärzte keine ärztlichen Zeugnisse mehr ausstellen, nach 1824 durften die Juden sich an Purim nicht mehr mit Musik und Tanz unterhalten. 1829 wurde ihnen der Besitz von Apotheken verboten.

Auf diese Weise trug das neue Gesetz von 1840 doch in einigen Punkten dazu bei, dass sich die Situation der ungarischen Juden verbes-

73 Bihl: Judentum (wie in Anm. 72), S. 19.

serte. Insbesondere die Neuregelung des Niederlassungsrechtes war von grosser praktischer Bedeutung, denn die städtischen Ansiedlungen von Juden beschränkten sich auf Städte, die im Besitz von adligen Gutsherren waren. Es entstanden nicht nur in Óbuda, das heute zu Budapest gehört, sondern auch in mehreren westungarischen Städten jüdische Gemeinschaften. Die Juden hatten den Grundherren für das Wohnrecht entsprechende Schutzgelder zu zahlen.

Székesfehérvár war eine königliche Freistadt und so war es den Juden bis 1840 nicht erlaubt, sich hier niederzulassen. Es gab allerdings vereinzelte Ausnahmen: Im Jahre 1836 ersuchten einige jüdische Familien aus dem nahegelegenen Lovasberény beim städtischen Rat um die Erlaubnis, sich in Székesfehérvár niederzulassen. Nur zwei Familien erhielten dieses Recht auch zugesprochen und pro Familie verlangte der Rat 500 Pengő. Ausserdem mussten sie nachweisen, dass sie über Familienvermögen von mindestens 12'000 Pengő verfügten.

Eine neue Gemeinde entsteht

Mit dem neuen Gesetz aus dem Jahre 1840 änderte sich die Rechtslage und schon bald zogen zwanzig weitere Familien nach Székesfehérvár. Unter den ersten Juden, die nach der Liberalisierung des Niederlassungsrechtes 1840 in die Stadt gelangten, war auch Adolf Goldziher, Ignác Goldzihers Vater. Im Jahre 1847 lebten bereits 41 jüdische Familien in Székesfehérvár, zumeist kinderreiche und grosse Familien, denn für das Jahr 1848 weisen die Statistiken rund 550 jüdische Einwohnerinnen und Einwohner aus. Die meisten Juden von Székesfehérvár (35 Familien) lebten vom Handel, während die sechs übrigen Familienoberhäupter Handwerksmeister waren. Die Zugewanderten kamen zumeist aus der näheren oder weiteren Umgebung der Stadt, so zum Beispiel aus Lovasberény, aus Bonyhád, Sárkeresztúr, Pozsony,⁷⁴ aus Nyitra oder aus Győr.⁷⁵

⁷⁴ Deutsch: Pressburg, slowakisch: Bratislava.

⁷⁵ Gábor Farkas: Zsidók letelepedése székesfehérváron és az asszimilációs folyamat 1840-1868 [Die Ansiedlung von Juden in Stuhlweissenburg und der Prozess der Assimilation 1840-1868]. In: A zsidók fejeér megyében 1688-1867 címmel 1986. szeptember 23-án Székesfehérváron tartott konferencia előadásai. Hg. von ders. Székesfehérvár 1989 (= Fejér Megyei Levéltár Közleményei; 1989/4), S. 42-50, hier S. 42.

Die eigentliche Geschichte der jüdischen Gemeinde von Székesfehérvár beginnt mit dem Jahr 1842.⁷⁶ Damals konstituierte sich die Gemeinde formell und wählte erstmals eigene Gremien. An der Spitze der Gemeinde stand dabei ein Vorstand mit einem Präsidenten und einem Ausschuss. Der Vorstand der Gemeinde war in erster Linie für Fragen des Kultus zuständig, während die administrative Verwaltung der jüdischen Bevölkerung Sache des städtischen Rates war. Am 2. Dezember 1842 anerkannte der städtische Rat von Székesfehérvár die israelitische Glaubensgemeinschaft offiziell. Zu diesem Zeitpunkt hatte die junge Gemeinde von Székesfehérvár bereits einen Rabbiner: Daniel Pillitz. Pillitz blieb indes nicht lange in Székesfehérvár, denn schon 1843 wurde er nach Szeged weg gewählt, wo er später eine einflussreiche Rolle innerhalb des ungarischen Reformjudentums spielen sollte.⁷⁷ Eine der wenigen Spuren, die er in Székesfehérvár hinterließ, war eine erste jüdische Schule, die er gegründet hatte.⁷⁸

Am 30. Juni 1843 nahm an der Versammlung der israelitischen Gemeinde als Vertreter der Stadt auch der Polizeihauptmann teil. Das Protokoll dieser Sitzung wurde von insgesamt 22 Personen und dem Präsidenten unterzeichnet, war in deutscher Sprache abgefasst und trug den Stempel Székes-Fejérvár Izraelita község – Israelitische Gemeinde Székesfehérvár. Im Dezember gleichen Jahres anerkannte der städtische Rat auch die neugeschaffenen Einrichtungen und wenige Tage später erfolgten die ersten Vorstandswahlen. Dieses Gremium bestand aus einem Präsidenten, zwei Rechnungsführern, zwei Gemeindedienern, einem Schuldirektor und zwei Krankeninspektoren.⁷⁹

Ebenfalls im gleichen Monat Dezember wurde ein Nachfolger für Pillitz gefunden: Mayer Zipser.⁸⁰ Zipser wurde 1815 in Balassagyarmat, 70 Kilometer nordöstlich von Pest im Komitat Nograd geboren und

76 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf: Jakab Steinherz: A székesfehérvári zsidók története (1840–1892) [Die Geschichte der stuhlweissenburger Juden (1840–1892)]. In: Magyar Zsidó Szemle, 10 (1893), S. 548–558, 622–627; 11 (1894), S. 102–106, 177–190, 539–548 u. 623–637. Ergänzend: Farkas: Zsidók (wie in Anm. 75), S. 42–50.

77 Zsidó Lexikon [Jüdisches Lexikon]. Hg. von Péter Ujvári. Budapest 1929 (Reprint 1987), S. 884.

78 Gábor Farkas: A székesfehérvári izraelita elemi iskola múltjából [Aus der Vergangenheit der israelitischen Primarschule in Székesfehérvár]. In: Ma és holnap, 10 (1982), 2, S. 114–119.

79 Farkas: Zsidók (wie in Anm. 75), S. 43.

80 Die umfassendste Biographie Zipsers ist bis heute: Ignaz Reich: Beth-El. Ehrentempel verdienter ungarischer Juden. Budapest 1868 (2. Auflage), S. 1–33.

stammte aus ärmlichsten Verhältnissen. Mit elf Jahren wurde er Schüler des Rabbiners Mayer Eisenstadt (?-1852), einem Schüler des erkonservativen Moses Scheiber, genannt Chatam Sofer, in Pressburg.⁸¹ Mit fünfzehn verliess er seinen Heimatort, studierte zuerst bei Nehemias Trebitsch (1779-1842), kam mit weltlicher Literatur in Kontakt und begann, Schiller und Shakespeare zu lesen. In Óbuda lernte er den einflussreichen Reformrabbiner Löw Schwab kennen und beschloss, selbst eine Gemeinde im Geiste des Neuen zu führen. Als er im Dezember 1843 die Stelle in Székesfehérvár erhielt, widmete er sich deshalb intensiv der Schaffung von modernen Gemeindestrukturen und setzte zum Beispiel fest, dass die Gemeindegremien dreijährlich in geheimen Wahlen neu zu besetzen seien.

Zu den Aufgabenbereichen der Gemeinde gehörten der Kultus, die Fürsorge und die Schule. Zipser gründete eine gemischtgeschlechtliche Schule mit vier Klassen, wobei jede Klasse sich über zwei Jahre erstreckte. Der Unterricht beinhaltete Ungarisch, Deutsch und Hebräisch – letzteres allerdings nur für die Knaben: Die Mädchen erhielten in dieser Zeit in getrennten Räumen Handarbeitsunterricht.⁸² Das Gemeindeglement war auch für die Benimmregeln der Gemeindeglieder zuständig. So war es streng verboten, sich im Gebetsraum – eine Synagoge gab es noch nicht – zu unterhalten oder gar zu streiten. Verboten war es auch, eigene Gebetsräume einzurichten; ausgenommen von dieser Regelung waren lediglich die Trauernden während der ersten sieben Tage der rituell vorgeschriebenen Trauerzeit sowie die jüdische Schule. Geregelt war auch, dass im Winter die Schüler ihr Abendgebet in Gegenwart der Lehrer in der Schule zu verrichten hatten und dass ein Gebet in ungarischer Sprache für den König, die Heimat und die Eltern den Abschluss zu bilden habe. Samstags wurde auch in der Synagoge für den König und die lokalen Behörden gebetet. Für den Geburtstag des Königs sah das Reglement die Abhaltung eines Gottesdienstes vor, an welchem die Schüler ungarische Psalmen zu rezitierten hatten und der Rabbiner eine entsprechende Rede hielt. Bemerkenswerterweise sah das Reglement zudem vor, dass alle Bestimmungen im Fünfjahres-

81 Aron Moskowitz: *Jewish Education in Hungary (1848-1948)*. New York 1964 (= Dropsie College, Philadelphia, Ph. D.), S. 302. Zum Chatam Sofer siehe Josef Natonek: *Rabbi Moscheh Sofer seligen Andenkens und der Magier Ben Chananja*. Prag 1865 sowie: Walter Pietsch: *Zwischen Reform und Orthodoxie. Der Eintritt des ungarischen Judentums in die moderne Welt*. Berlin 1999, S. 89 ff.

82 Steinherz: *Zsidók* (wie in Anm. 76), S. 555.

turnus zu überprüfen und gegebenenfalls anzupassen seien. Die Gemeinde verabschiedete diese Bestimmungen aus Zipers Feder im Januar 1845 mit einigen Gegenstimmen; im April des selben Jahres erhielt das Dokument auch die Zustimmung des städtischen Rates.

Nun hatte die Gemeinde also einen Rabbiner und ein modernes Reglement – es fehlte noch ein angemessenes Gebäude. Anfänglich wurden die Gottesdienste in einem Privathaus abgehalten, im Oktober 1845 entschloss sich die Gemeinde, ein passendes Haus zu kaufen, das sich zu einer Synagoge und einem Gemeindezentrum umbauen liesse. Es wurde eine entsprechende fünfköpfige Kommission eingesetzt und ein Jahr später war auch ein mögliches Kaufobjekt gefunden, das sogenannte Szarvas-Haus. Für 9'500 Forint erwarb die Gemeinde im Januar 1847 das Haus. Nun galt es, die durch den Hauskauf entstandenen Schulden rasch zu tilgen und man beschloss, im entstehenden Gebetshaus insgesamt 86 Plätze in drei unterschiedlich teuren Klassen einzurichten: Ein Sitzplatz in der ersten Klasse – von denen 25 Stück vorgesehen waren – kostete 100 Forint, die sofort zu bezahlen waren. Die 26 Plätze der zweiten Klasse kosteten 70 Forint, wobei lediglich ein Viertel des Kaufpreises sofort zu erstatten war. Wer sich mit einem drittklassigen Sitz begnügen wollte (oder vielmehr musste), hatte noch 40 Forint zu entrichten und davon nur 8 Forint sofort; die restlichen 32 Forint waren den Plänen gemäss in den folgenden vier Jahren abzustottern – zusammen mit einem Zins von stolzen sechs Prozent.⁸³ Der Umbau verzögerte sich mehrmals. Probleme bereitete insbesondere der Umstand, dass sich der geplante Gebetsraum auf Grund von mehreren Neuzuzüglern als zu klein erwies. Der Vorverkauf der Sitzplätze lief gut an, 69 Plätze konnten abgesetzt werden, die übrigen fanden vorerst keine Interessenten.

Die jüdische Gemeinschaft wuchs schnell und schien auch bald zu einem gewissen Wohlstand gekommen zu sein: Im Jahre 1856 lebten in Székesfehérvár bereits 650, zwei Jahre später 750 und nochmals zwei Jahre später bereits 830 Jüdinnen und Juden. Dann verlangsamte sich der Zuwachs, für 1870 verzeichneten die Statistiken 1330 Personen jüdischen Glaubens. Die meisten von ihnen hatten ihren Wohnsitz in der Innenstadt, wo sich auch ihre Geschäfte und Handwerksbetriebe befanden. Am grössten war die Gruppe der Getreidehändler, es gab aber unter den Juden auch zahlreiche Tabakhändler, Schneider, Schnaps-

83 Steinherz: Zsidók (wie in Anm. 76), S. 623 f.

brenner, Ölfabrikanten und Goldschmiede. Im Jahre 1848 waren in Székesfehérvár insgesamt 92 Geschäfte im Besitz von 73 Juden, es handelte sich also um eine kleingewerbliche Struktur: Nur ein einziger Händler besass gleichzeitig vier Geschäfte und insgesamt neunzehn Juden konnten damals zwei Geschäfte ihr eigen nennen.⁸⁴

Die christliche Bevölkerungsmehrheit nahm die neu zugewanderten Juden mit spürbarer Abneigung auf. Die eingesessenen Händler fürchteten die neue Konkurrenz. Die städtische Handelsgesellschaft, deren Mitglieder vor allem wohlhabende christliche Händler waren, konnte beim städtischen Rat Mitte der vierziger Jahre erreichen, dass den Juden für eine kurze Zeit sogar das Recht wieder entzogen wurde, sich in der Stadt niederzulassen. Doch dies widersprach den gesetzlich garantierten Rechten der Juden und so musste diese Einschränkung nach kurzer Zeit wieder aufgehoben werden.

Die im 19. Jahrhundert ethnisch fast homogene Bevölkerungsmehrheit in Székesfehérvár war das Ergebnis eines starken Assimilationsprozesses vor allem deutscher sowie serbischer Bevölkerungsgruppen an die ungarische Bevölkerungsmehrheit. Wie in vielen anderen Gegenden Ungarns auch, hatte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Székesfehérvár ein Prozess der Magyarisierung eingesetzt, der dazu geführt hatte, dass sich auch die ursprünglich nichtungarischen Bevölkerungsgruppen als Ungarn fühlten. Dieser Assimilationsvorgang geschah in erster Linie über die Aneignung der ungarischen Sprache und die Anpassung der Vor- und Nachnamen. Die serbischstämmigen Bevölkerungsteile waren häufig Gewerbetreibende oder Händler, die Székesfehérvárer mit deutschen Wurzeln bildeten vor allem den tragenden Pfeiler der wohlhabenden Bürgerschicht, der allerdings zahlenmässig nicht sehr stark war. Die Deutschen spielten in den vorangehenden 150 Jahren eine dominante Rolle im wirtschaftlichen Leben der Stadt. Vor allem von dieser Seite wurde die zunehmende wirtschaftliche Erstarkung der neu zugewanderten Juden mit Skepsis und Ablehnung beobachtet; ein Teil der Juden verfügte über eine starke Kapitalbasis und so entstand eine direkte Konkurrenzsituation zwischen dem eingesessenen

84 Farkas: Zsidók (wie in Anm. 75), S. 43; siehe auch: ders.: Zsidó kereskedők, kézműiparosok betelepédése Székesfehérvár szabad királyi városba (1836–1842) [Die Niederlassung von jüdischen Händlern und Handwerkern in Székesfehérvár (1836–1842)]. In: *Árgus*, 6 (1995), 6, S. 29–34; ders.: A tőkés fejlődés és a székesfehérvári zsidóság 1842–1848 [Kapitalentwicklung und das Judentum von Székesfehérvár 1842–1848]. In: *Árgus*, 12 (2001), 1, S. 74–79.

deutschen – aber mittlerweile magyarisierten – Bürgertum und den zugewanderten Juden.

Einige der Juden hielten an ihrer traditionellen Lebensweise fest. Dies erschwerte die Integration und gab immer wieder Anlass zu Konflikten. Hinzu kam ein Sprachproblem, denn viele der Juden sprachen einen „seltsamen deutschen Dialekt“ – Jiddisch nämlich – zu einem Zeitpunkt, als Deutsch in Székesfehérvár kaum mehr zu hören war.⁸⁵ Über die Juden wurden immer wieder geheimnisvolle Dinge berichtet; als zum Beispiel 1844 ein Stadtteil niederbrannte, liess das Gerücht nicht lange auf sich warten, es seien die Juden gewesen, die den Brand gelegt hätten. Später wurde ihnen sogar eine ganze Reihe von Morden angelastet, die sich im Komitat oder in der Region ereignet hatten. Ihren Höhepunkt fand diese antijüdische Stimmung während der revolutionären Wirren der Jahre 1848 und 1849.

Die Revolution und die Juden

Der Freiheitskampf und seine blutige Niederschlagung durch die Habsburger hatte für das jüdische Leben langanhaltende Auswirkungen – in Székesfehérvár ebenso wie im ganzen Land.⁸⁶ Am 3. März 1848 verabschiedete die Ständetafel des Landtages einen Antragsentwurf an den Hof in Wien, in welchem unter anderem um die Schaffung eines eigenen ungarischen Ministeriums gebeten wurde. Ausserdem wollten die Abgeordneten erwirken, dass der Hof in Wien bereits verabschiedete bürgerliche Reformen bestätige. Initiant dieses Vorstosses war der spätere Revolutionsführer Lajos Kossuth (1802–1894). Die Magnatentafel des Landtages – das Oberhaus – weigerte sich jedoch auf Drängen Wiens, diese Adresse weiterzuleiten. Wenige Tage später, am 13. März brach in Wien die Revolution aus, am 15. griffen die Unruhen auf Pest über, das damals bereits das kulturelle und geistige Zentrum des Landes war. Junge revolutionäre Intellektuelle verfassten noch gleichentags in Pest das

⁸⁵ Farkas: Zsidók (wie in Anm. 75), S. 44.

⁸⁶ Die Literatur über die Ereignisse 1848 in Ungarn ist kaum noch zu überblicken; für ein ausführliches Standardwerk in ungarischer Sprache siehe noch immer: György Spira: Polgári forradalom (1848–1849) [Bürgerliche Revolution (1848–1849)]. In: Magyarország története 1848–1890. 2 Bde. Hg. von Endre Kovács und László Katus. Budapest 1987 (= Magyarország története tíz kötetben; 6/1 und 6/2), Bd. 6/1, S. 59–434.

Epilog: Weder Assimilation noch Akkulturation?

Die Geschichtsschreibung über die ungarischen Juden hat die Jahre 1867 bis etwa 1917 vorwiegend als eine Erfolgsgeschichte, als Blütezeit der ungarisch-jüdischen Kultur dargestellt. Diese „goldene Zeit“ des ungarischen Judentums galt als eine Etappe der erfolgreichen Assimilation der Juden in Ungarn an die magyarische Mehrheitskultur. Die Publikation des Tagebuches von Ignác Goldziher durch Sándor Scheiber im Jahre 1978 war sicherlich ein Meilenstein in der langsam einsetzenden Korrektur dieses mythologisierenden Bildes einer vermeintlichen Blütezeit. Die Veröffentlichung fand ein grosses Echo und veränderte die Goldziher-Rezeption schlagartig. In der internationalen Fachpresse erschienen zahlreiche Rezensionen. Auch wenn das Hauptinteresse auf der wissenschaftshistorischen Bedeutung des Dokumentes lag, so kam doch in fast allen Besprechungen Goldziher Situation als Jude in Budapest in einigen Worten zur Sprache.⁴⁰⁰ Am prägnantesten hat es der renommierte Islamwissenschaftler Montgomery Watt im Titel seines Textes im Times Literary Supplement auf den Punkt gebracht: Er nannte Goldziher den „Prisoner of Budapest“ – den Gefangenen von Budapest.⁴⁰¹

Bezeichnend ist, dass der Text zuerst im Ausland erschien und dass die ungarische Übersetzung stark verstümmelt wurde. Das ungarische Buch erschien 1984 in der damals populären Reihe „Tények és Tanúk“ (Fakten und Zeugen) des renommierten Magvető Verlages. Weggelassen wurden vor allem diejenigen Stellen, in welchen Goldziher die Spannungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, seinen Zwist mit seinen Vorgesetzten und dem jüdischen Establishment beschrieb. Simon hat darauf hingewiesen, dass in der ungarischen Edition nicht nur zahlreiche, entscheidende Stellen ausgelassen worden sind, er hat in

400 Zum Beispiel: G. M. Wickens: Tagebuch. By Ignaz Goldziher (Rezension). In: *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980), 1, S. 34–36; Imset Mehdi: Raphael Patai: Ignaz Goldziher and his oriental Diary (Rezension). In: *Islamic Culture*, 64 (1990), 2–3, S. 210–211; Shelomo Dov Goitein: Alexander Scheiber, ed. Ignaz Goldziher Tagebuch, Leiden: E. J. Brill, 1977 (Rezension). In: *Jewish Social Studies*, 41 (1979), 3/4, S. 323–327; Tamás Iványi: Ignaz Goldziher, Tagebuch (Rezension). In: *Acta Orientalia*, 39 (1985), S. 371–374.

401 Montgomery W. Watt: The Prisoner of Budapest (Rezension). In: *Times Literary Supplement* vom 8. September 1978, S. 998.

minutiöser Kleinarbeit auch die Stellen zusammengetragen, bei denen die Kürzungen in der ungarischen Version nicht einmal gekennzeichnet waren.

Goldzihers Tagebuch rüttelt an einem der zentralen Bilder der ungarisch-jüdischen Historiographie dieser Zeit, am Bild einer weitgehend harmonischen Assimilation der Jüdinnen und Juden an die magyarisches Mehrheitsgesellschaft. Bihl zum Beispiel schreibt vom „Verschmelzungsprozess mit dem Magyarentum“⁴⁰², Fischer von einer „magyarisches-jüdischen Symbiose“⁴⁰³, während Gonda in seinem Buch einen ganzen Abschnitt „Die Erfolge der Assimilation“⁴⁰⁴ überschreibt. Ergänzt werden diese Schilderungen zumeist mit dem Hinweis, in keinem anderen Land sei die Assimilation der Juden so stark gewesen wie in Ungarn.

Es gab auch kritische Stimmen, doch sie kamen bezeichnenderweise fast immer auf irgendeine Art von ‚Aussen‘, zum Beispiel von Soziologen und nicht von Historikern oder von Autoren, die emigriert waren oder nur im Ausland publizierten. Der Sozialwissenschaftler George Schöpflin (University of London) zum Beispiel schrieb, dass die Assimilation der ungarischen Juden „eher extensiv als intensiv“ gewesen sei.⁴⁰⁵ Es habe in Ungarn im 19. Jahrhundert keine homogene Gesellschaft gegeben, an die sich die Juden hätten assimilieren können, so dass „[...] die Annahme der ungarischen Sprache und des nationalen Bewusstsein in Wirklichkeit eine Assimilation ins Leere war.“⁴⁰⁶ Assimilation, so Schöpflin, sei nämlich ein reziproker Prozess.

Der ungarisch-französische Soziologe Viktor Karády hatte vorgeschlagen, im Zusammenhang mit dem Assimilationsprozess der ungarischen Juden von einem ‚Assimilationsvertrag‘ zwischen dem ungarischen Adel und den assimilationswilligen ungarischen Juden zu sprechen.⁴⁰⁷ Bei

402 Bihl: Judentum (wie in Anm. 72), S. 27.

403 Fischer: Entwicklungsstufen (wie in Anm. 202); zu den verschiedenen Aspekten des Begriffes ‚Symbiose‘ siehe auch: Yehiel Ilzar: Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts, 14 (1975), 51, S. 122-165.

404 László Gonda: A Zsidóság Magyarországon 1526-1945 [Das Judentum in Ungarn 1526-1945]. Budapest 1992.

405 George Schöpflin: Jewish Assimilation in Hungary: A Moot Point. In: Jewish Assimilation in Modern Times. Hg. von Béla Vago. Boulder (Col.) 1981, S. 75-88, hier S. 75.

406 Schöpflin: Assimilation (wie in Anm. 405), S. 75.

407 Viktor Karády: Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció. Tanulmányok [Judentum, Verbürgerlichung, Assimilation. Studien]. Budapest 1997. Siehe auch: Haber: Anfänge (wie in Anm. 251), S. 133 ff.

diesem – stillschweigenden – Vertrag hätten auf den ersten Blick beide Seiten profitiert: Der Adel profitierte vom Modernisierungspotential der ungarischen Juden und erhielt auf diese Weise ein ‚Ersatzbürgertum‘. Die ungarischen Juden – oder zumindest diejenigen, die bereit waren, den ‚Assimilationsvertrag‘ zu akzeptieren – konnten dank ihrer politischen und später religiösen Gleichbehandlung von den Vorteilen der Emanzipation profitieren und zumindest einen Teil – nämlich die konfessionelle Komponente – ihrer jüdischen Identität behalten. Die Folgen des ‚Assimilationsvertrages‘ zeigten sich nach dem Ersten Weltkrieg, als Ungarn grosse Teile seiner Gebiete verloren hatte und die nationalen Mehrheitsverhältnisse im Land sich radikal geändert hatten: Nun war die ungarische Mehrheit nicht mehr auf die Juden angewiesen, um ihre Hegemonialstellung zu halten. Der ‚Assimilationsvertrag‘ hatte seine Wirksamkeit verloren. Der „antisemitische Konsens der neuen Machthaber“⁴⁰⁸ verwandelte den latenten Antisemitismus der Vorkriegsjahre zum „Antisemitismus als Element staatlicher Politik“,⁴⁰⁹ wie zum Beispiel mit dem 1920 verabschiedeten Numerus-clausus-Gesetz, das die Juden aus weiten Bereichen des öffentlichen Lebens ausgrenzte.⁴¹⁰ Die „Assimilation ins Leere“ löste sich – nicht nur in Ungarn – in Ablehnung, Hass und später Vernichtung auf.

Assimilation und Akkulturation

Der Begriff der Assimilation hat in der jüdischen Geschichte eine zentrale Bedeutung.⁴¹¹ Das Jüdische Lexikon wies 1927 auf den Ursprung

408 Fischer: Entwicklungsstufen (wie in Anm. 202), S. 138.

409 Fischer: Entwicklungsstufen (wie in Anm. 202), S. 124.

410 Fischer: Entwicklungsstufen (wie in Anm. 202), S. 155 f.

411 Siehe folgende Zusammenstellung: Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. Hg. von Michael Brenner u. a. München 2003. Ferner: Amos Funkenstein: Die Dialektik der Assimilation. In: Wissensbilder. Strategien der Überlieferung. Hg. von Ulrich Raulff und Gary Smith. Berlin 1999, S. 203–219. Nach Fertigstellung dieses Manuskriptes erschienen zwei umfassende Berichte zum Assimilationsdiskurs im deutsch-jüdischen Kontext: Till van Rahden: Jews and the Ambivalences of Civil Society in Germany, 1800–1933: Assessment and Reassessment. In: Journal of Modern History, 77 (2005), S. 1024–1047; ders.: Verrat, Schicksal oder Chance. Lesarten des Assimilationsbegriffs in der Historiographie zur Geschichte der deutschen Juden, in: Historische Anthropologie, 13 (2005), 2, S. 245–264 (engl.: ders.: Treason, Fate or Blessing? Narratives of Assimilation in

des Begriffes in der Biologie hin und umschrieb Assimilation als die „Übernahme an sich wesensfremder Eigenschaften bis zur immer vollkommeneren Verschmelzung der beiden Organismen, der Absorbierung des einen durch den anderen.“⁴¹² Assimilation in einem „nationalen Sinne“ beschreibe den Umstand, dass Menschen und Volksgruppen unter dem Einfluss eines „anderen, mächtigeren Volksorganismus“ ihre „eigene nationale Individualität in Denken, Wesen und Handeln ändern und aufgeben“.⁴¹³ Infolge ihrer Zerstreung seien die Juden diesem Prozess „selbstverständlich stärker ausgesetzt als alle anderen Völker, insb[esondere] in Ländern, wo sie nur eine kleine, zerstreut lebende Minderheit bilden.“⁴¹⁴ Auch das Zsidó Lexikon, das zwei Jahre später erschienene ungarische Pendant mit gleichen Namen, betonte die wichtige Rolle der Assimilation in der jüdischen Geschichte.⁴¹⁵ Anders als das deutsche Nachschlagewerk hob das ungarische Lexikon jedoch hervor, dass das jüdische Volk allen assimilatorischen Einflüssen zum Trotz seine eigene Identität immer habe bewahren können.

Es fällt auf, dass in den ungarisch-jüdischen Diskussionen der Begriff Assimilation weitaus weniger problematisiert wird als im westeuropäischen Kontext.⁴¹⁶ Dabei gilt es zwei Aspekte auseinanderzuhalten: Zum

the Historiography of German-Speaking Jewry since the 1950s. In: Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005. Hg. von Christhard Hoffmann. Tübingen 2005, S. 349-373).

412 H[ans] K[ohn]: Assimilation. In: Jüdisches Lexikon (wie in Anm. 113), Bd. 1, Sp. 517-523, hier Sp. 517.

413 Kohn: Assimilation (wie in Anm. 412), Sp. 518.

414 Kohn: Assimilation (wie in Anm. 412), Sp. 518.

415 Rezső Seltmann: Asszimiláció. In: Zsidó Lexikon (wie in Anm. 77), S. 63-65.

416 Siehe: Tamás Ungvári: Assimilationsstrategien. In: Angezogen und abgestoßen. Juden in der ungarischen Literatur. Hg. von Tamás Lichtmann. Frankfurt am Main u. a. 1999 (= Debrecener Studien zur Literatur; 7), S. 49-67 (zuerst ungarisch: Tamás Ungvári: Asszimilációs stratégiák [Assimilationsstrategien]. In: Világosság, 38 (1997), Nr. 8, S. 33-42); ders.: Víták az asszimilációról [Diskussionen über Assimilation]. In: ders.: Ahasvérus és Shylock. A „Zsidókérdés“ Magyarországon. Budapest 1999, S. 200-213. István Bibó: Jüdische Assimilation und jüdisches Bewußtsein. In: ders.: Zur Judenfrage. Am Beispiel Ungarns nach 1944. Frankfurt am Main 1990, S. 110-137; Éva Kovács: Az asszimiláció ambivalenciái [Die Ambivalenzen der Assimilation]. In: Korall, 10 (2002), S. 200-207; András Kovács: Az asszimilációs dilemma [Das Assimilationsdilemma]. In: Világosság, 29 (1988), 8/9, S. 605-612; Iván Balog: Az „aranyketrec“, avagy a magyar zsidóság szegregatív asszimilációja [Der „Goldkäfig“ oder: Die segregative Assimilation des ungarischen Judentums]. In: ders. u. a.: Kereszténység és Zsidóság Európában és nálunk. Szeged 1992 (= Szegedi Bölcsészfüzetek), S. 71-78.

einen geht es um die zeitgenössische Verwendung des Assimilationsbegriffes und den damit verknüpften Erwartungen, Hoffnungen und Strategien von jüdischer Seite. Zum anderen geht es um die Frage, ob es sinnvoll ist, zur Beschreibung der gesellschaftlichen Stellung der ungarischen Juden anfangs des 20. Jahrhunderts im nachhinein – nach den gescheiterten Assimilationsversuchen in Ungarn – von einem Assimilationsprozess zu sprechen. Beim ersten Aspekt steht ein diskursives Moment im Vordergrund, beim zweiten ein soziologischer Prozess.

Der ungarische Historiker Gábor Gyáni ging vor einigen Jahren der Frage nach, wie sich der Begriff Assimilation in der ungarischen Gesellschaftsgeschichte gewandelt hat.⁴¹⁷ So thematisierte er auch die Frage, weshalb in Ungarn die Assimilationsfrage engstens mit der jüdischen Frage verknüpft ist. Er nannte drei Gründe: Zum ersten seien es quantitative Aspekte gewesen; Schätzungen gehen davon aus, dass in den Jahren 1850 bis 1918 der ‚Assimilationsgewinn‘ für Ungarn aus rund zwei Millionen zum Ungarntum assimilierten Menschen bestand; rund 700'000 dieser Neu-Ungarn waren Juden, die übrigen zwei Drittel verteilten sich auf viele verschiedene Volksgruppen. Neben diesen numerischen Gründen habe auch die Tatsache eine Rolle gespielt, dass die Juden in diesem Assimilationsprozess als die fremdeste Ethnie von allen wahrgenommen worden seien. Drittens schliesslich sei auch die gesellschaftliche Struktur der Juden eine andere gewesen als diejenige der übrigen Ethnien, die sich an das Ungarntum assimiliert hätten; dieser Umstand sei der Grund für die erfolgreiche gesellschaftliche Integration gewesen, schrieb Gyáni zusammenfassend. Er verwies auf die unterschiedlichen Kontexte, in denen der Assimilationsbegriff im Laufe der letzten Jahrzehnte eingebettet gewesen sei. So gab es zum einen den soziologischen Fachausdruck der Assimilation, der vor allem im Kontext der agrargeschichtlich orientierten Geschichtsschreibung um István Szabó im Mittelpunkt gestanden habe. Zum anderen galt Assimilation als ein Paradigma im Prozess der Verbürgerlichung.

Vor allem der zweite Punkt war in der ungarischen Geschichtsschreibung der Nachkriegszeit wirkungsmächtig geworden. Péter Hanák ist in zahlreichen Studien dieser Frage nachgegangen. Er begründete den

417 Gábor Gyáni: Az asszimiláció fogalma a magyar társadalomtörténetben [Der Assimilationsbegriff in der ungarischen Gesellschaftsgeschichte]. In: Valóság, 36 (1993), 4, S. 18–27. Siehe auch: ders.: Etnicitás és akkulturáció a századfordulós Budapestben [Ethnizität und Akkulturation in Budapest um die Jahrhundertwende]. In: Regio, 6 (1995), 1–2, S. 101–113.

Zusammenhang zwischen Assimilation und Verbürgerlichung in einem ersten Schritt wirtschaftsgeschichtlich: „Die neuzeitliche Assimilation [in Ungarn] war eine direkte Folge der wirtschaftlichen Grundprozesse der Verbürgerlichung: der Ausbildung des nationalen bzw. landesweiten Marktes, der Funktionstüchtigkeit des den ganzen Markt umfassenden Handels-, Verkehrs- und Kreditorganisationsnetzes, der Industrialisierung und der Urbanisierung.“⁴¹⁸ In einem zweiten Schritt ergänzte er aber, dass eine rein ökonomische Argumentation eine „grobe Vereinfachung“ darstellen würde, und schrieb, dass Assimilation „auch durch soziale, politische und sozialpsychologische Faktoren beeinflusst wird.“⁴¹⁹

Auch wenn einzelne Autoren den Begriff Assimilation bereits vor der Schoa negativ konnotiert hatten, war er ursprünglich positiv belegt, wie Shulamit Volkov und Trude Maurer betonten.⁴²⁰ Noch im ausgehenden 19. Jahrhundert wurde Assimilation umgangssprachlich als eine Ergänzung zur Emanzipation der Juden verstanden und bezeichnete die soziale und kulturelle Integration der Juden in die Mehrheitsgesellschaft. Erst mit der Auseinandersetzung zwischen Zionisten und jüdischen Antizionisten um die Perspektiven einer christlich-jüdischen Koexistenz erhielt der Begriff eine zunehmend negative Bedeutung – und zwar interessanterweise in beiden Lagern. Assimilation wurde so mit der Zeit „zu einem Synonym für ein Leben der Selbstverleugnung und der Blindheit gegenüber einer feindlichen Umwelt“, wie Volkov schrieb.⁴²¹ Assimilation ist für sie sowohl unter normativen und historischen Aspekten ein „verwirrender Terminus“ als auch ein „analytisch unsauber[er]“ Begriff.⁴²² Unter anderem handle es sich um soziale, kul-

418 Péter Hanák: Verbürgerlichung und Assimilation in Ungarn im 19. Jahrhundert. In: ders.: Ungarn in der Donaumonarchie. Probleme der bürgerlichen Umgestaltung eines Vielvölkerstaates. Wien u. a. 1984 (= Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts; 10), S. 281–319, hier S. 289.

419 Hanák: Verbürgerlichung (wie in Anm. 418), S. 291.

420 Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. München 2000, S. 132 und ähnlich argumentierend Trude Maurer: Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933). Neuere Forschungen und offene Fragen. Tübingen 1992 (= Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur; Sonderheft 4), S. 171. Zur Frage der jüdischen Assimilation im Zusammenhang mit der Aufklärung siehe Arno Herzig: Das Assimilationsproblem aus jüdischer Sicht (1780–1880). In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Erster Teil. Hg. von Hans-Otto Horsch und Horst Denkler. Tübingen 1988, S. 10–28.

421 Volkov: Antisemitismus (wie in Anm. 420), S. 132.

422 Volkov: Antisemitismus (wie in Anm. 420), S. 132.

turelle und psychische Prozesse, die mit dem Ausdruck Assimilation beschrieben würden; ferner verschleierte der Begriff die Wechselwirkungen der einzelnen Prozesse und bezeichne ausserdem einen Prozess und gleichzeitig dessen Ergebnisse.

Maurer schlägt nun vor, anstelle des Assimilationsbegriffes von Akkulturation zu sprechen. Sie bezieht sich dabei weitgehend auf Herbert Strauss, der Akkulturation beschrieb als „ein kulturgeschichtliches und kulturanthropologisches Konzept, das die Begegnung von Elementen verschiedener Kulturen und ihre Synthese zu einer neuen Einheit in einem unstabilen Gleichgewicht von verschiedener Dauer bedeutet. Akkulturation kann an objektiven, d. h. durch unabhängige Beobachter nachprüfbar Merkmalen wie Sprache, Gewohnheiten und Kleidung im einzelnen dargestellt werden.“⁴²³ Maurer schlussfolgert dann aber daraus, dass Akkulturation ein beschreibender Begriff sei und Werturteile vermeide.⁴²⁴

Dies ist allerdings eine starke und wenig hilfreiche Verkürzung der gängigen Akkulturationstheorien, wie sie zuletzt vom Althistoriker Ulrich Gotter eingehend aufgearbeitet wurden.⁴²⁵ Gotter ging dabei den unterschiedlichen Konzepten von Akkulturation nach, wie sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts in den Sozial- und später auch in den Kulturwissenschaften Verwendung fanden. Er warnte insbesondere auch vor einer simplifizierenden Verwendung des Begriffes: „Soll ‚Akkulturation‘ mehr sein als eine Leerformel, ist sie ein voraussetzungsreicher und heikler Erklärungsansatz für Veränderung und fordert daher eine gewissermassen feinmotorische Methodik, gleichsam eine minimalinvasive Chirurgie.“⁴²⁶ Gotter betonte, dass Akkulturation auf den Begriff Kultur aufbaut, der Kulturbegriff aber „heutzutage ebenso wie in der Vergangenheit schillernd und eigentlich immer mehr eine Sache ideologischer Grundannahmen als interesse-

423 Herbert A. Strauss: Akkulturation als Schicksal. Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von Juden und Umwelt. In: Juden und Judentum in der Literatur. Hg. von ders. und Christhard Hoffmann. München 1985, S. 9–27.

424 Ähnliche Argumente von Maurer erneut in Trude Maurer: Plädoyer für eine vergleichende Erforschung der jüdischen Geschichte Deutschlands und Osteuropas. In: Geschichte und Gesellschaft, 27 (2001), S. 308–326, hier S. 315.

425 Ulrich Gotter: „Akkulturation“ als Methodenproblem der historischen Wissenschaften. In: wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode. Hg. von Wolfgang Essbach. Würzburg 2001 (= Identitäten und Alteritäten; 2), S. 373–406. Siehe auch: W. Rudolph: Akkulturation. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971 ff., Bd. 1, Sp. 126.

426 Gotter: Akkulturation (wie in Anm. 425), S. 399.

losen Definierens gewesen“ sei.⁴²⁷ Es sei zu überlegen, ob das Akkulturationskonzept nicht auf dem „Schrottplatz verbrauchter Theorien“⁴²⁸ abgeladen werden sollte und Kulturbegegnungen nicht eher mit alternativen Konzepten oder modifizierten Akkulturationsmodellen untersucht werden sollten. Namentlich verwies Gotter auf das Konzept von „kulturellen Grenzen“ (Jürgen Osterhammel) und eine taxonomische Unterscheidung von Kulturkontakten (Urs Bitterli).

Maurer aber schlägt vor, pauschal für den Prozess der jüdischen Angleichung an die christliche Mehrheitsgesellschaft den Begriff ‚Akkulturation‘ zu verwenden und das Ergebnis als „Subkultur“ zu bezeichnen.⁴²⁹ Sie möchte – im Anschluss an Strauss – von einem Konzept von Akkulturation ausgehen, „das die Begegnung von Elementen verschiedener Kulturen und ihre Synthese zu einer neuen Einheit in einem instabilen Gleichgewicht von verschiedener Dauer bedeutet.“⁴³⁰ Doch dieses Konzept scheint stärker vom Wunschdenken als von der historischen Erfahrung genährt worden zu sein: Weder in Deutschland, auf das sich Maurer bezieht, noch in Ungarn, wie die Lektüre von Goldziher's Tagebuch zeigte, ist eine „neue Einheit“ entstanden, das die Verwendung des Begriffes Akkulturation gerechtfertigen würde. Das „instabile Gleichgewicht“ endete in beiden Fällen, in Deutschland wie in Ungarn, in der Ermordung von Hundertausenden von Jüdinnen und Juden.⁴³¹

427 Gotter: Akkulturation (wie in Anm. 425), S. 375.

428 Gotter: Akkulturation (wie in Anm. 425), S. 388.

429 Maurer: Entwicklung (wie in Anm. 420), S. 178.

430 Maurer: Entwicklung (wie in Anm. 420), S. 172; siehe auch Strauss: Akkulturation (wie in Anm. 423), S. 9.

431 Allerdings scheint es weder für die Entwicklung in Deutschland noch für die ungarische Situation sinnvoll, mit pauschalen Erklärungen und Analysen zu operieren; zahlreiche Beispiele wie etwa die sogenannten „Judendörfer“ zeigen, dass nur eine genaue Untersuchung der konkreten Umstände zu sinnvollen Aussagen führen kann. Bei diesem genauen Blick aber versagen die pauschalisierenden Begrifflichkeiten sehr schnell. Beispielhaft für solche Detailstudien siehe für Deutschland etwa Heiko Haumann: Juden in Gailingen: Selbstbewusstsein und Nachbarschaft. In: Gailingen. Geschichte einer Hochrhein-Gemeinde. Hg. von Franz Götz. Gailingen 2004 (= Hegau-Bibliothek; 98), S. 499–511 und für Ungarn István Csíki: Városi Zsidóság Északkelet- és Keletmagyarországon. A miskolci, a kassai, a nagyvárad, a szatmárnémeti és a sátoraljaújhelyi zsidóság gazdaság- és társadalomtörténetének összehasonlító vizsgálata 1848–1944 [Städtisches Judentum in Nordost- und Ostungarn. Eine vergleichende Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte der Juden von Miskolc, Kassa, Nagyvárad, Szatmárnémet und Sátoraljaújhely 1848–1944], Budapest 1999 (= Doktori mester-munkák).

Auch Maurer möchte den Assimilationsbegriff nicht gänzlich aus den Debatten verbannen, sondern ihn vielmehr für einen Prozess reservieren, den sie – selbst Anführungszeichen verwendend – „totalen Kulturwechsel“ nennt.⁴³² Das ermöglicht es ihr letztlich, ihren Forschungsbericht mit folgender Formel zusammenzufassen: „Die deutschen Juden waren als Gruppe akkulturiert, nicht assimiliert.“⁴³³

„Die Rückkehr der Assimilation?“ hat Rogers Brubaker kürzlich auf Grund der Debatten der letzten Jahrzehnte in Westereuropa und den USA gefragt und darauf hingewiesen, dass das alte und mittlerweile diskreditierte Konzept der Assimilation gegenwärtig wiederzukehren scheint.⁴³⁴ Für die Geschichte der ungarischen Juden im 19. Jahrhundert ist indes weder der Begriff der Akkulturation noch derjenige der Assimilation (wie sie insbesondere von Maurer verwendet wurden) sinnvoll. Von einem Akkulturationsprozess zu sprechen verbietet sich schon aufgrund der Tatsache, dass eine „neue Einheit“ weder von ungarischer noch von jüdischer Seite jemals intendiert worden ist. Nahelegender wäre es noch, von einer Assimilation als – intendiertem – „totalen Kulturwechsel“ auszugehen. Doch dieser Wechsel war immer nur von einer Seite intendiert – von der jüdischen nämlich. Die Mehrheit der ungarischen Juden blendete die Tatsache dieser Einseitigkeit seit der Emanzipation 1867 erfolgreich aus. Mit der Reduktion der Jüdischkeit auf die Frage der Konfession liess sich dieses kollektive Phantasma bis in die dreissiger Jahre des 20. Jahrhunderts aufrecht erhalten.

Goldziher und die Figur des *Marginal man*

Der amerikanische Soziologe Robert Ezra Park⁴³⁵ hat in seinen Studien als eine der zentralen Metaphern die Figur des *Marginal man* ver-

432 Maurer: Entwicklung (wie in Anm. 420), S. 172.

433 Maurer: Entwicklung (wie in Anm. 420), S. 172.

434 Rogers Brubaker: The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States. In: *Ethnic and Racial Studies*, 24 (2001), 4, S. 531–548. Der Aufsatz ist kurze Zeit später auch in ungarischer Sprache erschienen: ders.: *Az asszimiláció visszatérése? [Die Rückkehr der Assimilation?]*. In: *Regio*, 13 (2002), 1, S. 3–23.

435 Einführend zu Park siehe: Rolf Lindner: Robert E. Park (1864–1944). In: *Klassiker der Soziologie*. 2 Bde. Hg. von Dirk Kaesler. München 1999, Bd. 1, S. 213–229; ders.: *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*. Frankfurt am Main 1990, S. 50 ff.; für biographische Ergänzungen:

wendet.⁴³⁶ Der *Marginal man* bezeichnet jemanden, der gleichzeitig Mitglied von zwei oder mehr Gruppen ist, deren Normen sich nachhaltig voneinander unterscheiden. Gemeint ist also nicht eine randständige Figur, im Gegenteil: Der *Marginal man* ist eine eigentliche „Zentrumsge-
gestalt in einer bestimmten Gesellschaft, nämlich der modernen.“⁴³⁷

Als Park in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts sein Konzept des *Marginal man* entwarf, hatte er eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe vor Augen: die emanzipierten, europäischen Juden: „Der emanzipierte Jude war - und ist - historisch und typischerweise der *Marginal man*, der erste Kosmopolit und Bürger der Welt.“⁴³⁸ Unter Verweis auf Georg Simmel nennt Park die emanzipierten Juden auch die Fremden „par excellence“. Park lobt, dass Simmel in seinem bekannten Werk „Die Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“ (1908) diese Fremdheit der Juden mit tiefer Einsicht und Verständnis beschrieben habe und suggeriert, dass dies wohl

Paul J. Baker: Robert Ezra Park (Lebensgeschichte). In: Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. 4 Bde. Hg. von Wolf Lepenies. Frankfurt am Main 1981, Bd. 1, S. 255–270; zum wissenschaftshistorischen Umfeld: Rolf Lindner: Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung. Frankfurt am Main 2004.

- 436 Robert E. Park: Human Migration and the Marginal Man. In: American Journal of Sociology, 33 (1928), 6, S. 881–893 (wiederabgedruckt in: ders.: Human Migration and the Marginal Man. In: ders.: Race and Culture. Glencoe, Ill. 1950 (= Collected Papers; 1), S. 345–356); zur Rezeption: Everett J. Stonequist: The Problem of the Marginal Man. In: American Journal of Sociology, 41 (1935), 1, S. 1–11; ders.: The Marginal Man. A study in personality and culture conflict. New York 1937; Milton M. Goldberg: A Qualification of the Marginal Man Theory. In: American Sociological Review, 6 (1941), 1, S. 52–58; Aaron Antonovsky: Toward a Refinement of the „Marginal Man“ Concept. In: Social Forces, 35 (1956), 1, S. 57–62; Ruth Johnston: The Concept of the „Marginal Man“: A Refinement of the Term. In: The Australian and New Zealand Journal of Sociology, 12 (1976), 2, S. 145–147; Sharad J. Malelu und Dean S. Dorn: The Concept of Marginality: A Sociological Perspective. In: Sociological Imagination, 36 (1999), 4, S. 256–274; Alan C. Kerckhoff und Thomas C. McCormick: Marginal Status and Marginal Personality. In: Social Forces, 34 (1955), 1, S. 48–55. Für eine zusammenfassende Darstellung der Rezeptionsgeschichte zuletzt: Thomas H. Jenkins.: The Marginal Man: Evolution of a Concept. In: Marginality, Power, and Social Structure: Issues in Race, Class, and Gender Analysis. Hg. von Rutledge M. Dennis. Amsterdam u. a. 2005 (= Research in Race and Ethnic Relations; 12), S. 49–67.
- 437 Michael Makropoulos: Robert Ezra Park (1864–1944). Modernität zwischen Urbanität und Grenzidentität. In: Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie. Hg. Martin Ludwig u. a. Frankfurt am Main 2004, S. 48–66, hier S. 55.
- 438 Park: Human Migration (wie in Anm. 436), S. 892 [eigene Übersetzung].

damit zu tun haben könnte, dass Simmel selber Jude gewesen sei.⁴³⁹ Allerdings waren bereits Simmels Eltern zum Christentum konvertiert und er selbst war evangelisch getauft. In der Öffentlichkeit aber wurde Simmel tatsächlich als Jude wahrgenommen, was unter anderem dazu geführt hatte, dass er – nachdem er in einem Gutachten als „Israelit durch und durch“⁴⁴⁰ bezeichnet wurde – 1908 in Heidelberg einen vakanten Lehrstuhl für Philosophie nicht erhielt. So schrieb Simmel über das Phänomen des Fremden vermutlich weniger als Jude, sondern vielmehr selbst als *Marginal man*, der er aufgrund seiner jüdischen Herkunft war.

Die Situation des Fremden lässt sich als ein Zustand der unvollständigen Integration beschreiben. Ebenso wie der Fremde kann sich auch der *Marginal man* nicht vollständig integrieren. Zwar hat er sich von seiner Herkunftskultur in Teilen gelöst, aber an die neue Kultur seines Ankunftsortes konnte er sich noch nicht anpassen: „Seine alten Denkmuster, die ihm zuhause als selbstverständlicher Bezugsrahmen dienten, versagen in der neuen Umgebung. Er verliert seine naive Selbstgewissheit und ist gezwungen, sich neue Denkmuster einzuverleiben, was nur mit Mühe und gegen Widerstand gelingt.“⁴⁴¹

Auch Ignác Goldziher behielt seine „alten Denkmuster“ bei und sie blieben ihm während seines ganzen Lebens eine wichtige Stütze. Sie gaben aber auch in seiner neuen Umgebung immer wieder Anlass für Konflikte. Diese Konflikte musste er nicht nur mit den Vertretern der neuen Kultur seines ‚Ankunftsortes‘ – der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft also – austragen, sondern auch mit den Repräsentanten seiner eigenen Kultur, die ihn zum Beispiel im Vorstand der jüdischen Gemeinde umgaben.

439 Siehe: Georg Simmel: Exkurs über den Fremden. In: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main 1999 (= Georg Simmel Gesamtausgabe; 11) (3. Auflage), S. 764–771. Ferner: Donald N. Levine: Simmel at a Distance: on the History and Systematics of the Sociology of the Stranger. In: Sociological Focus, 10 (1977), 1, S. 15–29. Zum Verhältnis von Park und Simmel siehe: Matthias Gross: Urban Nature, Modern Society and the Marginal Man: Robert E. Park and Georg Simmel in Discussion. In: Simmel-Studies, 11 (2001), 2, S. 235–253.

440 Zitiert aus einem Gutachten nach: Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958. Hg. von Kurt Gassen und Michael Landmann. Berlin 1958, S. 26.

441 Gerhard Wagner: Transversale Vernunft und der marginal man. In: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur, 11 (2000), 1, S. 159–161, hier S. 160.

Simmel sah im Fremden nicht den Nomaden, der von Ort zu Ort zieht, sondern den „potenziell Wandernden“: „Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.“⁴⁴²

Auch Goldziher war kein Nomade. Als Jugendlicher zog er zusammen mit seinen Eltern von Székesfehérvár nach Budapest, wo er für den Rest seines Lebens blieb. Aber er war genau dieser „potenziell Wandernde“, den Simmel beschreibt, denn er hatte zahlreiche Rufe an ausländische Universitäten erhalten, die er allesamt ausschlug.

Simmel sprach von einer Synthese von Nähe und Ferne, die den Fremden auszeichne. Er kommt, so Simmel, „gelegentlich mit *jedem* einzelnen Element in Berührung, ist aber mit *keinem* einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden.“⁴⁴³ Goldziher schuf sich diese Synthese aus Nah und Fern einerseits mit seinen regelmässigen Reisen an die Orientalistenkongresse, andererseits mit dem regen Briefverkehr, den er pflegte. Die rund 13'400 Briefe, die Goldziher zeit seines Lebens erhielt und jeweils fein säuberlich ablegte, geben ein beredtes Zeugnis von der Ferne, die Goldziher sich in die Nähe holte: Nur rund ein Sechstel dieser Briefe stammt aus Budapest und ein Grossteil der Briefpartner, mit denen er intensiven Briefkontakt pflegte, lebte im Ausland. Heute werden die Briefe in der Orientalischen Sammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest aufbewahrt.⁴⁴⁴

Die Konstruktion des *Marginal man* verwendet eine räumliche Metapher und beschreibt eine Situation nicht *an* der Grenze, sondern *auf* der Grenze von verschiedenen Kulturen. Übersetzt auf die konkreten, individuellen Lebensumstände einzelner Menschen lässt sich dies auch als ein Zustand von Ambivalenz beschreiben. Diese Ambivalenz wiederum ist Teil der individuellen Lebenswelt – oder mit anderen Worten: Teil der sozialen, politischen, kulturellen und emotionalen Wirk-

442 Simmel: Exkurs über den Fremden (wie in Anm. 439), S. 764.

443 Simmel: Exkurs über den Fremden (wie in Anm. 439), S. 766.

444 Siehe: Peter Haber: Vernetzt und doch allein. Der ungarische Orientalist Ignác Goldziher (1850–1921). In: Vernetzungen. Hg. von Helga Mitterbauer. Innsbruck u. a. 2006 (= Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch; 1) [in Vorbereitung].

lichkeit, die an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit von Menschen erlebt wird. Wenn nun nicht primär die Rekonstruktion der einzelnen Prozesse im Vordergrund stehen soll, sondern der Umgang der einzelnen Menschen mit diesen Prozessen, dann rücken die Strategien in den Vordergrund, mit denen die Menschen auf diese Ambivalenz reagiert haben. Wie also liess sich – in einer bestimmten politischen, sozialen und kulturellen Situation – der Zustand der Ambivalenz entweder abbauen oder zumindest mit den konkreten Lebensumständen vereinbar gestalten?

Zwei Modelle stehen grundsätzlich zur Disposition: Die Überassimilierung, die in der Regel einer Flucht vor der eigenen Herkunft gleich kommt, und die Assimilationsverweigerung, die nicht selten auf einem stark überhöhten kulturellen Selbstbewusstsein aufbaut. Beide Modelle orientieren sich an einem homogenen Bezugsrahmen, um widerspruchsfreie eigene Identitäten bilden zu können. Das Konzept des *Marginal man* ergänzt dieses bipolare Schema und beschreibt den Zustand des „Dazwischen“: nicht nur zwischen den verschiedenen Kulturen, sondern auch zwischen Assimilation und Selbstbehauptung. Der *Marginal man* steht dazwischen, weil er „weder mit seiner Herkunft brechen will oder kann noch in die neue Gesellschaft vollständig aufgenommen wird, in der er aber schon lebt.“⁴⁴⁵ Park nannte diesen Zustand eine „moralische Dichotomie“, die aber leicht zu einem „moralischen Konflikt“ sich auswachsen könne; mit dieser Ambivalenz ist jeder Immigrant konfrontiert, zumindest in einer Übergangsphase, „wenn alte Gewohnheiten abgelegt werden und neue noch nicht geformt sind.“⁴⁴⁶

Mit den gleichen Konflikten waren aber auch die ungarischen Juden im 19. Jahrhundert konfrontiert, die zumeist ebenfalls eine Migrationserfahrung aufwiesen. Park nannte diesen Prozess eine Periode „inneren Aufruhrs und intensiven Selbstbewusstseins“.⁴⁴⁷ In dieser Phase werde das eigene Selbst zum Hauptgegenstand der Wahrnehmung und der Reflexion. So versuchte Ignác Goldziher vor allem im letzten Teil seines Tagebuches immer und immer wieder sich und seine Rolle in der Gesellschaft – zuerst als Gemeindegemeinsekretär, später als Universitätsprofessor und schliesslich als Dekan – zu verstehen und zu akzeptieren. Für den *Marginal man* wird bei diesem Prozess die Krise zur Lebens-

⁴⁴⁵ Makropoulos: Park (wie in Anm. 437), S. 58.

⁴⁴⁶ Park: Human Migration (wie in Anm. 436), S. 893.

⁴⁴⁷ Park: Human Migration (wie in Anm. 436), S. 893.

form, wie es Makropoulos formuliert und wie es Ignác Goldziher letztlich auch eindrücklich vorgelebt hat: Der *Marginal man* realisiere damit „prototypisch einen Selbst- und Weltbezug, für den die Krise nach und nach zur Lebensform *sui generis* und damit zur Normalität wird – eine Lebensform, wie man noch weiter zuspitzen kann, die die exklusive Alternative von Selbstbehauptung oder Assimilation samt ihrer möglichen strategischen Homogenisierungsoptionen nicht nur prinzipiell verstellt, sondern auch pragmatisch sinnlos macht.“⁴⁴⁸

Eine Lektüre der Tagebücher, die Ignác Goldziher hinterlassen hat, zeigt sehr eindrücklich, wie manifest diese Krise werden konnte und wie eng die exklusiven Optionen von Assimilation und Selbstbehauptung damals – individuell und gesellschaftlich – ausgelegt wurden.

Vielleicht bietet dabei das Konzept des *Marginal man* einen Ausweg aus der festgefahrenen Situation, in der mit den überterminierten Begriffen Assimilation und Akkulturation versucht wurde zu verstehen, wie tiefgreifend – aber auch wie vielfältig! – sich die Lebenswelten der ungarischen Juden im 19. Jahrhundert verändert hatten.

448 Makropoulos: Park (wie in Anm. 437), S. 59.