

in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der ÖAW*.

erschienen in:
Csáky, Moritz/Stachel, Peter (Hg.):
Mehrdeutigkeit. Die Ambivalenz
von Gedächtnis und Erinnerung.
Wien: Passagen 2002,
pp. 105-121.

1 Riharz, Monika (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte. Stuttgart, New York: Dt. Verlags-Anstalt 1976, 1979, 1982. Eine einbändige Auswahl erschien unter dem Titel: Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. München: Beck 1989.

2 Besonders hervorzuheben ist die Monographie von Klanska, Maria: Aus dem Shtetl in die Welt 1772-1938. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1994. Darin auch eine umfassende Bibliographie.

3 Horch, Hans Otto/Wardi, Charlotte (Hg.) Jüdische Selbstwahrnehmung. Tübingen: Neimeyer 1997, p. 8.

4 Cf. Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, p. 11.

5 Horch 1997, p. 8.

6 Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Beck 1999.

7 Cf. Ibid., p. 134.

Das Interesse der Germanistik und auch zum Teil der Judaistik, richtete sich in den letzten Jahrzehnten auf die Geschichte des europäischen Judentums, insbes. die viel diskutierte und noch mehr bestrittene Identität der europäischen Juden, und bezog sich dabei immer intensiver auf die Auswertung von Selbstzeugnissen bekannter und weniger bekannter jüdischer Intellektueller. Als ersten großen Auftakt dieser Forschungstätigkeiten kann man das dreibändige Werk von Monika Riharz bezeichnen, die Ende der 1970er Jahre 126 Selbstzeugnisse deutscher Juden publiziert hat.¹ Weitere Monografien und Publikationen zur Klärung jüdischer Identität mit Hilfe von Autobiografien folgten,² so dass »der Begriff der ‚jüdischen Identität‘ gelegentlich eine Monumentalität zu gewinnen drohte«³, wie sich auch das Wort »Identität« in unserer Alltagssprache geradezu epidemisch ausgebreitet hat.⁴ Daher nahm sich das internationale und interdisziplinäre Symposium unter dem Titel *Jüdische Selbstwahrnehmung* (1994 in Kirchberg, Luxemburg) vor, die Fragestellung dergestalt zu spezifizieren: Welche Varianten der jüdischen Selbstwahrnehmung gab es in Mitteleuropa im Zeitraum zwischen 1870 und dem »Dritten Reich«, welche Unterschiede existierten in den verschiedenen Ländern dieser Region und welche Ausdrucksformen haben die an diesen nationalen, sozialen und religiösen Transformationen beteiligten jüdischen Personen hervorgebracht?⁵

Seitdem erwies sich der Begriff »Selbstwahrnehmung« als mögliche Alternative zur Diskussion über jüdische Identität und mögliche Definitionen des »Jüdischen« schlechthin. Indem sich nämlich die Erforschung von Äußerungen über die Juden bzw. die Bestimmung des »Jüdischen« von Seiten ihrer Umwelt immer mehr in die Antisemitismusforschung verlagert, gewinnen die Untersuchungen von Ausdrücken der Selbstwahrnehmung, d.h. von Selbstreflexionen, an immer größerer Bedeutung. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen zeigen deutlich, dass durch die Auswertung jüdischer Selbstzeugnisse ein detaillierteres, dabei authentisches Bild über die Empfindungen von Juden an der Schwelle des 20. Jahrhunderts gewonnen werden kann. Ausgehend von diesem Forschungsansatz soll die vorliegende Studie ein erster Schritt zur monografischen Aufarbeitung der deutschsprachigen Autobiografien ungarischer Juden sein.

Eine weitere Anregung erhielt die Untersuchung jüdischer Selbstzeugnisse durch die Tatsache, dass literatur-, kulturhistorische und soziologische Forschungen bei der Rekonstruktion komplexer Identitätsstrukturen zunehmend auf die Zeugnisse eines kollektiven aber auch individuellen kulturellen Gedächtnisses zurückgreifen. Das Heranziehen des Gedächtnisses als identitätsstiftendes Konstrukt schuf die Vorstellung von mit geografischen Räumen konkurrierenden »Erinnerungsräumen«.⁶ Der Begriff des Erinnerungsraumes verweist schon von vornherein auf den *gebietsübergreifenden* Charakter dieser Studien. Seine Einbeziehung eröffnete nicht nur für die Rekonstruktion der Selbst- und Fremdwahrnehmung in den regionalen Literaturen sondern auch für die imagologische Forschung grundsätzlich neue Perspektiven.

Geklärt werden muss v.a., worin der besondere Charakter der jüdischen Autobiografien besteht. Bekanntlich leistet der Autobiograf, der auf sein Leben retrospektiv zurückblickt, eine Erinnerungsarbeit. Durch die Aussonderung und Neuordnung von Erinnerungen entsteht oftmals ein projiziertes Bild über das eigene Leben, das den unbewussten Wunsch des Autobiografen widerspiegelt, in den Augen seiner Leser vorteilhaft zu erscheinen. Dies führt gelegentlich zur erheblichen Diskrepanz zwischen Erlebtem und Erzähltem. So ist es z.B. bei Karl Goldmark auffallend, mit welcher Diskretion, ja fast mit welchem Schamgefühl er mit seiner jüdischen Herkunft umgeht: Das Wort Jude taucht kein einziges mal auf. Erstaunlicherweise gehört er dennoch zu den Juden, auf die die Budapester jüdische Gemeinde bis heute besonders stolz sind: Der Chor der grössten Synagoge in der Dohány-Straße von Budapest trägt seinen Namen. Später soll noch darauf hingewiesen werden, dass auf der Metaebene des Textes sehr wohl Hinweise auf sein Vaterhaus und die jüdischen Wohnheiten seiner Familie zu finden sind.

Auf jeden Fall trennt den Autobiografen ein großer Zeitraum vom Erlebten. Er bedient sich bei der Erinnerungsarbeit in zweifacher Hinsicht seines Gedächtnisses, wie dies von Aleida Assmann in ihrer Theorie von *Funktionsgedächtnis* und *Speichergedächtnis* beschrieben wird.⁷ Demnach ordnet das Funktionsgedächtnis des Autors »Erinnerungen und Erfahrungen in eine

8 Assmann 1999, p. 134.

9 Klanska 1994, p. 23f.

10 Assmann 1999, p. 135.

11 Cf. Pietsch, Walter: Die jüdische Einwanderung aus Galizien und das Judentum in Ungarn. In: Rhode, Gotthold (Hg.): Juden in Ostmitteleuropa von der Emanzipation bis zum Ersten Weltkrieg. Marburg: Herder-Inst. 1989, pp. 276-293. (Historische und landeskundliche Ostmitteleuropa-Studien 3)

12 Cf. Ibid, p. 277.

13 Cf. Hutterer, Claus Jürgen: Geschichte des Vokalismus der Westjiddischen Mundart von Ofen und Pest. In: Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae 17. Budapest: Magyar Tudományos Akad 1967, pp. 345-382, insbes. p. 350.

14 Uhl, Heidemarie: Zwischen »Habsburgischem Mythos« und (Post-)Kolonialismus. Zentraleuropa als Paradigma für Identitätskonstruktionen. In: newsletter Moderne. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs Moderne - Wien und Zentraleuropa um 1900 5/1 (2002), p. 3.

Struktur, die als formatives Selbstbild das Leben bestimmt und dem Handeln Orientierung gib«.⁸ Dies bedeutet zugleich, dass die Elemente des Funktionsgedächtnisses die wichtigsten Bestandteile der eigenen Selbstwahrnehmung, somit der eigenen Identität sind. Zum Entstehungsprozess von Autobiografien gehört natürlich auch die Absicht des Autobiografen, von sich selbst ein möglichst positives Bild zu geben, was oft zu bewussten oder unbewussten Veränderungen der Tatsachen führt.⁹ Die wichtigste Rolle des Autobiografen ist ja schließlich, aus der eigenen Lebensgeschichte eine möglichst eindrucksvolle Auswahl zu treffen, wobei in der Ökonomie des Gedächtnisses manches bewusst aus der Erinnerungsarbeit verdrängt, manchmal aber »Vergessenes« wieder in Erinnerung gerufen wird. Diese andere Ebene des Gedächtnisses, mit Assmann gesprochen das Speichergedächtnis, besteht jedoch aus äußerst heterogenen Elementen, die teils latent, teils schmerzhaft oder skandalös und deshalb tief vergraben sind. »Die Elemente des Speicher-Gedächtnisses gehören dem Individuum zwar zu, aber sie bilden jenen Fond, der sich, aus welchen Gründen auch immer, zu einem gegebenen Zeitpunkt der Verfügung entzieht.«¹⁰

Vor diesem Hintergrund erscheinen die von mir ausgewählten Beispiele als bereits modifizierte Rückblicke auf ein »versunkenes« Gedächtnismaterial. Sie wurden jedoch von den Autoren selbst umstrukturiert und bieten deshalb als authentischer Erinnerungsstoff eine relevante Forschungsgrundlage.

In der Auswahl von Texten begrenzte ich mich auf Autobiographen deutschsprachiger Juden, die ihre Aussagen auf den Zeitraum zwischen 1849 und 1914 beziehen und deren Geburtsort im damaligen Ungarn liegt. Die genannte Periode ist eine aufregende Zeit sowohl in der ungarischen Geschichte als auch in der Geschichte des europäischen Judentums, insbes. in der des ungarischen Judentums. In diesen Zeitraum fallen die wichtigsten Entwicklungsprozesse, die auf sozialer, kultureller und auch religiöser Ebene grundlegende Änderungen im Judentum hervorbrachten. In sozialer Hinsicht kann man von einer gewaltigen Umstrukturierung sprechen, die vor allem eine innere Migration vom Lande in die Stadt, bzw. von der Peripherie ins Zentrum bedeutet. Diese Entwicklung ist zugleich ein starker Urbanisierungsprozess, während dessen das Judentum zum dominanten Element des städtischen Bürgertums wird.¹¹ Ein gravierender Impuls hinsichtlich dieser Entwicklungsprozesse bedeutet das von József Eötvös vorbereitete *Emanzipationsgesetz* vom 17. Dezember 1867.

Um aber diese Umwandlungsprozesse durch die autobiografischen Texte rekonstruieren zu können, muss zuerst geklärt werden, welche Bevölkerungsstruktur dem ungarischen Judentum in der Mitte des 19. Jahrhunderts das spezifische Gepräge verlieh und ob überhaupt von einem »ungarischen Judentum« als einer sozial-kulturell eindeutig definierbaren Gruppe gesprochen werden kann.

Bekanntlich war das ungarische Judentum von einer Heterogenität geprägt, die in keinem anderen europäischen Land in dieser Form anzutreffen ist. Auf Grund von Statistiken und den Zahlen des jüdischen Bevölkerungszuwachses lassen sich die Proportionen bezüglich der Herkunft des ungarischen Judentums im 20. Jahrhundert folgendermaßen feststellen: Aus einer deutsch-österreichischen, wahrscheinlich frühesten Einwanderung dürften etwa 15%, aus der zweiten großen, mährisch-böhmischer Einwanderung 25%, und aus der spätesten, bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhundert andauernden Einwanderungswelle aus Polen und Galizien bis an die 50% der ungarischen Juden stammen.¹² Der Anteil der einst aus Deutschland eingewanderten ungarischen Juden beträgt demnach kaum mehr als ein Zehntel. Ob eine Kontinuität mit den mittelalterlichen jüdischen Siedlungen besteht, ist noch nicht ganz geklärt, belegt ist nur, dass unmittelbar nach dem Türkenkrieg in den größeren Städten, vor allem in Ofen, wieder eine deutschsprachige jüdische Gemeinde existierte, deren aschkenasisch-deutsche Grundlage von neuen jüdischen Einwanderern nicht geschwächt werden konnte.¹³

Wenn wir also als erstes wesentliches Merkmal die Selbstzuordnung zu einer (nationalen) Solidargemeinschaft innerhalb einer ausdifferenzierten Gesellschaft untersuchen, »so ist diese Konstruktion kollektiver und individueller Identitäten im zentraleuropäischen Raum mit einer komplexen, pluriethnischen Situation konfrontiert.«¹⁴ Wie geschieht aber diese Selbstzuordnung, welches sind die Merkmale einer bewussten, oder auch unbewussten Selbstwahrnehmung als Jude? In der Beschreibung von Herkunft und Kindheit stehen viele Autobiographen offen zu ihren jüdischen Wurzeln, und auch wenn ihr späterer Lebensweg nichts mehr mit der überlieferten jüdischen Lebensführung zu tun hat, lehnen sie das Jüdische in ihrer Herkunft nicht ab. Zwischen Ablehnung und offenem Bekenntnis gibt es aber zahlreiche Variationen.

15 Goldmark, Karl: Erinnerungen aus meinem Leben. Wien: Rikola Verl. 1922, p. 15.

16 Ibid.

17 Ibid., p. 20.

18 Cf. Varga, Péter: Das Goethe-Bild der Juden. In: Stellmacher, Wolfgang/Tarnó, László (Hg.): Goethe. Vorgaben, Zugänge, Wirkungen. Frankfurt/M.: Lang 2000, p. 275-285. Zur Schiller-Rezeption unter den Juden möchte ich auf die Erzählung von Karl Emil Franzos, *Schiller in Barnow*, hinweisen.

19 Goldmark 1922, p.18.

20 Wistrich, Robert S.: Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josephs. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1999 (Anton Gindely Reihe 4), p. 113.



Es wurde bereits auf Karl Goldmark hingewiesen, der durch sein Leben und Werk ein offenes Zeugnis für sein Judentum ablegte, in seiner Autobiographie aber ganz bewusst eine eindeutige Selbstidentifizierung als Jude vermied. Er schildert seine Familie als eine typische ländliche jüdische Familie. Sein Vater, eine Art Gemeindevorsteher, der den Beruf des Kantors und des Notars ausübte, die Familienverhältnisse, die Schikanen durch die Dorfkinder, sind typische Elemente im Leben der Landjuden um die Mitte des 19. Jahrhundert. Es ist bemerkenswert, dass der 80jährige Goldmark im Nachhinein sich selbst schon als Kind mit dem Deutschtum identifiziert: Auch wenn sein Deutsch die jüdisch-deutsche Sprache, das *Westjiddische* der Juden Westungarns war, ist dies ein frühes Beispiel der deutsch-jüdischen Symbiose! Immer wieder tauchen versteckte Motive einer in der Minderheit lebenden, deutsch sprechenden jüdischen Familie auf, wie z.B. die Darstellung der Mutter, die eine eifrige Leserin war: Sie musste das aber fast heimlich tun, »denn es galt für Sünde, ein deutsches Buch zu lesen.«¹⁵ Es war eine Sünde in gleich mehrfacher Hinsicht, zuerst einmal für die Frau, die ein weltliches Buch in die Hand nimmt, dann für die mehr oder weniger traditionell erzogene Jüdin ein *deutsches* Buch in die Hand zu nehmen, aber auch in einer ungebildeten, dörflichen Umgebung überhaupt durch das Lesen von Büchern aufzufallen.

Eine äußerst wichtige Rolle spielt in der Schilderung Goldmarks die Begegnung mit seiner nichtjüdischen Umwelt, vor allem mit der christlich-katholischen Religion, wie dies übrigens bei sehr vielen seiner jüdischen Zeitgenossen ein gravierendes Erlebnis wurde. Goldmark erinnert sich gerührt an eine Szene am Sonntag Vormittag:

Feierliche Stille umgab mich, nur Bienen und Käfer summten, hoch in den Lüften jubilierten die Lerchen süße Weisen. Da, mit einem Male erklangen sanfte Kirchenglocken aus weiter Ferne, und als diese schwiegen, erbrauste die Orgel mit Macht. Sie wurde sanft und vier Stimmen mit ihr vereint sangen in Dreiklängen die heilige Messe. [...] Ich hatte so etwas nie gehört, denn die Kirche von der wir entfernt wohnten, durften wir nie betreten. [...] In diesem Augenblick hatte sich mein Geschick, meine Zukunft entschieden, war mein Lebensberuf bestimmt – ich war Musiker und – sonderbar genug – durch die katholische Kirche.¹⁶

Seine Karriere als Musiker ließ allerdings auf sich warten, erst Jahre später kam er mit Hilfe seines in Wien lebenden Bruders in die österreichische Hauptstadt, wo er zuerst einmal die korrekte deutsche Hochsprache erlernen musste:

Ich trat in einem Kreis hoch gebildeter junger Männer, Doktoren der Medizin, die bei meinem Bruder verkehrten. Ich lernte reines Deutsch sprechen. Das erste Buch, das mir mein Bruder in die Hand gab, war *Knigges Umgang mit Menschen*. Es schien wohl sehr nötig. Das zweite war *Götz von Berlichingen* und als drittes las ich die *Türkenbelagerung von Wien*.¹⁷

Es ist auffallend, dass im Kanon der Pflichtlektüre für den jungen jüdischen Burschen an erster Stelle das Handbuch für ein gutbürgerliches Benehmen, gleich dann aber an zweiter Stelle das erfolgreichste Sturm-und-Drang-Drama von Goethe stand. Die Begeisterung, mit der Goethe und Schiller von jungen jüdischen Intellektuellen gelesen wurde, ist ein Zeichen der bedingungslosen Hingabe an die deutsche Kultur und Literatur, wie dies auch später in zahlreichen Werken jüdischer Autoren als literarisches Motiv auftaucht.¹⁸ In Wien wurde Goldmark übrigens in der üblichen jüdischen Tradition verpflegt, d.h. »für Mittagmahl hatte [ich] bei sieben verschiedenen wohltätigen Familien einen Freitisch in der Woche.«¹⁹ Der *Freitisch* bei Familien war eine verbreitete und gut funktionierende Einrichtung von jüdischen Gemeinden, vor allem in Städten, wo eine Talmud-Hochschule, eine *Jeschiwa* existierte. Die Studierenden an diesen Hochschulen lebten und lernten quasi im Gebäude des Rabbiners oder der Synagoge, gingen aber jeden Tag zu einer anderen Familie der Gemeinde Mittag essen (auf jiddisch: »essen tog«). Die Verpflegung war zwar nicht überall gleich, die Vorgangsweise zeugt jedoch vom sozialen Sinn der jüdischen Gemeinden.

Nicht nur in Österreich-Ungarn, sondern grundsätzlich in allen Gebieten östlich von Berlin wurde die deutsche Kultur »zum normativen Ausdruck für Europäertum und Aufklärung«²⁰ erklärt. Seit Moses Mendelssohn war die Beherrschung der deutschen Sprache, die Kenntnisse über deutsche Literatur, Philosophie und Naturwissenschaften eine unerlässliche Bedingung für den »Eintritt« in die europäische Gesellschaft. Kaum eine Generation nach Goldmark legen auch Arthur Holitscher und Arthur Koestler über ihre tiefe Verbundenheit mit der deutschen Kultur Zeugnis ab. Holitscher, der seine Kindheit auf einem Landgut in der ungarischen Tief-

21 Holitscher, Arthur: Lebensgeschichte eines Rebellen. Meine Erinnerungen. Berlin: Fischer 1924, p. 26.

22 Koestler, Arthur: Als Zeuge der Zeit. Das Abenteuer meines Lebens. Frankfurt/M: Fischer 1986, p. 19.

23 Goldzieher, Ignaz: Tagebuch. Hg. v. Alexander Scheiber. Leiden: E.J. Brill 1978, p. 37.

24 Nordau, Anna/Nordau, Max: Erinnerungen. Erzählt von ihm selbst und von der Gefährtin seines Lebens. Leipzig, Wien: Renaissance Verl. 1928, p. 16.

25 Koestler 1986, p. 34.

26 Nordau 1928, p. 19.

ebene verbrachte, beschreibt, dass das Leben seiner Familie bereits dort „Inselcharakter“ hatte:

Es wurde in der ganzen Familie fast ausschließlich Deutsch gesprochen, und zwar nicht das üble, verdorbene Deutsch, das man sonst in Pest zu hören bekam. Die ältere Generation erlernte die Landessprache bis ins hohe Alter hinein nicht, während die jüngere sich im Laufe der politischen Begebenheiten auch sprachlich rasch assimilierte.²¹

Das Beherrschen der (hoch)deutschen Sprache, was in der Generation zuvor mit großer Mühe erarbeitet werden musste, wurde dieser Generation als elementarer Bestandteil der bürgerlichen Erziehung von vornherein mitgegeben. Arthur Koestler, dessen Mutter aus einer Prager deutschen Familie stammend, über Wien nach Budapest gelangte, berichtet ebenfalls über eine ähnliche deutsche »Insel«:

Obwohl sie [die Mutter] beinahe ein halbes Jahrhundert in Budapest wohnte, hat sie nie aufgehört, die Magyaren als Barbaren zu betrachten; auch hat sie sich nie bemüht, wirklich Ungarisch zu lernen. In Bezug auf meine eigene Zukunft hat sich das als ein Segen erwiesen, denn ich wuchs zweisprachig auf – in der Schule sprach ich ungarisch, zu Hause deutsch.²²

Ungarns Image als »barbarisches Land« war übrigens zu dieser Zeit auch in Deutschland weitgehend verbreitet. Der Junge Ignaz Goldzieher berichtet in seinem Tagebuch über die ersten Tage nach seiner Ankunft in Berlin, als er die obligatorischen Besuche bei seinen späteren Professoren und anderen empfohlenen Personen abstattete. Sie empfingen ihn alle kühl und misstrauisch, »zumal Ungarn galt als völlig barbarisches Land«.²³

Auch wenn Holitscher, Koestler und viele andere wie bspw. Theodor Herzl, Max Nordau und Theodor Hertzka, Ungarn verlassen haben, ist der Einfluss der ungarischen Literatur und Kultur bei ihnen nicht zu übersehen. Wie auch Koestlers Mutter schimpften sie manchmal über das Barbarentum der Ungarn, viele von ihnen wurden jedoch wichtige Vermittler zwischen der ungarischen und deutschen Literatur. Auch für den jungen Max Nordau bedeutete die Identifikation mit der deutschen Kultur zuerst einmal die Ablehnung der ungarischen Sprache.

Der kleine Max besuchte die jüdische Schule schon vor dem fünften Lebensjahr und da er bereits lesen und schreiben konnte, so wurde er gleich der Erste seiner Klasse. Unterrichtet wurde er in deutscher Sprache, die damals die Umgangssprache fast aller Kreise von Pest war. Die deutsche Kultur erschien als die einzig ernstzunehmende, denn das Ungarische galt als der Ausdruck eines etwas inferioren, ja geradezu barbarischen Zustandes.²⁴

Durch die rasche ungarische Assimilation und Popularisierung der ungarischen Sprache ab den 1850er und 1860er Jahren gewann aber auch das Ungarische eine immer größere Akzeptanz. Der junge Herzl schrieb z.B. in den 1870er Jahren Hausarbeiten und Aufsätze über János Arany und die zeitgenössische ungarische Literatur in fehlerlosem Ungarisch. Auch Holitscher begeisterte sich für ungarische Lyrik: »Meine Lieblingsdichter waren der zeitgenössische Ungar Ady, Rilke, Goethe, Heine und Byron, in der erwähnten Reihenfolge.«²⁵ Es versteht sich von selbst, dass auch er schon als Zwölfjähriger »leidlich fließend« Ungarisch, Deutsch, Französisch und Englisch sprach. Bei Nordau hingegen trat eine solche Hinwendung zur ungarischen Kultur erst nach den anfangs als »Katastrophe« empfundenen Errungenschaften der *Madjarisierung* ein:

Im Frühjahr 1862 kam eine starke magyarisch-nationale Bewegung in Fluß und es gelang ihr, mittels eines neuen Schulgesetzes den bisherigen Unterricht vollkommen über den Haufen zu werfen. Die deutsche Sprache war plötzlich aus dem Gymnasium verbannt und das Ungarische kam für fast alle Fächer an seine Stelle. [...] Für den jungen Max war das eine schreckliche Katastrophe. Sein Vater hatte ihn gelehrt, die Sprache Goethes und Schillers zu lieben, doch gleichzeitig ihm auch ein Vorurteil gegen das Ungarische eingepflegt, welches ja damals hauptsächlich nur vom niederen Volke gesprochen wurde. Später lernte Max Nordau umso herzlicher und aufrichtiger die Schönheit dieser nationalen Bewegung würdigen und nicht minder auch die herrliche Literatur des ungarischen Volkes; in dem Augenblick jedoch erschien seiner kindlichen Seele eine solche Änderung wie ein Verrat.²⁶

27 Roth, Joseph: Lemberg, die Stadt. In: Ders.: Reisebilder. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1976 [Hg. v. Hermann Kesten], pp. 836-840.

28 Vukelich, Wilma v.: Spuren der Vergangenheit. Vorwort von Vlado Obad. München: Verl. Südostdt. Kulturwerk 1992, p. 15.

29 Hahn, Barbara: Die Jüdin Pallas Athene. Ortsbestimmungen im 19. und 20. Jahrhundert. In Dick, Jutta/Hahn, Barbara (Hg.), Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien: Brandstätter 1993, pp. 9-28, insbes. p. 12.

30 Cf. Varga Péter: Varianten jüdischer Selbstwahrnehmung in Ungarn. In: Horch, Hans Otto/Wardi, Charlotte (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. Tübingen: Niemeyer 1997, pp. 83-99.

31 Häusler, Wolfgang: Assimilation des ungarischen Judentums um die Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Studia Judaica Austriaca 3 (1976), pp. 33-79, insbes. p. 49.

32 Bihl, Wolfdieter: Das Judentum Ungarns 1780-1914. In: Studia Judaica Austriaca 3 (1976), pp. 17-31, insbes. p. 23.

Die Verbundenheit mit der deutschsprachigen Kultur Europas, die Zuneigung zur ungarischen Literatur, die zugestandene oder zumindest nicht verleugnete jüdische Herkunft, schmolzen zu einem sonderbaren und einmaligen Identitätskonstrukt des ungarischen Judentums um die Jahrhundertwende zusammen. Die Distanzierung von der jüdisch-deutschen Sprache, bzw. von ihren Varianten, dem West- und Ostjiddischen, das Festhalten an der deutschen Sprache oder aber die Assimilation in die ungarische Sprache sind im ersten Schritt irreversible, im zweiten Schritt aber alternative Entwicklungen. Auch wenn die Deutschsprachigkeit eine Zwischenstation auf dem Weg des Assimilationsprozesses bedeutet, ist sie ein untrennbarer Bestandteil der Kultur des ungarischen Judentums.

Eine anschauliche Darstellung dieser Zweistufigkeit bietet uns die Autobiographie der Wilma von Vukelich. Durch die Erinnerungen und Erzählungen dieser jüdischen Frau wird aber nicht nur das Leben der Familie Miskolczy und der Stadt Essek veranschaulicht, sondern es lässt sich der Stellenwert der jüdisch-deutschen Kultur innerhalb der gesamten Region rekonstruieren. »Es war wie eine kleine Filiale der großen Welt.«²⁷ In dieser Hinsicht sind die Memoiren in ihren poetischen, die Vergangenheit oft beschönigenden, manchmal auch verklärenden und glorifizierenden Darstellungen der inneren Geschichte der Monarchie zugleich ein Kapitel der mitteleuropäischen Geistes- und Kulturgeschichte.²⁸

Es gehörte schon allein zum Entschluss viel Mut, ihre Erinnerungen als Frau und Jüdin niederzuschreiben. An der Peripherie der Monarchie war ihr jüdisches Dasein mit der Zugehörigkeit zu einer fremden Kultur verbunden, die man des Öfteren mit der deutschen Kultur identifizierte. »In einer Serie von Büchern und Artikeln, geschrieben von jüdischen Frauen im kurzen Jahrhundert der Assimilation zwischen 1847 und 1937, erscheinen ›die Israelitin‹ und später ›die Jüdin‹ als Kategorien, um einen Ort in der ›deutschen‹ Kultur zu bestimmen«,²⁹ bemerkt dazu Barbara Hahn.

Die südungarische Stadt Essek (heute Osijek, Kroatien) wird dadurch nicht nur zu einem konkreten Ort in den Erinnerungen der Autobiographin, sondern zu einem metaphorischen Ort, zum Ort als *Gedächtnisraum*, dessen einzelne Bestandteile zu identitätsstiftenden Faktoren werden: Der geographische Ort weitet sich und wird zum Ort, in dem verschiedene Identifikatoren einen bestimmten Typus hervorbringen. Dass Wilma von Vukelich ihre Lebensgeschichte in einem gebildeten und feinen Deutsch geschrieben hat, ist ebenfalls das Ergebnis eines langen Assimilationsprozesses, der am Anfang des 20. Jahrhunderts zu verschiedenen Sprachen und Ausdrucksformen des jüdischen Daseins in Ungarn geführt hat. Sie beherrschte neben ihrer deutschen Muttersprache auch Französisch, Englisch, Ungarisch und natürlich Kroatisch, die Sprache ihrer engeren Heimat.

Es war ein langer und mühsamer Weg, den das ungarische Judentum von der Generation der Großeltern bis zur Jahrhundertwende auf dem Weg der Assimilation zurücklegen musste. Die Gesellschaft, die sie aufnehmen sollte, war nicht frei von schwer durchschaubaren, widerspruchsvollen Entwicklungsprozessen. Den jüdischen Massen mit ihrer bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts jiddischen Umgangssprache lag die Assimilation zum bürgerlich-städtischen Deutschtum eigentlich am nächsten. Doch ein großer Teil dieses städtischen Deutschtums besaß ein sog. »Hungarus«-Bewusstsein, im alten staatlich-nationalen Sinn des Wortes, das die politische Assimilation zum Magyarentum leichter machte. Etwa ab den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts wählten auch viele jüdische Bürger diesen Weg der Assimilation und förderten zuerst die sprachliche Akkulturation durch verschiedene *Magyarisierungsvereine*.³⁰ Wolfgang Häusler fasst diesen Akkulturations- und Assimilationsprozess in seiner Theorie von zwei Stufen innerhalb von zwei Generationen zusammen:

Mit der Zuwanderung aus den Grenzkomitaten ins Landesinnere und in die städtischen Zentren wurde mit dem Erreichen einer einigermaßen gefestigten sozialen Position die jiddische Umgangssprache zugunsten des Deutschen abgestreift. [...] Die Assimilation zum Magyarentum erfolgte intensiv erst in den vierziger Jahren, doch blieb auch weiterhin Zweisprachigkeit bei den ungarischen Juden die Regel.³¹

Zwar setzte sich die ungarische Sprache ab der Mitte des Jahrhunderts immer mehr durch, die Bildungssprache blieb jedoch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, ja bis in das 20. Jahrhundert, das Deutsche.³² Die Nuancen des Übergangs zwischen den einzelnen Sprachen, bzw. Sprachebenen innerhalb einer Sprache, werden auch in der Autobiographie Wilma von Vukelichs sehr anschaulich geschildert. Die verschiedenen Sprachvarianten erscheinen z.B.

33 Vukelich 1992, p.46.

34 Ibid., p.27.

35 Holitscher 1924, p.65.

36 Ibid., p.39.

37 Ibid., p. 73.

38 Ibid., p. 63.

in ihrer liebevollen Darstellung vom Sprachgebrauch ihrer Großmutter einerseits als generationsbedingt, andererseits aber als funktions- und situationsbedingt:

Ihre Stimme klingt mir heute noch im Ohr. Ihre Sprache war eigentlich nicht der übliche Jargon, den die meisten Juden damals sprachen, sondern ein gutturales Jüdisch-Deutsch mit eingeflochtenen charakteristischen hebräischen Ausdrücken und einem Anklang an das im Osten gebräuchliche Jiddisch, das nur von Eingeweihten verstanden wurde und dem Hausgebrauch diente, Andersgläubigen gegenüber aber niemals zur Anwendung gelangte. Mit einem christlichen Dienstmädchen, mit der Kundschaft im Geschäft und auf dem Wochenmarkt und mit andersgläubigen Nachbarinnen bekam ihre Sprache automatisch einen schwäbischen Beiklang, der in ihrem Munde ebenso natürlich wirkte wie der Jargon. Fremden gegenüber wäre der Jargon ebenso wenig am Platze gewesen, als hätte sie sich vor Unbekannten im intimen Négligé oder im Bette gezeigt.³³

Für den schriftlichen Sprachgebrauch aber kam nur ein aus der Lektüre geschöpftes Schriftdeutsch in Frage, das dem damaligen Geschmack entsprechend bilderreich und mit »schönen« Redewendungen geschmückt war. Dieser, ihr ungewohnten Sprache, die sie in ihren Briefen geschickt genug anwendete, fehlte daher jede persönliche Note. Sie war das vornehme Verkehrsmittel, ja das einzige, das den Forderungen eines höheren gesellschaftlichen Anstandes entsprach, führte aber zu keinem näheren Kontakt.

Dieser Generation war die deutsche Sprache ein Gedächtnisraum für deutsche Kultur und Literatur, sie lasen Kotzebue und Zschokke,³⁴ in großbürgerlichen Familien auch Schiller und Goethe. Der Stellenwert des Deutschen reichte von der gepflegten Schriftsprache bei Wilma von Vukelichs Großmutter über das Alltagsdeutsch etwa bei Arthur Holitscher, bis zum Zeichen der Zugehörigkeit zu einer besseren Schicht bei der Mutter von Arthur Koestler. Deutsch war also für diese Generationen nicht nur eine einfache Verkehrssprache, mit Hilfe derer man sich miteinander verständigen konnte, sondern zugleich eine *Metasprache* als Zeichen der Zugehörigkeit gleichzeitig zu einer anderen, gelegentlich auch als qualitativ höher empfundenen Kulturgemeinschaft. Es war ein Leben mit einer doppelten Realität, »man sprach deutsch und fühlte nichtmagyarisch«,³⁵ wie Holitscher sagte. Man lebte sozusagen auf einer Insel,³⁶ die aus Elementen der deutschen Sprache und Kultur eingerichtet, sowie auf den Überresten jüdischer Traditionen aufgebaut war.

Starke Impulse und eine wichtige Orientierung für die »Inselbewohner« bedeutete die geistige Verbundenheit mit Wien, einem metaphorischen Ort mit symbolhafter Bedeutung: »Jawohl – Wien war das Ideal, die Utopie«, – schließt Holitscher die Schwärmerei für die Stadt seiner Träume.³⁷ Der tägliche Kontakt mit diesem Ideal wurde durch das Abonnement der *Neuen Freien Presse* gewährleistet, die bereits am Nachmittag des Erscheinungstages in Budapest und den Provinzstädten ausgeliefert wurde. Zum Leben in einer doppelten Realität gehörte auch, dass man selbstverständlich auch die örtliche deutschsprachige Presse bezog, die bereits in den Morgenstunden geliefert wurde. (»Morgens, ehe ich zur Schule gehe, wird das ›Neue Pester Journal‹ gebracht. Nachmittags, ehe ich zur Schule gehe, die Wiener ›Neue Freie Presse‹.«³⁸) Wilma von Vukelich reflektiert mit ähnlichem Enthusiasmus diesen idealisierten Stellenwert der Wiener Kultur und der *Neuen Freien Presse*. Im Gegensatz zur Generation der Großeltern wird vom Vater ein gepflegtes Hochdeutsch nicht nur in der Schriftsprache angestrebt, sondern er bemühte sich, es zur Standardsprache zu machen:

Er sprach ein gewähltes und gepflegtes Deutsch, das er zur Zeit seines Studiums in Wien erlernt hatte. In seinen offiziellen Reden und beim Schreiben gebrauchte er rhetorische Wendungen, schmückende Bilder, Beiwörter und Vergleiche. Er schuf schöne zusammengesetzte Sätze, die jedoch niemals unübersichtlich waren. Er drückte Dinge, die sich auch einfacher sagen ließen, in gewählten Worten aus, denen häufig die schlichte Unmittelbarkeit fehlte und die wie absichtliche Umschreibungen wirkten. Es war die typische Ausdrucksweise jener, die an einer Sprachgrenze wohnen, die die Sprache zunächst aus dem Buche erlernt hatten und denen der reine Klang einer Muttersprache auf immer versagt blieb. Auch mein Vater sprach nur gebrochen ungarisch, denn seine Geburtsstadt Mohács hatte eher eine serbische und schwäbische als eine ungarische autochthone Bevölkerung. Er lernte von allem ein wenig, ohne es jemals ganz zu erlernen. In Wien lernte er Deutsch und hielt sich dabei an die literarische Wendung, weil sie ihm vornehmer und schöner erschien als das gewöhnliche Wiener Kaffeehausdeutsch. Er übernahm diesen Sprachstil aus seiner Lektüre, aus Büchern, Broschüren und vor allem aus der vielgelesenen »Neuen Freien Presse«, an der sich ganze Generationen des österreichischen Mittelstandes

39 Vukelich 1992, p. 280.

40 Holitscher 1924, p.72.

41 Ibid.

42 Vukelich 1992, p. 247.

43 Ibid., p. 257.

44 Cf. Paucker, Pauline: Bildnisse jüdischer Frauen 1789-1991. Klischee und Wandel. In: Dick/Hahn 1993, p. 34.

45 Vukelich 1992, p. 249.

46 Ibid.

nicht nur die politische Meinung und den literarischen Geschmack, sondern auch ihren mehr oder weniger bombastischen Stil ausgebildet hatten.³⁹

Auch aus dieser Beschreibung kann man ermessen, welche große meinungsbildende und erzieherische Funktion dieser Wiener Zeitung zukam. Sie knüpfte ein unsichtbares Netz von Zusammengehörigkeit und gemeinsamer Orientierung, das man heute nur noch mit der Funktion überregional oder weltweit ausgestrahlten Fernsehshows vergleichen kann. Man lebte einerseits in der örtlichen Realität des Alltags, aber baute sich zugleich eine Traumwelt aus den Nachrichten der Kaiserstadt. Man bezog eines der beiden Blätter *Pester Lloyd* oder *Neues Pester Journal* weil man doch in Pest lebte – »aber die Zugehörigkeit zur höchsten erreichbaren Kulturschicht bestätigte authentisch das Abonnement auf die *Neue Freie Presse*«. ⁴⁰

In ihr war alles zu lesen, was man in Pest so bitter entbehrte, was ja auf der Welt allein in Wien zu finden war, in Blüte stand, unerreichbar hoch, ja auch von Paris und London nicht erreicht: die heitere oder prunkvolle Führung, die gemütliche Freude an dem Dasein, als deren Gipfel die Bälle in der Oper, den Sophiensälen, und die Hof- und Künstlerbälle gelten konnten – diese letzteren mit ihren ausführlich geschilderten »Gschnas«-Dekorationen – Laune, Erfindungsgabe, Lebensgenuß in höchster Vollkommenheit. Wiens Kunst! [...] Wiener Leben!⁴¹

Auch Wilma von Vukelich richtet ihr Augenmerk immer wieder auf Wien, die Stadt ihrer schönsten Jugendzeit, wo sie zwei Jahre in einem Mädcheninternat verbrachte. In vielen ihrer Schilderungen des kleinstädtischen Lebens von Essek erkennt man einen Hauch der Wiener *high society*, die dies eben im Kleinen nachzuahmen versucht wurde. So bekam Wilma mit siebzehn Jahren ihr erstes langes Kleid, »eine Wiener Toilette, der damaligen Sitte entsprechend, aus Rosshaarstoff und rauschender Seidenunterlage gearbeitet«⁴² Zum Lebensstil nach Wiener Art gehörten auch die Winterbälle der verschiedenen karitativen Frauenvereine und sonstiger Gruppierungen, wie Feuerwehr-, Veteranen- und Schützenvereine. Es war auch selbstverständlich, dass die Jugend gegenseitig die Bälle des katholischen, serbischen und jüdischen Wohltätigkeitsvereins besuchte.⁴³ Auch wenn Isolation und Selbstverständnis der einzelnen gesellschaftlichen Schichten bewahrt wurde, kam es zu einer gewissen Integration durch diese Begegnungen, sowie auch durch Mischehen, wie das auch bei Wilma von Vukelich selbst der Fall war. Sie hatte sich in der Partnerwahl schließlich durchsetzen können, was für jüdische Frauen gar nicht so einfach war. Immerhin galten noch die Klischees der »belle juive«, die dem Bildnis der jüdischen Frau einen erotischen Kolorit verliehen, die aber überwiegend durch negative Konnotationen belastet waren. Die Lebensgeschichte von Rachel Felix und Sarah Bernhardt mag als Folie gelten für die im 19. und frühen 20. Jahrhundert herrschende unglückselige Vorstellung von der Jüdin als einer Art Prostituierten. Im Kontrast dazu wurde, insbesondere im Europa des frühen 19. Jahrhunderts, das Ideal der hübschen jüdischen Jungfrau, bzw. das Bild der für die Familie sorgenden, mütterlichen Hausfrau, gepflegt.⁴⁴ Pauline Paucker mag recht darin haben, dass jüdische Frauen auch dadurch Kritik auf sich zogen, weil sie »übertrieben gekleidet und allzu modebewusst seien« und dass dieser Umstand von ihrer überdurchschnittlichen Präsenz in der Textilbranche herrührte. Auch bei Wilma von Vukelich könnte dies zutreffen, waren doch ihr Vater und Großvater Textilwarenhändler und die Beschreibungen der Autobiographin zeugen von feinem Geschmack und hohen Ansprüchen, vor allem wenn es um Kleidung geht.

Durch das Wienerische Flair scheint aber immer wieder der unverkennbare jüdische Humor mit seiner zugespitzten Sprache, die »so ziemlich einem jeden Juden eigen war«, durch. Der jüdische Witz war immer eine wichtige Überlebensstrategie, die sich in der »jüdischen lebensbejahenden Einstellung und der geistigen Überlegenheit allen grotesken und tragischen Zufälligkeiten des Lebens gegenüber äußerte. Ein humorloser Jude war ein Feind seiner selbst, denn er war seinem unsicheren Schicksal doppelt haltlos ausgeliefert.«⁴⁵ An jeder Soiree waren Gäste willkommen, die diese Anlässe »mit lustigen Geschichten, Anekdoten und Randbemerkungen würzten«, sie kamen erst recht im »inneren Verkehr unter Juden« zur Geltung und trugen dazu bei, »sich über peinliche, ja unhaltbare Situationen hinwegzusetzen«.⁴⁶

Aber nicht nur Ballsäle und bürgerliche Salons waren Ausdrucksformen des Zusammenlebens zwischen Juden und Nichtjuden in Essek. Außer an die vielen täglichen Begegnungen im Zusammenhang mit der Arbeit und dem Alltag erinnert sich Wilma von Vukelich besonders gern an einen »Plébánosúr« (Dorfpfarrer) bei ihrem Onkel Elias, dem Dorfarzt von Darda, dem

47 Vukelich 1992, p. 112.

48 Ibid.

49 Ibid., p. 109

50 Assmann 1999, p. 29.

51 Cf. Mosse, Werner E.: Zum Selbstverständnis des deutsch-jüdischen Großbürgertums. In: Horch/Wardi 1997, pp. 129-135, insbes. p. 134f.

die Familie einmal jährlich einen Besuch abstattete. Der Lessing'sche Humanismus in seiner reinsten Ausdrucksform lässt sich im Umgang der beiden weisen Menschen erkennen, die

zwar von einem ganz verschiedenen Standpunkt ausgingen, sich jedoch auf halbem Wege entgegen kamen und sich darüber einigten, dass jeder Mensch in seinen körperlichen und seelischen Leiden eines Beistandes bedürfe und dass man ihm seinem besten Wissen und Gewissen nach helfen müsse.⁴⁷

An den langen Winterabenden spielten sie Schach miteinander, nach der Sonntagsmesse tranken sie gemeinsam Kaffee und philosophierten seit vierzig Jahren: »Der Plébánosúr hatte in dieser Zeit so manche talmudische Weisheit aufgefangen, der Doktor aber Dissertationen über den Dogmatismus und die katholische Kirchenlehre mit angehört. Beiden hatte dies nur wenig geschadet.«⁴⁸ Beim Begräbnis des jüdischen Dorfarztes erregte es allgemeines Aufsehen, dass neben dem Rabbiner auch sein Freund, der katholische Dorfpfarrer, den Dahingegangenen begleitete und an seinem offenen Grabe eine Abschiedsrede hielt.

Doch zu den *Grenzerfahrungen* der Frau von Vukelich gehören auch die Erfahrungen von Diskriminierung und Antisemitismus. Als Schulkind musste sie bereits die ersten Erfahrungen der Heimatlosigkeit erleben, als die Schulkameradin Melanka sie auf ihr Judentum anspricht. Für Wilma war Kroatien ihr Vaterland, und sie lernte vom Vater, dass man das Land lieben soll, in dem man lebt. Was ihr Judentum betrifft, war sie in ihrem Zuhause vor Judenfeindlichkeit geschützt. Sie hatte jüdische, wie nichtjüdische Freundinnen und war ein Kind wie jedes andere. Zwar wusste sie von ihrer Zugehörigkeit zum Judentum, nahm sie doch am jüdischen Religionsunterricht teil, sie empfand deshalb jedoch keine Minderwertigkeitsgefühle; es galt ihr als eine andere Art von Religiosität ohne Grad- oder Wertunterschied. Als sie einmal voller Begeisterung für ihr Vaterland in das Schulheft schrieb: »Domovina kakva bila, rodjenom je sinu mila!« (Auch ein kleines Vaterland liegt seinem Sohn am Herzen) trafen sie die Worte von Melanka wie ein Blitz aus heiterem Himmel: dass nämlich Kroatien nicht ihr Vaterland sei, auch wenn sie es tausendmal hinschreibe. Danach lieferte die Schulkameradin ein typisches Beispiel des religiösen Antisemitismus, indem sie sagte: »Und wenn du es auch noch so gut lernst, kommst du doch nicht in den Himmel, sondern dorthin, wo Heulen und Zähneklappern ist. Der Herr Katechet hat es uns heut in der Schulstunde gesagt!«⁴⁹

Wilma von Vukelich führt uns damit die ganze Variationsbreite von Formen des Zusammenlebens jüdischer und nichtjüdischer Menschen vor, von der Freundschaft zwischen dem jüdischen Dorfarzt und dem katholischen Dorfpfarrer, bis zum antisemitischen katholischen Dogmatismus des Katecheten in der Esseker Schule. Dass sie ihre Erinnerungen in hohem Alter auf Deutsch verfasst und über die Kindheit in Essek ausführlich berichtet, belegt, dass sie auf einen Erinnerungsraum zurückgreift, der für sie identitätsstiftende Bedeutung hatte. Dieser Gedächtnisraum ist in ihrem Fall deutlich geprägt vom Judentum und von der deutschen Sprache und Kultur. Wenn schließlich die am Anfang stehende Frage beantwortet werden sollte, welche Identität – oder Identitäten – für Wilma von Vukelich wichtig waren, muss der Vorgang des Erinnerungsprozesses selbst untersucht werden. Gerade Wilma von Vukelichs Erinnerungen sind ein gutes Beispiel dafür, wie der Gedächtnisprozess rückwirkend zur identitätsstiftenden Erinnerung dient, so dass sie sich in ihrer Gegenwart an etwas erinnert, dessen Bedeutung sie sich erst nachträglich bewusst wird.⁵⁰ Beim rekonstruktiven Zugang zur Vergangenheit verfährt sie selektiv und umwertend: Sie ordnet die Wichtigkeit und Reihenfolge ihrer Lebensereignisse gelegentlich neu an, die unbesorgte Kindheit, die jüdischen Großeltern, die Wiener Schuljahre, die Besuche bei den verschiedenen Verwandten, die Verbundenheit mit der kroatischen Dichtung, ihre deutsche Muttersprache, sind alles wichtige, miteinander versöhnte Identifikatoren ihrer Persönlichkeit. Wilma von Vukelich könnte heutzutage als moderne Europäerin schlechthin bezeichnet werden.

Karl Goldmark, Arthur Holitscher, Arthur Koestler und Wilma von Vukelich gehörten allerdings alle zum jüdischen Großbürgertum, dessen innere Entwicklung oft wesentlich von der Geschichte des Judentums in seiner Gesamtheit abweicht. Werner E. Mosse bestätigt, dass ein Identitätswechsel »nur in den allerseltensten Fällen«⁵¹ wirklich glückte. Außerdem reagierte ihre nichtjüdische Umwelt sehr ambivalent auf diese assimilatorischen Bestrebungen und betrachtete sie noch lange nach ihrer restlosen sozialen, kulturellen und vielleicht auch religiösen Anpassung immer noch als Juden. Im Laufe dieses äußerst mühsamen Integrationsprozesses erfuhren Juden sowohl negative, antisemitische, aber auch positive, ent-



gegenkommene Reaktionen von ihren jüdischen und nichtjüdischen Mitbürgern. Wenn wir also ihre eigenen Lebenserinnerungen in Hinsicht auf diese Erlebnisse befragen, werden wir aus scheinbar nächster Nähe Zeugen dieses inneren Identitätswandels. Auch wenn über diesen Wandel retrospektiv und selektiv berichtet wird, können wir die Glaubwürdigkeit dieser Berichte nicht bestreiten. Daher tragen diese Selbstzeugnisse ganz gewiss zu einem nuancierten Bild und komplexeren Verständnis des deutschsprachigen Judentums in Ungarn des ausgehenden 19. Jahrhunderts bei.



Péter Varga, Dr., Dozent für deutsche Literatur an der Philosophischen Fakultät der *Eötvös Loránd Universität* in Budapest. Leiter des Studienprogrammes für jiddische Sprache und Literatur. Studium der Germanistik, Polonistik, und Hungarologie, Studienaufenthalte in Jena, Warschau, Krakau, Oxford, Sankt Petersburg, DAAD- und Humboldt-Stipendium in München bzw. Saarbrücken. Forschungsschwerpunkte: Deutsch-jüdische Literatur, jiddische Literatur, deutschsprachige jüdische Literatur- und Kulturgeschichte in Ungarn, deutschsprachige Frömmigkeitsliteratur in Ungarn.
Kontakt: vpp6106@t-email.hu