



Leseprobe

Peter Haber, Erik Petry, Daniel Wildmann
Jüdische Identität und Nation
Fallbeispiele aus Mitteleuropa

(Reihe Jüdische Moderne, Band 3)

2006. VIII, 171 S. mit 2 s/w-Abb.

Gb. € 24,90 [D] / € 25,60 [A] / SFr 43,70

ISBN 978-3-412-25605-0 / ISBN-10 3-412-25605-6

Jüdische Selbstbilder in der Moderne

Die jüdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ist auch eine Geschichte des Nationalismus. Doch in welchem Verhältnis stehen Judentum, Nation und Identität zueinander? In drei Fallbeispielen aus der Schweiz, aus Deutschland und aus Ungarn untersuchen die Autoren dieses Buches jüdische Selbstverortungen und Selbstbilder in der Moderne. Dabei gehen sie u.a. folgenden Fragen nach: Wie konstruiert ein ungarischer Sprachforscher jüdische Identität mittels einer imaginierten Geschichte der ungarischen Sprache? Wie formen jüdische Turner im Deutschen Kaiserreich ihre Identität über ihren Körper? Und wie lösen Juden in der Schweiz ihre ambivalente Stellung als Juden und Schweizer in einer informellen Gruppe, die sich selbst in Anlehnung an ein Goebbels-Zitat »das Pack« nennen?

Peter Haber arbeitet als Historiker und Journalist in Basel. Erik Petry ist Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Jüdische Studien der Universität Basel. Daniel Wildmann ist Historiker und stellvertretender Direktor des Leo Baeck Institute London.



K Ö L N W E I M A R

Stand 8.2006 BOEHLAU WEB-Download: BOEHLAU-3412256056-Probepdf

Peter Haber
Erik Petry
Daniel Wildmann

Jüdische Identität und Nation

Fallbeispiele aus Mitteleuropa



Böhlau

Peter Haber
Erik Petry
Daniel Wildmann

Jüdische Identität und Nation

Fallbeispiele aus Mitteleuropa



2006

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Reihe Jüdische Moderne

Herausgegeben von
Alfred Bodenheimer und Jacques Picard

Band 3

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information 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:

Endre Rozsda (1913–1999): «Megmagyarázod az Istened. Tu m'expliques
ton Dieu» (1980, 65 x 100 cm). Abdruck mit freundlicher Genehmigung von
«Les Amis d'Endre Rozsda», Paris (www.rozsda.com).

© 2006 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 913 90-0, Fax (0221) 913 90-11
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 3-412-25605-6

Peter Haber

Ungarische Assimilationsstrategien

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten in Ungarn rund 900.000 Jüdinnen und Juden. Das ungarische Judentum war aber keineswegs homogen. In Ungarn trafen osteuropäische Ballungsverhältnisse auf westeuropäische Emanzipationsgedanken, ostjiddische Kultur auf das westlich geprägte Gedankengut der Haskala, der jüdischen Aufklärung. Das ungarische Judentum entstand im Laufe der Jahrhunderte aus mehreren Migrationswellen, namentlich aus Niederösterreich, aus Böhmen und Mähren sowie in einer dritten Welle aus Galizien. Diese Einwanderungen verliefen jedes Mal ungeplant und unkontrolliert.¹

In den königlichen Freistädten durften sich die Juden anfänglich nicht niederlassen, Bodenbesitz war ihnen ebenfalls nicht gestattet und so wurden viele eingewanderte Juden Pächter von adeligen Schank- und Nutzrechten. Der Grundbesitz in Ungarn war weitgehend in der Hand des Adels, der auch die politische Macht inne hatte; dieser Adel hatte aber keine Ambitionen, Träger einer wirtschaftlichen Modernisierung in Ungarn zu werden. Zwischen dem Adel und der aufstrebender jüdischen Wirtschaftselite entstand eine Interessensgemeinschaft, denn beide Gruppen waren an liberalen Rahmenbedingungen und einer modernen Infrastruktur interessiert. Die liberalen Politiker Ungarns verknüpften ihr Emanzipations- und Assimilationsangebot an die Juden mit einer klaren Bedingung: Die religiöse Sonderstellung der Juden müsse aufgegeben werden und die Juden müssten zu einem integralen Bestandteil der ungarischen Nation und der ungarischen Gesellschaft werden. Da die ungarische Gesellschaft keinen eigentlichen Mittelstand kannte, mussten die Juden niemanden verdrängen und konnten so eine Art „Ersatzbürgertum“ bilden.

Die Integration der jüdischen Bevölkerung in die ungarische Gesellschaft setzte erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ein. Verglichen mit anderen europäischen Ländern wie etwa Frankreich oder England kann man einerseits von einer späten Emanzipation sprechen. Andererseits verlief dieser Assimilationsprozess erstaunlich schnell und war – zumindest auf den ersten Blick – auch äusserst erfolgreich: Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts bekleideten in Ungarn Juden zahlreiche wichtige Positionen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. In vielen, vor allem auch akademischen Berufen, waren Juden sogar stark überrepräsentiert.

1 Für weiterführende Literaturangaben siehe die kommentierte Bibliographie weiter unten.

Die Geschichte des ungarischen Judentums scheint also zumindest für die Zeit bis etwa 1920 eine Erfolgsgeschichte zu sein. Tatsächlich gelten die Jahre 1867 bis 1919 – also die Zeit der ungarisch-österreichischen Doppelmonarchie – als ein goldenes Zeitalter, nicht nur für Ungarn im Allgemeinen, sondern auch ganz speziell für die ungarischen Juden.

Diesem Bild entspricht auch weitgehend die Historiographie des ungarischen Judentums. Auch wenn die Schrecken der Schoa, bei der in Ungarn 600.000 ungarische Jüdinnen und Juden ermordet wurden, den Blick für die Bruchstellen in der ungarisch-jüdischen Geschichte schärfen, scheint sich das Bild der „ungarisch-jüdischen Symbiose“ tief ins historische Gedächtnis der ungarischen Juden eingeschrieben zu haben.

Auf die Frage, wieso sich ein solches einseitiges Bild solange im Gedächtnis einer Gesellschaft hat halten können, gibt es ohne Zweifel viele verschiedene Antworten. Für die Zeit nach der Schoa scheint es aber evident gewesen zu sein, dass diejenigen Überlebenden, die in Ungarn geblieben sind, das Konstrukt der „ungarisch-jüdischen Symbiose“ als notwendigen Teil einer alten Identität aufrechterhalten mussten. Nur so konnte die Katastrophe als Teil einer von aussen kommenden Politik und nicht als Folge einer problematischen eigenen Assimilationsstrategie interpretiert werden.

Ein weiterer Punkt fusst eher in methodologischen Problemen: Tatsächlich spricht vieles in der Geschichte des ungarischen Judentums für eine gelungene Integration und ohne Zweifel trifft für viele ungarische Juden – vielleicht sogar für eine Mehrheit von ihnen – auch zu, dass sie sich subjektiv und objektiv in die ungarische Gesellschaft haben integrieren können und sich als Ungarn gefühlt und als solche gehandelt haben. Die sozialen Strukturen, die Vereine und auch die meisten Publikationen ungarischer Juden zeichnen ein eindrückliches Bild dieser Integration. Erst der Blick auf die Lebenswelten der ungarischen Juden Mitte und Ende des 19. Jahrhunderts legt die Bruchstellen offen und zeigt die Risse in der scheinbar geraden Linie von Ausgrenzung über Emanzipation hin zur Assimilation.

Wenn wir – mit den Worten von Rudolf Vierhaus – Lebenswelt als „gesellschaftlich konstituierte, kulturell ausgeformte, symbolisch gedeutete Wirklichkeit“² verstehen, dann ist es die Aufgabe des Historikers, das biographische Narrativ in Verbindung zu bringen mit den strukturellen und diskursiven Gegebenheiten der untersuchten Zeit. Ármin Vámbéry, dessen Leben im Mittelpunkt der ersten Studie steht, lebte von 1832 bis 1913. Er war Zeuge einer

2 Rudolf Vierhaus, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung, in: Ders./Roger Chartier, Wege zu einer neuen Kulturgeschichte, Göttingen 1995, S. 5–28, hier: S. 14.

tiefgreifenden sozio-ökonomischen, aber auch kulturellen Umgestaltung des ungarischen Judentums.

Diese Veränderungen lassen sich mit folgenden vier Etappen knapp umreißen:³

- (1) Im Juli 1848 beschloss die ungarische Nationalversammlung, die Juden und Jüdinnen in politischen und religiösen Angelegenheiten der übrigen Bevölkerung gleichzustellen. Allerdings wurde die verbindliche Beschlussfassung vertagt. Nachdem der ungarische Aufstand von den Habsburgern niedergeschlagen wurde, verweigerte die kaiserliche Kriegsführung den Juden die Emanzipation. In der Folge wurden zwar zahlreiche Verbote, welche die Juden betrafen, aufgehoben, eine rechtliche Gleichstellung mit der christlichen Bevölkerung erfolgte allerdings nicht.
- (2) Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich im November 1867 reichte der ungarische Kultusminister József Eötvös einen Gesetzesentwurf ein, der die rechtliche und politische (nicht aber die religiöse!) Gleichstellung der Juden vorsah. Die Nationalversammlung nahm die Vorlage einstimmig, die Magnatenkammer mit vier Gegenstimmen an.
- (3) Nach der Emanzipation der ungarischen Juden musste die Gemeindeorganisation neu geregelt werden. Die Budapester Juden baten deshalb den zuständigen Minister Eötvös, eine entsprechende Versammlung einzuberufen. Nach verschiedenen spannungsgeladenen Vorbereitungen fanden in Budapest am 14. Dezember 1868 die Eröffnungsfeierlichkeiten des Kongresses statt. 220 gewählte Delegierte nahmen daran teil. Zu den umstrittenen Fragen gehörten neben der eigentlichen Gemeindeorganisation die Schulfrage und die Gründung eines Rabbinerseminars. Von Anfang an bestanden zwischen den konservativ-orthodoxen sowie den reform- und assimilationswilligen Kreisen enorme Spannungen. Im Februar 1869 kam es dann schliesslich zum Zerwürfnis der beiden zerstrittenen Lager: 48 orthodoxe und 22 gemässigt konservative Delegierte verliessen den Kongress. Den Ausschlag dazu gab die Tatsache, dass die Orthodoxen den *Schulchan Aruch* nicht als Grundlage für die weiteren Beschlüsse durchsetzen konnten. Damit entstand in Ungarn die einmalige Situation, dass das Judentum sich in drei Richtungen aufteilte: die Neologen,⁴ die Orthodoxen und die *status quo ante*-Fraktion.

3 Für eine ausführliche Darstellung siehe weiter unten.

4 Der Begriff ‚Neologie‘ (das entsprechende Adjektiv lautet ‚neolog‘) wurde aus dem Griechischen abgeleitet und bedeutet ‚nach neuen Grundsätzen verlangend‘; in Ungarn wurde (und wird) mit ‚Neologie‘ – wenn auch nicht offiziell – das Reformjudentum bezeichnet; dazu: Péter Ujvári (Hg.), *Magyar Zsidó Lexikon* [Ungarisches jüdisches Lexikon], Budapest 1929 (Reprint 1987), S. 649.

- (4) Die letzte Etappe auf dem Weg der Integration in die ungarische Gesellschaft war schliesslich 1896 die konfessionelle Gleichstellung der jüdischen Glaubensgemeinschaften mit den christlichen.

So wandelte sich die Stellung der Jüdinnen und Juden in Ungarn innerhalb weniger Generationen von Grund auf. Die meisten jüdischen Intellektuellen dieser Zeit fühlten sich als Juden und standen auch zu ihrem Judentum. Ihr Judesein war aber nur noch eine Frage des Glaubens, keine Frage der alltäglichen Lebenswelt mehr. Mit ihren Vorfahren, die einige Generationen früher nach Budapest gekommen waren und zumeist in bescheidensten Verhältnissen gelebt hatten, verband sie nur noch die Konfession. Das Judentum des Shtetl, das den gesamten Alltag und alle sozialen Kontakte geprägt hatte, war ihnen fremd.

Vámbéry, der weit gereiste Sprachforscher und Orientexperte, reagierte auf diese Umbrüche, indem er sich von seinen jüdischen Wurzeln lossagte. Auch wenn er kaum je über sein Judentum schrieb, beschäftigte es ihn Zeit seines Lebens. Die Studie beschreibt seine Tätigkeit als Sprachforscher und seine Suche nach den Ursprüngen der ungarischen Sprache. Für Vámbéry war diese Arbeit eine Suche nach Identität und Heimat, eine wissenschaftliche Sublimation gleichsam der eigenen Entwurzelung. Sein Festhalten an einer wissenschaftlichen Theorie, die als überholt galt, und sein Interesse im Alter für jüdische Fragen lassen sich als Risse innerhalb der ungarisch-jüdischen Symbiose lesen und zeigen den Spannungsbogen zwischen Nation und jüdischer Identität, der im Forschungsprojekt untersucht wurde.

Peter Haber

Sprache, Rasse, Nation

Der ungarische Turkologe Ármin Vámbéry

Ármin Vámbéry (1832–1913) war einer der schillerndsten Figuren seiner Zeit. Er war Publizist, Orientalist und Reisender, Universitätsprofessor, ohne je studiert zu haben, und Berater am englischen Hof. Und: er war jüdisch. Zumindest war er jüdisch geboren. Als junger Mann konvertierte er zum Protestantismus. Gerüchten zufolge soll er später aber auch zum Islam konvertiert sein. Wie so vieles in Vámbérys Leben ist auch diese Frage nicht wirklich geklärt. Die Biographie Ármin Vámbérys ist Teil der Assimilationsgeschichte des ungarischen Judentums – eine Borderline-Biographie zwischen Aufbruch und Scheitern, zwischen Alt und Neu, zwischen Assimilation und Dissimilation. Auch wenn sich Vámbéry nur selten zu seinem Judentum geäußert hat, kreiste sein ganzes Leben um die Frage seiner eigenen Identität. Erst im Alter schrieb er über sein Judentum und versuchte auf diese Weise die Bruchstellen seiner Biographie, die sein Leben geprägt hatten, zu überwinden.¹

1 Es existieren mehrere Biographien über Vámbéry, die ersten erschienen noch zu seiner Lebzeit: Viktor Récei, *Der weltberühmte Orientalist Prof. Dr. Ármin Vámbéry. Seine Biographie und Erfolge*, Ödenburg 1888; P[aula] Katscher, *Hermann Vámbérys Leben und Reiseabenteuer*, Teschen/Wien [ca. 1891]; Bernhard Munkácsi, *Professor Hermann Vámbéry, 1832–1913. I–III*, in: *Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften*, 3 (1914), 3, S. 513–532; 4 (1915), 1, S. 88–113; 4 (1915), 2, S. 386–408; Ignác Goldziher, *Vámbéry Ármin tisztelem emlékezete [Gedenken an Armin Vámbéry, ordentliches Mitglied] (Nekrolog)*, Budapest 1915; Nykolaj Tyichonov, *Vámbéry*, Budapest 1960 [1928]; György Hazai, *Ármin Vámbéry 1832–1913. A Bio-Bibliography [Manuskript]*, Budapest 1963; Magda Vámos, *Resid Efendi*, Budapest 1966; György Hazai, *Vámbéry Ármin*, Budapest 1976; Lory Alder/Richard Dalby, *The Dervish of Windsor Castle. The Life of Arminius Vambéry*, London 1979; Birgit Bock-Luna, *Reiseleben – Lebensreise. Der ungarische Orientalist Hermann Vámbéry (1832–1913) über Zentralasien*, Münster 2003. Die letztgenannte Arbeit erschien nach Abschluss dieser Studie und konnte nur noch teilweise berücksichtigt werden; leider lässt die Autorin die gesamte ungarischsprachige Literatur ausser Acht und ihre Studie enthält zahlreiche Ungenauigkeiten und Lücken. Das Manuskript von Hazai liess sich nicht nachweisen; siehe: Carla Coco, *Lettere inedite e saggi non recensiti di Ármin Vámbéry*, in: *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere* 22 (1983), 3, S. 25–74. Zusätzlich existiert eine ausführliche Autobiographie von Vámbéry in mehreren Varianten: *Arminius Vámbéry, His life and adventures by himself*, London 1883 und ausführlicher: *Arminius Vambéry, The Story of my Struggles*, London 1905 (3. Auflage); die Erstauflage erschien 1904 in London in zwei Bänden; im folgenden wird nach der Ausgabe von 1905 zitiert; eine leicht veränderte ungarische Ausgabe erschien unmittelbar nach der engli-

Von Szentgyörgy nach Istanbul

Sein Geburtsjahr steht nicht mit Sicherheit fest, aber vermutlich wurde Vámbéry 1832 in Szentgyörgy geboren, rund zehn Kilometer nordöstlich von Pozsony, heute Bratislava. Obwohl in den meisten Biographien Vámbérys als Geburtsort Dunaszerdahely zu lesen ist, scheint die Familie erst dorthin gezogen zu sein, als Ármin drei Jahre alt war. Einen Geburtsschein hatte er nicht und deshalb schwanken auch die Angaben zu seinem Geburtsjahr zwischen 1831 und 1832. Vámbéry selbst soll sich später dazu entschlossen haben, 1832 als sein Geburtsjahr anzugeben.²

Seine Vorfahren väterlicherseits waren im 18. Jahrhundert aus dem deutschen Bamberg nach Ungarn gezogen. Sein Grossvater, der bereits in Ungarn geboren wurde, figurierte im Register von Kaiser Josef II. noch unter dem Namen Bamberger. Ármin – oder deutsch auch Hermann – nannte sich selbst noch lange Zeit „Wamberger“.³

Der Vater, der kurz nach Ármins Geburt an der Cholera starb, war ein Mann mit einem lebhaften Interesse an der Wissenschaft; den Sinn des Lebens sah er, wie viele seiner orthodoxen Glaubensgenossen, in der Perfektionierung seiner Kenntnisse im Bereich der hebräischen Theologie. So war es die aus Mähren stammende Mutter, die für den praktischen Unterhalt der Familie zuständig war. In Szentgyörgy betrieb sie ein kleines Gasthaus.

Die Kindheit verbrachte Ármin Vámbéry im Geiste der orthodoxen Erziehung und gleichzeitig in grosser materieller Armut. Seine Mutter sorgte für ihn und war insbesondere darauf bedacht, dass die Lähmung seines Beines, an der er seit seiner frühen Kindheit litt, wieder geheilt werde. Die vielfältigen Bemühungen waren indes umsonst, Vámbéry hatte Zeit seines Lebens mit dieser Behinderung zu kämpfen. Vielleicht war es diese körperliche Einschränkung, welche die Mutter veranlasste, den jungen Ármin vor allem zu intellektuellen Leistungen anzutreiben.⁴

Als der Vater starb, war die Mutter erst 22 Jahre alt und so heiratete sie kurze Zeit später erneut. Ihr zweiter Mann, ein gewisser Fleischmann, wird als ein warmherziger, aber etwas einfältiger Mann beschrieben, ebenso unbeholfen in praktischen Dingen wie ihr erster Mann, zudem aber auch in religiösen Fragen nicht sonderlich kompetent. Er soll seine Erfolglosigkeit mit der Tat-

schen Edition: Ármin Vámbéry, Küzdelmeim [Meine Kämpfe], Budapest 1905. Eine deutsche Ausgabe ist zwar in einem Nachruf erwähnt worden, liess sich aber nicht nachweisen, siehe: Hermann Vámbéry, in: Pester Lloyd vom 15. September 1913, S. 1–3, hier: S. 1.

2 Alder/Dalby, 1979, S. 17.

3 Hazai, 1976, S. 7.

4 Ebd., S. 8.

sache begründet haben, dass er hier, in Szentgyörgy, in der Fremde leben müsse, und so zog die Familie nach kurzer Zeit in Fleischmanns Heimat, ins rund vierzig Kilometer südöstlich gelegene Dunaszerdahely.⁵

Für die intellektuelle Prägung des jungen Ármin war der frühe Hebräischunterricht von grosser Bedeutung gewesen. Insbesondere an dessen repetitiven Charakter erinnerte sich Vámbéry in seiner Autobiographie. Bis zum Alter von acht Jahren beschäftigte er sich ausschliesslich mit den fünf Büchern Moses, mit dessen Erklärungen, den Propheten, der biblischen Literatur sowie mit Lesen und Schreiben in ungarischer und deutscher Sprache.⁶ Dabei muss der junge Vámbéry mit seinen sprachlichen Begabungen schon früh aufgefallen sein und so beschloss seine Mutter, „aus ihm einen Gelehrten zu schnitzen“, wie es in einer neueren Biographie heisst.⁷

Sie schickte ihren Sohn in die protestantische Elementarschule, in der Ármin eine Welt neuer Werte und Regeln kennenlernte und die bei ihm zu einer schrittweisen Lockerung im Umgang mit den orthodoxen jüdischen Vorschriften führte – bis sie schliesslich ganz in den Hintergrund traten. Vámbéry wurde bald schon zum Primus der Schule und konnte nach der Elementarschule ins Piaristengymnasium in Szentgyörgy wechseln.⁸ In diese Schule trat er 1845 ein, im Alter von dreizehn Jahren. Im katholischen Gymnasium herrschten strenge Sitten und die Umgangssprache war damals noch das Lateinische. Armut und Hunger waren seine ständigen Begleiter und in seinen Memoiren beschrieb er, wie er frühmorgens ins Kloster gegangen war, um sich mit Schuheputzen ein kleines Zubrot zu verdienen.⁹ Nach dieser Zeit bei den Piaristen beschloss Vámbéry, sich von den Benediktinern in Pozsony unterrichten zu lassen. Hier fand er endgültig zu seinem Interesse an den Sprachen.¹⁰

Auch die Zeit der 1848er Revolution erlebte er in Pozsony, hier sah er Kossuth, Batthyány, Eötvös und die anderen grossen Politiker seiner Zeit und wurde Augenzeuge des rücksichtslosen Durchgreifens der Habsburger gegen die Aufständischen.¹¹ Im Alter von 18 Jahren beschloss er, erneut die Schule

5 Alder/Dalby, 1979, S. 18.

6 Vámbéry, Küzdelmeim, 1905, S. 16–18.

7 Hazai, 1976, S. 10.

8 Ebd., S. 11. Der 1617 in Rom gegründete katholische Orden der Piaristen widmete sich der Jugenderziehung und betrieb Mitte des 19. Jahrhunderts in Ungarn mehrere Gymnasien.

9 Ebd., S. 12.

10 Ebd., S. 13.

11 Lajos Kossuth (1802–1894), liberaler Führer der ungarischen Unabhängigkeitsbewegung; Graf Lajos Batthyány (1806–1849), ungarischer Staatsmann, wurde wegen angeblichen Hochverrats hingerichtet; Baron József Eötvös (1813–1871), Schriftsteller und liberaler Politiker, Kultusminister 1848 und wieder ab 1867.

zu wechseln und nahm sich vor, nun das protestantische Lyzeum zu besuchen. Mit einer einjährigen Pause als Hauslehrer hoffte er, sich ein kleines Grundkapital verdienen zu können.¹²

Aus dem geplanten Jahr wurden schliesslich sechs und Vámbéry hatte am Ende dieser Periode zwar kein Vermögen, aber doch eine solide finanzielle Basis zusammen. Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit bot er Unterricht in sieben Sprachen an, im Laufe der Zeit vermehrten sich indes die Sprachen, in denen er Unterricht erteilen konnte, rapide. „Meine Befähigung zu dieser Stellung konnte ich höchstens mit meiner Kenntnis einiger Fremdsprachen begründen, und in diesen war ich auch nur halbwegs zu Hause“, schrieb er später in seinen Memoiren.¹³ „Deutsch, Französisch und Italienisch konnte ich einigermaßen fließend und ohne den Gebrauch eines Wörterbuchs lesen; mit dem Hebräischen und dem Lateinischen ging es einigermaßen, und da mir von den einheimischen Sprachen das Ungarische und das Slowakische in Wort und Schrift zur Verfügung standen, war ich so kühn, mich als Kenner von *sieben Sprachen* anzupreisen, ja, in meiner Vermessenheit gab ich mich sogar als Lehrer dieser Sprachen aus. Das war immerhin ein ziemlich wirkungsvolles Aushängeschild, mit dem ich mich auf dem Markt zeigen durfte, aber es war auch der Käufer würdig, bei denen ich meine Ware zu plazieren gedachte. Denn auch im besten Fall konnte ich nur bei einfachen jüdischen Familien auf eine Anstellung hoffen, also bei Leuten, die von Philologie und Pädagogik nur wenig Ahnung hatten und meine kühnen Behauptungen für bare Münze nahmen.“ Er lernte die Sprachen nicht als Selbstzweck, sondern grub sich in die Literatur Europas ein und las sich durch Berge von Büchern.

Auch mit der türkischen Sprache, die für Vámbéry später so wichtig werden sollte, kam er in diesen Jahren erstmals in Kontakt, als er einmal in Slavonien unterrichtete.¹⁴ Als er wenige Jahre später in Wien war, traf er Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774–1856), einen der bedeutendsten Turkologen der damaligen Zeit. Hammer-Purgstall ermunterte den jungen Vámbéry, seine Studien der türkischen Sprache fortzusetzen.

Obwohl er in diesen Jahren an den verschiedensten Orten des Landes war, zog es ihn immer wieder nach Budapest, das damals noch aus den drei unabhängigen Städten Pest, Buda und Óbuda bestand. Die erbärmlichen Bedingungen, unter denen er in Budapest sein Auskommen fristen musste, beschrieb er mit folgenden Worten:¹⁵ „Ich schaute aufs Geratewohl in einige

12 Hazai, 1976, S. 15.

13 Die Übersetzungen der folgenden Auszüge stammen von Christina Virágh, abgedruckt in: Ármin Vámbéry, Was ich durchgemacht habe, in: Peter Haber (Hg.), Jüdisches Städtebild Budapest, Frankfurt a. M. 1999, S. 43–49, hier: S. 46f.

14 Hazai, 1976, S. 17f.

15 Vámbéry, 1999, S. 45f.

Kaffeehäuser hinein, um den dort herumsitzenden Kaufleuten meine Dienste als Korrepetitor oder als Sprachlehrer anzubieten. Offenbar weckte mein äusserst verlegenes und ängstliches Benehmen das Mitgefühl eines Herrn G., so dass wir ins Gespräch kamen, in dessen Verlauf er mir ein Angebot machte: Ich solle für Kost und Logis der Lehrmeister seiner Kinder werden. Selbstverständlich nahm ich ohne Zögern an. Traurige Aussicht auf die Fortsetzung meiner Studien! Herr G. wohnte am Hermina tér, also weit weg vom Piaristengymnasium, an das ich gehen wollte, und das wohlklingende ‚Logis‘ stellte sich als ein Bett im Dienstbotenzimmer heraus, wo ich mit der Köchin, dem Dienstmädchen und einem kleinen Kind zusammen wohnte. Die Kost ihrerseits war so knapp bemessen, dass die Essenszeiten eher in meiner Vorstellung als in meinem Magen eine Spur hinterliessen.“ Vámbéry wusste, dass sein einziges Kapital seine Sprachkenntnisse waren und er wohl weiterhin vom Unterrichten werde leben müssen.

Wer damals eine Stelle als Hauslehrer suchte, wurde am ehesten in den einschlägigen Kaffeehäusern fündig, von denen es in Pest sehr viele gab: „Damals machte man in Ungarn kaum Gebrauch von Zeitungsinseraten, man kam damit nicht weit. Besonders ich konnte nicht darauf zurückgreifen, denn ich hatte kein Geld dafür. [...] Für die Lehrerbörse stand damals das Kaffeehaus Orczy am Ország út in Pest in besonders gutem Ruf. In diesem schmutzigen, nach den verschiedensten Rauchwaren stinkenden Lokal, das noch jetzt, nach vierzig Jahren, sein ursprüngliches Aussehen weitgehend bewahrt hat, drängte sich das städtische und das dörfliche Judentum, schwarzen Kaffee schlüpfend oder ohrenbetäubenden Lärm machend, indem man wild gestikulierend redete und schrie: Nachmittags zwischen ein und vier Uhr waren Lärm und Gedränge an dieser Pädagogenbörse am schrecklichsten; es war die wichtigste Zeit dieses allgemeinen Treffens. Die stellenlosen Lehrer saßen abseits auf einer Bank und folgten ängstlich dem Blick des Agenten, wenn der mit seinem Kunden, besser gesagt mit dem zukünftigen Prinzipal, sich von der Menge löste, vor der Bank stehenblieb, die Kandidaten musterte und den einen oder anderen dem Fremden vorstellte. Es war eine äußerst peinliche Szene. Ich habe mich später daran erinnert, als ich in den Basaren des Mittleren Ostens die Sklavenmärkte sah, und noch heute ergreift mich ein unguutes Gefühl, wenn mich mein Weg am Kaffeehaus Orczy vorbeiführt.“¹⁶

Doch schliesslich war das Glück ihm hold: „Ich saß mehrere aufeinanderfolgende Nachmittage beklommen und zutiefst gedemütigt stundenlang auf dieser Bank, bis endlich Herr Mayer (so hieß mein Agent) mit einem nach Bildung dürstenden Sohn Merkurs erschien, mir bedeutete, ich solle aufste-

16 Ebd., S. 47f.

hen, worauf er ein überschwengliches Loblied auf mein grenzenloses Wissen anstimmte. Ich mußte den eifrigen Unterhändler natürlich bei der Beweihräucherung meiner Wenigkeit unterstützen, so wie auch der Sklave mit Kraftakten seine Muskelkraft unter Beweis stellen muß. Als wir uns auf das jährliche Gehalt geeinigt hatten und ich meine Zeugnisse überreichte, bekam ich auf der Stelle den Vorschuß ausbezahlt, von dem sich der Agent für seine Bemühungen den größten Teil in die Tasche steckte. Von dem bescheidenen Rest mußte ich für die Ausrüstung und gegebenenfalls auch für die Reisekosten aufkommen.¹⁷

Budapest war für den jungen Vámbéry auch der Ort, wo er seinen Wissensdurst stillen konnte und schon bald wurde er ein regelmässiger Gast im Lesesaal der Universitätsbibliothek.¹⁸ Über den Bibliothekar und Dichter János Garay (1812–1853) knüpfte er die ersten Beziehungen zum intellektuellen Leben Ungarns. Auch eine Begegnung mit Mihály Vörösmarty (1800–1855) war für den jungen Vámbéry ein grosses Erlebnis; Vörösmarty gilt auch heute noch als der wichtigste ungarische Dichter und Schriftsteller der Romantik. Anlässlich eines Aufenthaltes in Kecskemét lernte er ausserdem den Dichter János Arany (1817–1882) und Mór Ballagi kennen, einen vom Judentum zum Protestantismus konvertierten, einflussreichen Theologen.¹⁹ Rückblickend schreibt Vámbéry, dass diese Jahre des Sprachenlernens für ihn die fruchtbringendsten seines Lebens gewesen seien.²⁰

In den Jahren seines Hauslehrerlebens wuchs bei Vámbéry das Interesse am Osten und es reifte in ihm der Plan, in den Orient zu reisen. Nach dem Tod seiner Mutter 1857 beschloss er, diese Reise auch baldmöglichst anzutreten.²¹ Zu dieser Zeit war sein Name in der wissenschaftlichen Welt bereits kein unbeschriebenes Blatt mehr: Die Fachwelt wusste von diesem jungen Mann mit der aussergewöhnlichen Sprachbegabung, der beim Turkologen János Repiczky (1817–1855) seine autodidaktisch erlernten Sprachkenntnisse aufbesserte. Als sich Vámbéry bei den Fachleuten um moralische und bei der Akademie um finanzielle Unterstützung bewarb, traf er auf ein grosses Wohlwollen seinem Unterfangen gegenüber.²²

Nicht nur die Finanzierung der Reise galt es zu lösen, auch entsprechende Pässe und Visa mussten beschafft werden. Aus der Sicht der Habsburger stellte die relativ starke politische Emigration aus Ungarn im osmanischen Reich eine

17 Ebd., S. 48.

18 Hazai, 1976, S. 19.

19 Zu Ballagi siehe: Friedrich Wilhelm Bautz, Ballagi, Mór, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 1 (1990), Sp. 356.

20 Hazai, 1976, S. 20f.

21 Ebd., S. 22.

22 Ebd., S. 23.

Bedrohung dar und die Behörden waren entsprechend zurückhaltend bei der Erteilung entsprechender Papiere. Dank einer persönlichen Intervention von Eötvös gelang es Vámbéry schliesslich doch, sich alle notwendigen Dokumente zu beschaffen. Im März 1857 startete er auf einem Dampfschiff seine Reise in die Türkei.²³

Da das Geld der Akademie nur gerade für die Reise reichte, kam er in Istanbul praktisch mittellos an. Schon nach kurzer Zeit gelang es ihm indes, Kontakte zu Landsleuten zu knüpfen, die ihm helfen konnten. Den Einheimischen fiel er in den Kaffeehäusern durch seine grossen Kenntnisse der türkischen Literatur auf und mit der Rezitation von Literatur verdiente er sich in einer ersten Zeit auch das zum Überleben notwendige Geld. So lernte er viele verschiedene Menschen kennen und hatte Gelegenheit, seine Sprachkenntnisse zu perfektionieren. An die dortige Lebensweise passte er sich rasch an: „[...] und als ich nun den Hut mit dem Fez vertauscht hatte und ärmlich genug gekleidet war um als Wanderredner durchzugehen, verbrachte ich meine Zeit, indem ich mein vagabundierendes Leben genoss.“²⁴

Schnell war er mit dem Alltag in Istanbul vertraut, sah das Elend der zahlreichen Flüchtlinge und konnte auch die Folgen des damals weitverbreiteten Drogenkonsums beobachten. Im Café Flamm wurde er zum Stammgast. Dieses Café war damals, nach dem Ende des Krimkrieges, der Treffpunkt bankrotter Händler, gestrandeter Abenteurer und verzweifelter Emigranten: „Wenn man den Gesprächen dieser zumeist hungrigen Herren glauben schenken wollte, dann entschied sich das Schicksal Europas und der Türkei in diesen schäbigen, rauchigen Räumen“, schrieb Vámbéry später in seinen Memoiren, „denn hier im Café Flamm debattierte diese bunte Gästeschar unentwegt die grossen Pläne der Zukunft.“²⁵

Das eigentliche Ziel seiner Reise blieb aber die wissenschaftliche Erforschung der türkischen Sprache. Seine Absichten formulierte Vámbéry in klaren Worten: Er möchte die orientalischen Sprachen studieren und anschliessend nach Asien vordringen, um hier nach den Ursprüngen der Ungarn forschen zu können. „Daß die ungarische Sprache zum altaischen²⁶ Stamme gehört, weiß jedermann, aber ob zum finnischen oder tatarischen Zweige, daß ist eine Frage, die noch der Entscheidung harret. Diese Frage, die uns Ungarn aus wissenschaftlichen und nationalen Gründen interessiert, war der Haupt-

23 Ebd., S. 26.

24 Vámbéry, *The Story of my Struggles*, 1905, S. 118 (übersetzt vom Verfasser).

25 Ebd., S. 116.

26 Zur altaischen (oder auch: ural-altaischen) Sprachgruppe zählen die Türk Sprachen (Türkisch, Usbekisch u.a.), das Mongolische sowie tungusische Sprachen.

beweggrund meiner Reise nach dem Orient.“²⁷ In seiner kurzen Einführung reflektierte Vámbéry auch die Methodik seines Vorgehens und das Verhältnis von Feldforschung und Theorie: „Ich wollte durch praktisches Studium der lebendigen Sprachen den Verwandtschaftsgrad zwischen der ungarischen Sprache und den türkisch-tatarischen Mundarten genau kennen lernen, den das schwache Glas der theoretischen Studien mir schon gezeigt hatte.“ Gleichzeitig fasste er seinen mehrjährigen Aufenthalt im Orient, den er auf zwei grosse Reisen verteilte, in wenigen Sätzen zusammen: „Zuerst [auf der ersten Reise] ging ich nach Konstantinopel. Ein mehrjähriger Aufenthalt in türkischen Häusern, verbunden mit häufigen Besuchen der islamitischen [sic] Schulen und Bibliotheken, hatte mich bald zum Türken, und zwar zu einem Efendi gemacht. Später [auf einer zweiten Reise] zog mich der Fortgang meiner linguistischen Forschungen nach den entfernten Orten hin, und als ich meine Reise nach Mittelasien antreten wollte, fand ich es rathsam, den Efendicharakter beizubehalten und den Orient als Orientale zu bereisen.“²⁸

Was meint Vámbéry, wenn er schreibt, er sei „zum Türken“ geworden, zu einem Efendi gar? „Efendi“ war ursprünglich ein türkischer Ehrentitel, den höhere Beamte des Sultans, aber auch religiöse und weltliche Würdenträger tragen konnten.²⁹ In seiner Autobiographie beschreibt Vámbéry, wie er zu seinem Ehrentitel Reschid Efendi gekommen ist: Während seiner grossen Orientreise hatte er einmal eine Stelle als Hauslehrer inne: „Ich erhielt die Stelle eines Hauslehrers beim Pascha Hussain Daim angeboten, im Stadtbezirk Kabatasch. Ich akzeptierte sofort, zog in das türkische Viertel um und wurde fortan zu einem ordentlichen Türken. Nur ein Name fehlte mir noch; diesen erhielt ich von meinem Vorgesetzten, einem beachtenswerten Tscherkessen, der seine Erziehung am Hof des Sultan Mahmud erhalten hatte; er wies seine Leute an, mich fortan Reschid zu nennen, das heisst, den Tapferen, den Ehrlichen. Und aufgrund meiner sprachlichen Befähigungen erhielt ich den Titel Efendi. So wurde Reschid Efendi zu meinem offiziellen Namen, aber weder der Pascha noch ich hatten jemals an eine normale Islamisierung gedacht.“³⁰ Bemerkungen wie zum Beispiel, er sei „zu einem ordentlichen Türken“ ge-

27 Hermann Vambéry, *Reise in Mittelasien von Teheran durch die Turkmanische Wüste an der Ostküste des Kaspischen Meeres nach Chiwa, Bochara und Samarkand*, Leipzig 1865, S. VII.

28 Ebd., S. VIII.

29 Siehe die Worterklärungen in der neuen Populärausgabe des Berichtes: Hermann Vámbéry, *Man nannte mich Reschid Efendi. Reise in Mittelasien*, Leipzig 1990 und im Glossar von Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*, Zürich 2000.

30 Vámbéry, *The Story of my Struggles*, 1905, S. 123. Die folgenden Zitate aus seinen Memoiren wurden aus dieser englischen Ausgabe übersetzt.

worden, gaben später dem Gerücht, Vámbéry sei zum Islam konvertiert, immer wieder Nahrung.

Sein wissenschaftliches Interesse war von Anfang an auf sprachliche Phänomene fokussiert: „Welches Ziel ich auf meinen Wanderungen vom Bosphorus bis nach Samarkand verfolgte, ist daraus also leicht zu schließen. Geologische oder astronomische Forschungen waren außer dem Bereiche meines Faches, und in dem Derwisch-Incognito, das ich annehmen mußte, sogar eine Unmöglichkeit. Mein Augenmerk war größtenteils auf die Völker Mittelasiens gerichtet, von deren socialen und politischen Verhältnissen, von deren Charakter, Gebräuchen und Sitten ich in diesen Blättern eine schwache Skizze zu geben versuche. Geographie und Statistik habe ich, soweit es meine Vorbildung und die Umstände gestatteten, nie aus den Augen gelassen, aber als die größte Ausbeute meiner Reise muß ich immer meine philologischen Erfahrungen betrachten, die ich nach reiferer Ausarbeitung der wissenschaftlichen Welt vorlegen werde.“³¹

Die Zielstrebigkeit, die Vámbéry mit seiner Reise an den Tag legt, ist in mehrfacher Hinsicht interessant: Zum einen reiht er sich mit seinem Interesse am Osten in die lange europäische Tradition des Orientalismus ein, einem Amalgam gegensätzlichster Interessen und Projektionen des Westens auf den Osten.³² Zum zweiten ist es bemerkenswert, dass ein ungarischer Jude, der später zum Protestantismus konvertierte, sich dem Islam zuwandte zu einem Zeitpunkt, in welchem sich das ungarische Judentum in einem tiefgreifenden Wandel befand. Die Frage der Assimilation und – damit verbunden – der Magyarisierung, beschäftigte die ungarischen Juden gerade in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts intensiv: Wie ist eine Assimilation an die ungarische Mehrheitsgesellschaft möglich, ohne dabei die eigene Identität und Konfession zu verlieren?³³ Anders als auf dem Balkan spielte der Islam im kollektiven Bewusstsein Ungarns keine Rolle; für die meisten Zeitgenossen dürfte der Islam damals am ehesten noch Assoziationen zur 150 Jahre dauernden Periode der „Türkenherrschaft“ in Ungarn ausgelöst haben – eine Epoche, die in der ungarischen Erinnerung als dunkle Zeit der Fremdherrschaft und der Repression haften geblieben war.

Der dritte interessante Punkt in diesem Zusammenhang ist, dass Vámbéry mit seinem wissenschaftlichen Vorhaben den Zeitgeist hingegen sehr genau getroffen hat: Die Suche nach den Wurzeln des Ungarntums erzielte in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine grosse öffentliche Aufmerksamkeit. In den

31 Vambéry, 1865, S. VIII.

32 Siehe allgemein: Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. u.a. 1981 und speziell zu Vámbéry: Bock-Luna, 2003.

33 Siehe die kommentierten Literaturhinweise im bibliographischen Anhang.

Jahren nach der Niederschlagung des ungarischen Freiheitskampfes 1848 durch die Habsburger, bedeutete die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit für die ungarische Gesellschaft eine wichtige Abgrenzung gegenüber den unbeliebten Machthabern in Wien. Die Beschäftigung mit der eigenen Herkunft machte es den Ungarn möglich, sich ein Gegenbild zum Bild des unterworfenen, fremdbeherrschten und rechtlosen ungarischen Volkes zu imaginieren.

Das damalige politisch-wissenschaftliche Establishment Ungarns war deshalb an den Forschungen Vámbéry's interessiert und unterstützte sein Vorhaben. Zu seinen Förderern zählte zum Beispiel der bereits erwähnte Mór Ballagi, der damals Theologie-Professor an der protestantisch-theologischen Hochschule in Budapest war und später einer der wichtigsten Wortführer des liberalen Protestantismus werden sollte.³⁴ Oder Pál Hunfalvy (1810–1891), der damalige Doyen der ungarischen Sprachwissenschaft und Altertumforschung und später fachlicher Kontrahent Vámbéry's.³⁵ Auch der einflussreiche Baron József Eötvös unterstützte Vámbéry's Pläne; Eötvös war sowohl 1848 wie auch wieder nach 1867 ungarischer Kultusminister und spielte im öffentlichen Leben des Landes eine wichtige Rolle.

Vámbéry's Forschungsergebnisse aus der Ferne stiessen in der Heimat anfänglich auf grosses Interesse. Im Jahre 1859 verlas Mór Ballagi zum Beispiel in einer Akademiesitzung Vámbéry's Bericht über die „Vergleichung der türkisch-tschagataischen und ungarischen Sprachen“. Gleichzeitig legte Ballagi der Akademie auch Vámbéry's „Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch“ vor, das 1859 in Istanbul gedruckt wurde. Zeitgenössischen Berichten zufolge soll

34 Zu Ballagi siehe: Vilmos Papp, *Protestantizmus és zsidóság: Adalékok a magyarországi protestantizmus és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez, különös tekintettel az 1840 és 1900 közötti időszakra* [Protestantismus und Judentum: Ergänzungen zur Frage der Beziehungen zwischen ungarischem Protestantismus und Judentum unter besonderer Berücksichtigung der Zeit zwischen 1840 und 1900], in: *Theologiai Szemle*, 31 (1988), Nr. 3, S. 157–168, insbes. S. 159f.; Friedrich Gottas, *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*, München 1965, insbes. S. 146ff.; Sándor Imre, *Emlékbeszéd Ballagi Mór M. T. Akad. R. Tagról* [Gedenkrede für das ordentliche Mitglied der ungarischen Akademie der Wissenschaften Mór Ballagi], Budapest 1893. Siehe ferner Ballagis anonyme Schrift: *Die Protestantenfrage in Ungarn und die Politik Oesterreichs. Von einem ungarischen Protestanten*, Hamburg 1860.

35 Zu Hunfalvy siehe: *Hunfalvy-Album*, Budapest 1891; Zoltán Tóth, *Liberales Auffassung der Ethnizität in der „Ethnographie von Ungarn“ von Pál Hunfalvy*, in: Endre Kiss/Csaba Kiss/Justin Stagl (Hg.), *Nation und Nationalismus in wissenschaftlichen Standardwerken Österreich-Ungarns ca. 1867–1918*, Wien u.a. 1997, S. 57–64; Viljo Tervonen (Hg.), *Pál Hunfalvy ja suomalaiset. Kirjeitä vuosilta 1853–1891* [Pál Hunfalvy und Finnland. Briefe aus den Jahren 1853–1891], Helsinki 1987.

es das erste deutschsprachige Buch gewesen sein, das in Istanbul je gedruckt worden ist.³⁶

Als Anerkennung für seine Forschungstätigkeit wählt die Akademie Vámbéry am 9. Oktober 1860 zum korrespondierenden Mitglied.³⁷ Als er nach vierjähriger Abwesenheit im Frühjahr 1861 wieder nach Budapest zurückkehrte, sprach er in seiner Antrittsvorlesung vor der Akademie „Über die türkische historische Literatur“. Auch an dieser Stelle wies er auf seine Motivation hin: Es „möge sich die Frage des Ursprungs unserer Sprache und Geschichte wie immer entwickeln, unbestritten bleibt schon, daß die entscheidende Antwort dennoch nur bei den Völkern Mittelasiens zu finden ist.“³⁸ Er war optimistisch, seine Hypothese beweisen zu können und meinte, dass „bezüglich der Wortanalyse des Ungarischen die ungarisch-türkischen, tschagataischen³⁹ und mongolischen Sprachvergleichen zu den schönsten Hoffnungen berechtigen.“⁴⁰

In einem Vortrag vor der Akademie stellte er seine Forschungen in einen grossen historischen Kontext und fand, dass sich seine Pläne nicht sehr unterschieden von den früheren Unternehmungen, die „alten Ungaren aufzusuchen“ – Unternehmungen, die von den Predigermönchen begonnen worden seien und unter König Bela IV. (1207–1270) fortgesetzt wurden. Vámbéry sah sich auch in der Tradition des damals bekannten Siebenbürger Indologen und Tibetologen Sándor [Alexander] Csoma de Kőrös (1784–1842), der 1819 zu Fuss Richtung Osten aufgebrochen war, um die Reste der „asiatischen Magyaren“ zu suchen.⁴¹

Vámbéry wies aber auf einen wichtigen Unterschied zwischen seiner Arbeitsmethode und derjenigen seiner Vorgänger hin: „Nur stellte man sich damals einen engeren Zusammenhang zwischen dem Begriff der Sprache und der Nationalität vor und so konnte man nicht leicht überzeugen, daß eine nur von [sic] einigen Jahrhunderten errichtete Scheidewand genug stark gewesen wäre zu bewirken, daß eine demselben Stamme entsprungene und später in zwei Teile zerfallene Nation voneinander nichts wußte. So ging man ohne je-

36 Magyar Könyvészet 1712–1920. Petrik Géza retrospektív bibliográfiája és a pótlások [Ungarisches Buchwesen 1712–1920. Géza Petriks retrospektive Bibliographie und die Ergänzungen], Budapest ab 1888 (CD-ROM Reedition [2000]).

37 Munkácsi, 1914, S. 518.

38 Zitiert nach: ebd., S. 519.

39 Das Tschagataische ist eine ausgestorbene Turksprache; siehe: Miloš Okuka; Lexikon der Sprachen des europäischen Ostens, Wien 2002.

40 Zitiert nach: Munkácsi, 1914, S. 519.

41 Siehe: Elek Csetri, Kőrösi Csoma Sándor, Kolozsvár 2002 (2. Aufl.); ich danke Krisztina Jordáky für diesen Hinweis.

de linguistische Vorbereitung auf die Suche nach Stammverwandten [sic], bei denen man auf den ungarischen Gruß Guten Morgen! Guten Abend! ein ungarisches Grüß Gott! zur Antwort zu bekommen hoffte.“⁴² Und weiter: „Wir suchen statt der schöner und romantischer klingenden alten Heimat der Ungarn die linguistische Wahrheit; wir reisen zwar auch nach Mittelasien, vergleichen aber dort nicht nur den Charakter der Leute, ihre Trachten oder Waffen, sondern die lebendigen Wörter, die Sprachen und dies tun wir auch nicht nach einem willkürlichen Verfahren, sondern nach den sicheren, rationalen Regeln der Sprachvergleichung.“

Vámbery machte sich schon bald an die Vorbereitungen für eine zweite grosse Reise, in der er dann schliesslich auch nach Samarkand und Buchara reiste und von der er später seinen berühmt gewordenen Bericht⁴³ schrieb. Diese Reise trat Vámbery als Derwisch verkleidet an, denn ein Nichtgläubiger hätte damals nicht durch diese Gegenden reisen dürfen. Derwische sind islamische Mystiker; sie ziehen oft als Bettelmönche umher und führen ein asketisches Leben. Auf diese Weise riskierte Vámbery bei dieser Unternehmung Kopf und Kragen, denn wäre er entdeckt worden, hätte er, wie schon einige Abenteurer vor ihm, mit dem Leben bezahlen müssen. In seinem Reisebericht und auch in seiner Autobiographie schildert Vámbery in eindrücklichen Bildern die Erlebnisse seiner Reise: die Sklavenmärkte jener Zeit, die Entbehrungen und Gefahren beim Marsch durch die Wüste, aber auch einige brenzlige Situationen, als er nahe daran war, als falscher Derwisch entdeckt zu werden.

Von der Sprache zur Rasse und umgekehrt

An dieser Stelle scheint es angebracht, für einen kurzen Moment die Schilderung von Ármin Vámberys Leben zu unterbrechen und dem damaligen Diskurs über Sprache und Nation, wie er auch von Vámbery erwähnt wird, nachzugehen.

„Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine National-Bildung wie seine Sprache.“⁴⁴ – Mit diesen Worten schuf Johann Gottfried Herder (1744–1803) die Grundlage für eine Konzeption von Nation und Identität, die Benedict Anderson als „herrlich eng-europäisch“ bezeichnete.⁴⁵ Herder war es auch, bei dem

42 Zitiert nach: Munkácsi, 1914, S. 519.

43 Vambéry, 1865.

44 Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Frankfurt a. M. 1989, S. 255.

45 Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes, Berlin 1998, S. 63.

sich der Begriff „Nationalismus“ 1774 erstmals nachweisen lässt.⁴⁶ Konsequenterweise bedeutet Herders Idee von der Sprache, dass eine Gemeinschaft das Existenzrecht als Nation nur hat, wenn sie eine exklusive eigene Sprache vorweisen kann. Dieser Gedanke prägt das Verständnis von „Nation“ bis in unsere Tage: Der politische Zerfall des ehemaligen Jugoslawiens zum Beispiel war auch ein Zerfall in mehrere Sprachterritorien. Aus dem Serbokroatischen entstanden über Nacht das Serbische und das Kroatische. Herders Idee entfaltete ihre Wirkungsmacht bereits im 19. Jahrhundert. Vermischt mit Versatzstücken eines sozialdarwinistischen Rassedenkens war es einer der Dreh- und Angelpunkte in den europäischen Konflikten des langen 19. Jahrhunderts.

Den Ursprung dieser Idee sieht Anderson im „räumlich-zeitlichen Schrumpfen der europäischen Welt“, dessen Beginn er auf das 14. Jahrhundert festsetzt. Damals setzte die langanhaltende Periode der europäischen Expansion ein. Die Eroberungen und Entdeckungen der Europäer ausserhalb Europas revolutionierten nicht nur die Ökonomie, sondern auch das Denken über Sprache und den Ursprung der Sprache(n).⁴⁷

Zu den Strategemen der Aneignung fremder Welten durch die Eroberer zählte die Erstellung von Wortlisten und später Wörterbüchern der „entdeckten“ Sprachen. Aus diesen Kompilationen, die von Seeleuten, Händlern oder Missionaren ursprünglich für den Eigengebrauch verfertigt wurden, entwickelte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts die vergleichende Sprachwissenschaft.⁴⁸ Die „Entdeckung“ des Sanskrit im Jahre 1786 durch Sir William Jones (1746–1794) anlässlich der britischen Eroberung Bengalens liess die damalige Fachwelt erahnen, dass die indische Kultur älter sein musste als die griechische und jüdische Kultur. Es folgte 1822 die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen durch Jean-François Champollion (1790–1832) – quasi als wissenschaftlich relevante Nebenerscheinung des napoleonischen Vorstosses in Ägypten in den Jahren 1798 bis 1801.⁴⁹ Nur wenige Jahre später, 1835, gelang Sir

46 Peter Alter, *Nationalismus*, Frankfurt a. M. 1985, S. 12.

47 Philipp Sarasin hat kürzlich die unterschiedlichen theoretischen Zugänge zur Untersuchung von „imagined communities“ an den Arbeiten von Max Weber, Benedict Anderson, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und Slavoj Žižek aufgezeigt: Philipp Sarasin, *Die Wirklichkeit der Fiktion. Zum Konzept der imagined communities*, in: Ulrike Jureit (Hg.), *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnische Gemeinschaften*, Münster 2001, S. 22–45 (Neudruck: Philipp Sarasin, *Die Wirklichkeit der Fiktion. Zum Konzept der „imagined communities“*, in: Ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2003, S. 150–176).

48 Anderson, 1998, S. 65.

49 Anderson schreibt irrtümlicherweise 1835. Siehe: Jean-François Champollion, in: *Encyclopædia Britannica*, <<http://search.eb.com/eb/article?eu=22713>> [7. August 2004].

Henry Creswicke Rawlinson (1810–1895) die Entzifferung der altpersischen Keilschrift.

Die Vorstellung, die hebräische Sprache sei entweder unvorstellbar alt oder göttlichen Ursprungs, erlitt durch die Fortschritte der Semitistik einen empfindlichen Schaden.⁵⁰ Oder mit den Worten Benedict Andersons: „Aus diesen Entdeckungen entstand die Sprachwissenschaft mit ihren vergleichenden Untersuchungen der Grammatik, der Klassifikation von Sprachfamilien und der Rekonstruktion hypothetischer ‚Ursprachen‘.“⁵¹

Eric Hobsbawm zeigte, dass sich die Philologie indes nicht auf die Beschreibung und Klassifizierung der Sprachen beschränkte, sondern sich im Grunde genommen zu einer zweiten Sozialwissenschaft wandelte, indem sie nach Gesetzmässigkeiten in der menschlichen Sprache und Kommunikation suchte und dabei auf historische Argumentationen zurückgriff. Der Ursprung dieser Forschungen war wiederum die Entdeckung, dass zahlreiche europäische und aussereuropäische Sprachen miteinander verwandt sein mussten, gleichzeitig aber auch die Erkenntnis, dass sich die Sprachen im Laufe der Zeit stark verändert hatten und sich immer noch veränderten. Zusammen mit einem Evolutionsverständnis, wie es damals in der Biologie aufkam, legte dies nahe, eine hypothetische gemeinsame Ursprache zu konstruieren.⁵² „So wurde die Philologie zur ersten Wissenschaft, für die der Evolutionsbegriff entscheidende Bedeutung erlangte.“⁵³ Anders als die Biologen und Geologen konnten sich die Philologen dabei durchaus auf die Bibel abstützen, da sie recht wenig Aussagen über die Sprachen und ihre Entwicklungen machte. „Daher waren die Philologen, zum Unterschied von ihrem vom Schicksal weniger begünstigten Kollegen [der Geologie und Biologie], nicht direkt von der Sintflut Noahs bedroht und nicht gezwungen, die Hürden der ersten Kapitel der Genesis zu nehmen. Im Gegenteil, die Bibel war eher ein Zeuge für die Grundannahme der Philologie, da sie erklärte, dass am Anfang alle Völker dieselbe Sprache gesprochen hätten.“⁵⁴

Auch Patrick J. Geary wies kürzlich nochmals mit Nachdruck auf den engen Zusammenhang von Philologie und Nationalismus hin: „Erstens stellte die indoeuropäische Philologie neue, ‚objektive‘ Kriterien für die Volkszugehörigkeit zur Verfügung, die sich an Herder sowie an Fichtes mystischem

50 Siehe dazu auch: Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 1997, insbes. die Kapitel 5 und 6.

51 Anderson, 1998, S. 66.

52 Siehe: E. F. Konrad Koerner, *Schleichers Einfluss auf Haeckel. Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 95 (1981), S. 1–21.

53 Eric Hobsbawm, *Europäische Revolutionen*, Zürich 1962, S. 571.

54 Ebd., S. 572.

Sprachverständnis orientierten. Zweitens wurde die Philologie, die sich bereits als wichtiges Werkzeug der klassischen Studien bewährt hatte, zum primären Instrumentarium der mittelalterlichen Geschichtsforschung – zu einem Instrumentarium, mit dessen Hilfe sie die Vorgeschichte des deutschen Nationalismus entdeckte.⁵⁵

In seiner Studie über „Die Sprachen des Paradieses“ untersuchte Maurice Olender ausführlich die rassentheoretischen Fundierungen der modernen Sprachwissenschaft. Auch Olender wies auf die Beeinflussung der Sprachwissenschaft durch die Naturwissenschaft hin: „In den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des darauf folgenden Jahrhunderts übernimmt die Wissenschaft vom Menschen neue Begriffsinstrumente, die sie vornehmlich der Botanik, der Biologie, der Geologie und der Paläontologie entleiht.“⁵⁶ Im Mittelpunkt steht dabei die Konstruktion zweier Rassen, der Arier (die auch Indoeuropäer oder Indogermanen genannt wurden) und der Semiten. Mit der Frage der Rassen war im damaligen Verständnis der Wissenschaft auch die Frage der Sprache verknüpft. Das Hebräische, das bis zu diesem Zeitpunkt als die Sprache des Paradieses gegolten hatte, die Sprache auch, in der vielleicht sogar Gott gesprochen haben könnte, wurde in seiner Funktion als Ursprache der Menschheit abgelöst vom Sanskrit, der Ursprache der arischen Rasse. Die sprachgeschichtliche Dynamik der arischen – oder eben indoeuropäischen – Sprachen wurde mit der Dynamik erklärt, die der Rasse als solche zugesprochen wurde. Das vermeintlich Statische der semitischen Rasse hingegen passte gut zur sprachgeschichtlichen Statik der hebräischen Sprache: „Wenn die indoeuropäischen Sprachen sich durch Vervielfachung im Lauf der Zeit ständig wandeln, so bleiben die semitischen Sprachen stets sich selber gleich, sind jeder Beweglichkeit beraubt.“⁵⁷ Einer der späteren Wortführer in diesem wissenschaftlichen Diskurs war der Religionsforscher Ernest Renan. Renan schlug sogar vor, statt von „anthropologischen Rassen“ vielmehr von „sprachlichen Rassen“ zu sprechen.⁵⁸

Vámbérys philologische Suche nach den Ursprüngen des Ungarischen war Teil einer Identitätspolitik, die für das damalige Ungarn von entscheidender

55 Patrick J. Geary, *Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen*, Frankfurt a. M. 2002, S. 39. Ich danke Valentin Groebner für diesen Hinweis.

56 Maurice Olender, *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./New York 1995, S. 17. Siehe auch: Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris 1996 und speziell zu Deutschland: Ruth Römer, *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, München 1985.

57 Olender, 1995, S. 61.

58 Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, hg. von Henriette Psichari, 10 Bände, Paris 1947–1961, Bd. 8, S. 1224, deutsch zitiert nach: Olender, 1995, S. 65.

Bedeutung war. Die ungarische Identität, das Selbstbild der Nation, geriet nach 1848, nach den erfolglosen Versuchen, die Unabhängigkeit des Landes wieder zu erlangen, in eine Krise. Seit 1526, seit der traumatisierenden Schlacht bei Mohács, als die „Türken“ die Ungarn vernichtend schlugen, hatte das Land unter Fremdherrschaft zu leiden: Zuerst während 150 Jahren unter den Türken, und dann, nach der „Befreiung“ durch die Habsburger, unter den neuen Herren aus Wien.

Hinzu kam die besondere Ausgangslage des Landes beim Versuch, eine nationale Identität zu konstruieren: Die eigentliche Geschichte Ungarns setzt nämlich nach der Selbstwahrnehmung erst im 10. Jahrhundert – oder genauer im Jahre 996 – ein, als der Legende nach die Ungarn im Zuge der Völkerwanderung nach Europa zogen und sich im heutigen Ungarn niederliessen. Die Zeit vor der sogenannten Landnahme (*honfoglalás*) liegt bis heute noch weitgehend im Unklaren. Dieses Fehlen einer wirklichen *longue durée* in der nationalen Tradition gab der Frage, mit welchen Sprachen das Ungarische verwandt sein könnte, eine besondere Bedeutung. Denn mit der sprachlichen Verwandtschaft hoffte man auch die eigene Geschichte erhellen zu können oder, in der Terminologie der damaligen Philologie gesprochen, die rassischen Wurzeln der Ungarn definieren zu können.

Der „ugrisch-türkische Krieg“

Die Suche nach den Ursprüngen des Ungarischen konnte auf eine lange Vorgeschichte zurückblicken. Einer der ersten Hinweise auf diese Auseinandersetzung stammte von Aeneas Sylvius Piccolomini (1405–1464), dem späteren Papst Pius II. In seiner *Cosmographia* schrieb er über die Ugrier, „quorum eadem lingua sit cum hungaris pannoniam incolentibus.“⁵⁹

Die Vielzahl (und Vielfalt) der Theorien, die eine mehr oder weniger grosse Akzeptanz gefunden hatten, ist immens. An dieser Stelle soll lediglich auf eine Theorie hingewiesen werden, die im Kontext der ungarisch-jüdischen Geschichtsschreibung von besonderem Interesse ist: Mit einer beachtlichen Zählbarkeit hielt sich in Ungarn nämlich die Theorie, wonach das Ungarische

59 Zitiert nach: Tiborc Fazekas, Die Entdeckung der Verwandtschaft der finnougriischen Sprachen, in: Sylvain Auroux/E. F. K. Koerner/Hans-Josef Niederehe, *History of the Language Sciences. Geschichte der Sprachwissenschaften. Histoire des sciences du langage*, 2 Bände, Berlin/New York 2000/2001, Bd. 2, S. 1144–1155, hier S. 1145. Mit dem Begriff „Ugrier“ wird ein Teil der finno-ugrischen Völker bezeichnet, die sich vermutlich Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. von den übrigen finnougriischen Gruppen abgesondert hatte; Péter Hajdú/Péter Domokos, *Die uralischen Sprachen und Literaturen*, Budapest 1987, S. 334.

und das Hebräische sich sehr ähnlich seien (auch wenn sich die meisten Autoren scheuten, von einer Verwandtschaft zu sprechen). Belegt wurde diese Behauptung mit morphologischen Ähnlichkeiten, erklärt wurde sie mit dem Hinweis, dass beide Völker, die Juden wie die Ungarn, morgenländische Völker seien und somit den Geist, die Regeln und den Wortschatz der gemeinsamen Ursprache, des Hebräischen, besser bewahrt hätten, als die nach Westen zerstreuten Völker.⁶⁰

Als Vámbéry sich mit den Wurzeln der ungarischen Sprache zu befassen begann, entsprach die Konstruktion einer ungarisch-hebräischen Sprachähnlichkeit nicht mehr dem aktuellen Stand der Debatten. Zwei mögliche Verwandtschaftsbeziehungen standen vielmehr im Mittelpunkt des damaligen Fachinteresses: Die finno-ugrische und die türkisch-ungarische Sprachverwandtschaft. An der finno-ugrischen These wurde vor allem Ende des 18. Jahrhunderts geforscht: Einen wichtigen Meilenstein stellte die Publikation „*Demonstratio. Idioma Ungarorum et Lapponum idem esse*“ von János Sajnovics (1733–1785) dar, die 1770 in Kopenhagen und Nagyszombat (dt.: Tyrnau) erschien.⁶¹ 1799 folgte aus der Feder des in Göttingen bei August Ludwig Schlözer (1735–1809)⁶² ausgebildeten Sámuel Gyarmathi (1751–1830)⁶³ die Dissertation „*Affinitas lingvae hvungaricae cvm lingvis fennicae originis grammaticae demonstrata*“.

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts festigte sich das Theoriegebäude soweit, dass Philologen wie Anton Reguly (1819–1858),⁶⁴ Pál Hunfalvy und József Budenz⁶⁵ gezielt Lücken in der Argumentation füllen und ihre Standpunkte auch weiter differenzieren konnten. Hunfalvy zum Beispiel vertrat damals noch die Vermutung, das Ungarische stehe zwischen den finnischen und türkischen Sprachen. Dies war auch der Forschungsstand, als Vámbéry 1861,

60 Siehe: Lajos Venetianer, *A héber-magyar összehasonlító nyelvészeti [Die vergleichende hebräisch-ungarische Sprachwissenschaft]*, in: *IMIT Évkönyv 7* (1898), S. 136–164, besonders S. 138; Zsigmond Telegdi, *A magyar nyelvtanítás kezdetei és a héber grammatika [Die Anfänge der ungarischen Grammatik und die hebräische Sprache]*, Budapest 1990.

61 Deutsche Übersetzung: Johannes Sajnovics, *Beweis, dass die Sprache der Ungarn und Lappen dieselbe ist*, Wiesbaden 1972.

62 Zu Schlözer siehe: Julius von Farkas, August Ludwig Schlözer und die finnisch-ugrische Geschichts-, Sprach- und Volkskunde, in: *Ural-Altäische Jahrbücher 24* (1952), 1–2, S. 1–22.

63 Zu Gyarmathi siehe: Ágnes Kenyeres (Hg.), *Magyar életrajzi lexikon 1000–1990 [Ungarisches biographisches Lexikon 1000–1990]*, Budapest 1967–1990 (CD-ROM Reedition [2001]).

64 Zu Reguly siehe: ebd.

65 Zu Budenz siehe: József Ágoston Bogoly, Der Begründer der finnisch-ugrischen vergleichenden Sprachwissenschaft: József Budenz (1836–1892), in: *Hungarian Studies 8* (1993), 1, S. 37–45.

nach einem kurzen Aufenthalt in Pest, zu seiner zweiten Reise aufbrach. Dies änderte sich allerdings in den folgenden Jahren, als vor allem Hunfalvy und Budenz das Material auswerteten, das Reguly in früheren Jahren gesammelt hatte, aber nicht mehr selber verwenden konnte.

Die Fachwelt begann, immer mehr die finno-ugrische Verwandtschaft zu favorisieren. So kam Hunfalvy 1864 zum Schluss, dass „das Ungarische mit den sogenannten ‚ugrischen‘ Sprachen, dem Wogulischen und Ostjakischen zusammen eine engere Verwandtschaftsgruppe bildet.“⁶⁶ Die ungarisch-türkischen Übereinstimmungen, so Hunfalvy weiter, stammten vermutlich aus einem gemeinsamen ural-altaischen⁶⁷ Ursprung der beiden Völker, seien aber zum grössten Teil auf türkische respektive tschuwaschisch-türkische⁶⁸ Lehnwörter im Ungarischen zurückzuführen. Budenz ging noch einen Schritt weiter und revidierte seine frühere, mit Hunfalvy übereinstimmende Meinung, und postulierte 1868 die ausschliessliche Verwandtschaft des Ungarischen mit dem Finnisch-ugrischen.⁶⁹

Vámbery liess sich von diesem Meinungsumschwung seiner Kollegen nicht beirren und hielt auch nach seiner zweiten Reise an seiner These fest, wonach die ungarische Sprache zu den asiatischen Turksprachen gehört. Diese zweite Reise war, wie wir noch sehen werden, zwar ein publizistischer Erfolg: Vámbery veröffentlichte mehrere Reisberichte und wurde vor allem im Ausland zu einem gefragten Nahost-Experten. Aber der wissenschaftliche Ertrag der Reise war geringer ausgefallen als erhofft. Vor allem die ungarische Fachwelt war von den Ergebnissen enttäuscht, denn konkrete Beweise für seine Theorie blieb Vámbery seinen Kollegen schuldig.

Unverdrossen legte Vámbery in den folgenden Jahren mehrere sprachwissenschaftliche Werke vor. In einem 1870 erschienenen Aufsatz schrieb er, dass die ungarische Sprache „in ihren primitivsten Bestandteilen zum ugrischen Stamme der turanischen Sprachen“ gehöre und dieser ugrische Stamm bilde „die Vermittlung zwischen den finnischen und türkischen Sprachen“.⁷⁰ Er räumte nun zwar ein, dass das ungarisch-türkische Verwandtschaftsverhältnis jünger sei als die Beziehung zur finnisch-ugrischen Sprachfamilie, aber er hielt daran fest, „dass die Theorie, laut welcher die ungarische Sprache ihrem Ursprunge nach ugrisch ist, jedoch in folge späterer ethnischer Berührung-

66 Hier zitiert nach: Munkácsi, 1914, S. 523.

67 Siehe oben Anm. 26.

68 Tschuwaschisch gehört zu den Turksprachen und wird heute vor allem in der tschuwaschischen Republik gesprochen, die zur russischen Föderation gehört.

69 Siehe: Bogoly, 1993, S. 40.

70 Ármin Vámbery, Magyar és török-tatár szójegyzések [Ungarische und türkisch-tatarische Wortübereinstimmungen], in: Nyelvtudományi közlemények 8 (1870), hier zitiert nach: Munkácsi, 1915, S. 88f.

gen und historischer Veränderungen gleicherweise ugrischen und türkischen Charakter angenommen hätte, unumstösslich sei.“

Der Streit um den Ursprung der ungarischen Sprache erhitze die Gemüter damals weit über die Grenzen der engen akademischen Zirkel hinaus. In der Fachwelt stiess Vámbéry mit seinen Schriften immer mehr auf offene Ablehnung. Die breite Öffentlichkeit schien aber an seinen Theorien durchaus Gefallen gefunden zu haben, wie seine Popularität als Publizist zeigt.

Den Höhepunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen bildete die Debatte um Vámbérys voluminöses Werk „Der Ursprung der Magyaren. Eine ethnologische Studie“. Sie erschien 1882 gleichzeitig in Budapest und Leipzig. Diese Auseinandersetzung ging später als der „ugrisch-türkische Krieg“ in die Geschichte der ungarischen Philologie ein.⁷¹ Hunfalvy reagierte mit einer rund sechzig Seiten langen Gegenveröffentlichung in deutscher Sprache.⁷²

Vámbéry brachte in seinem Buch nochmals und zum Teil in verschärfter Form vor, was er zuvor in einzelnen Aufsätzen bereits postuliert hatte: die Verwandtschaft des Ungarischen mit dem Türkischen. Im Vorwort dieses fast 600 Seiten umfassenden Buches finden wir eine Art Kurzfassung der Vámbéry'schen Theorie:⁷³ „Das Interesse, welche sich an die Ursprungsgeschichte der Magyaren knüpft, ist in Europa so alt wie dieses Volk selbst“, beginnt Vámbéry seinen Text. Die Magyaren seien der „letzte Wogendrang des von Asien hereingebrochenen Völkermeeres“ gewesen und „ihre Aeusserlichkeiten, ihr Habitus und ihr wild kriegerischer Geist“ hätten weitherum „Furcht und Schrecken“ verbreitet, aber auch Neugier über die Herkunft und die Abstammung dieses Volkes hervorgerufen. „Da die verschiedenen Völkerelemente, die ihnen vorausgingen, vom fernen Osten hereingebrochen waren, so begnügte man sich damit, auch den Ausgangspunkt der Wanderung der Magyaren dahin zu verlegen, und weil die einzelnen Züge ihres Sittenbildes und ihre physische Charakteristik auf die wol [sic] spärlichen und unsicheren Beschreibungen von den Skythen der Griechen und von den Hunnen der Byzantiner passte, so wurden sie gar bald mit letzteren identificirt, ja als deren directe Abkömmlinge dargestellt.“ Die Magyaren selbst, „die von jeher durch eine schwärmerische Liebe für ihre nationale Individualität sich ausgezeichnet haben“, hätten sich, so Vámbéry, „von jeher der asiatischen Abkunft erinnert“ und „die in das bunte Kleid der Dichtung gehüllte Tradition noch bis zur

71 Siehe zum Beispiel: János Puzstay, *Az „ugor-török háború“ után. Fejezetek a magyar nyelvhasználat történetéből* [Nach dem „ugrisch-türkischen“ Krieg. Kapitel aus der Geschichte der ungarischen Sprachvergleichung], Budapest 1977.

72 Paul Hunfalvy, *Vámbérys Ursprung der Magyaren*, Wien/Teschen 1883.

73 Hermann Vámbéry, *Der Ursprung der Magyaren. Eine ethnologische Studie*, Leipzig 1882 resp. Ármin Vámbéry, *A Magyarok eredete. Ethnologiai tanulmány*, Budapest 1882. Im Folgenden wird nach dem Vorwort der deutschen Ausgabe, Seite V–X, zitiert.

Neuzeit im Lichte einer unumstossbaren Wahrheit zu erörtern sich bemüht.“ Vámbéry beschreibt den Wandel von den „nationalen Phantasiegebilden“ hin zu sichereren Formen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Dass die Debatten um den Ursprung der Ungarn noch immer nicht zu einem Abschluss gekommen seien, liege nicht zuletzt „an der Voreingenommenheit und an den nationalen Vorurtheilen, mit welchen man bisher zur Lösung dieses Problems geschritten ist. Hätten die nichtmagyarischen Gelehrten, wie Schlözer, Zeuss, Büdinger, Roessler⁷⁴ u.a. diese Frage mit jener rein wissenschaftlichen Objectivität, die bei ihnen als von Ausländern zu erwarten war, behandelt, und würde die nur schwer bemäntelte Gehässigkeit gegen das magyarische Volk aus ihren sonst verdienstlichen Arbeiten nicht überall hervorschauen, so hätte der Leser die bei ihnen vertheidigte Lehre von der finnisch-ugrischen Abkunft der Magyaren als das Resultat einer streng wissenschaftlichen Ueberzeugung hinnehmen können.“ Aber auch die ungarische Forschung steht in Vámbérys Augen nicht viel besser da. „[...] denn magyarischerseits ist mitunter noch ärger und stärker gesündigt worden, indem man bei Verfolgung zweck- und zielloser Ideale und bei gewaltsamer Negrirung aller wissenschaftlichen Systeme das magyarische Volk bald als alleinstehend, d.h. ohne engere Affinitätsbeziehung zu irgendeinem andern Volke darzustellen, bald wieder von Ariern, Semiten, ja sogar von Hamiten abzuleiten sich bestrebte. Diesem unerquicklichen Chaos, diesem Herumtappen in stockfinsterner Nacht hat eigentlich nur Paul Hunfalvy ein Ende gemacht, der im Anfange der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sowol mit einem streng wissenschaftlichen Systeme als mit wahrer fachmännischer Begeisterung auftrat und eine Anschauung verfocht, der wir nur theilweise beistimmen, die aber vor den bisherigen Ansichten der in- und ausländischen Forscher des wesentlichen Vortheils sich erfreut, daß sie fern von allen nationalen Vorurtheilen und Gehässigkeiten einer rein wissenschaftlichen Ueberzeugung entsprungen ist und als solche selbst von den Gegnern die höchste Achtung verdient.“ Vámbéry wirft Hunfalvy vor, methodisch einseitig vorgegangen zu sein, denn er habe „die Sprache als alleiniges Klassifikationsmittel“ eingesetzt. Mit seiner nun vorgelegten Studie wollte Vámbéry den Gegenbeweis antreten: „Um diesem einseitigen Vorgehen zu steuern, d.h. um das Verwandtschaftsverhältniß der magyarischen Sprache und des magyarischen Volkes zur turko-tatarischen Fraction der Ural-Altaiern in gehöriger Weise zu beleuchten, habe ich diese Studie unternommen, und bin denn auch zu einem von der Ansicht unseres geehrten Gegners verschie-

74 Zu Schlözer siehe oben Anm. 62; Kaspar Zeuss (1806–1856), Germanist und Keltologe; Max Büdinger (1828–1902), Historiker; wer mit Roessler gemeint war, liess sich nicht eindeutig identifizieren, eventuell bezog sich der Hinweis auf den Historiker und Geographen Robert Roesler (1836–1874).

denen Resultate gelangt, demzufolge ich in den Magyaren ein Mischvolk erkenne, in welchem nicht Finn-Ugrier, sondern Turko-Tataren den eigentlichen Nucleus, richtiger den Hauptbestandtheil bildeten.“ Der Nachweis dieser Behauptung sei ihm gelungen, weil er – anders als seine Vorgänger – vor allem im südlichen Teil des „ural-altaischen Völkergebietes“ geforscht habe. Vámbéry ist sich des dünnen Eises, auf dem er sich argumentativ bewegt, bewusst, er führt ins Feld, dass er sich mit diesen Fragen nämlich „auf dem bekanntermaßen schlüpfrigen Gebiete“ der Urgeschichte befinde. Es sei bei seinen Arbeiten indes „überall und immer nur die streng wissenschaftliche Ueberzeugung [gewesen], der ich gefolgt bin, nicht aber jene kleinliche und kindische nationale Eitelkeit, mit welcher man in Ungarn ehemals die nie genau definirte asiatische Verwandtschaft gegenüber der finnisch-ugrischen bevorzugte.“ Die Annahme einer finnisch-ugrischen Verwandtschaft sei aber mittlerweile sehr verbreitet, „da in der That ein absonderlicher Geschmack dazu gehört, lieber zu den nomadischen und der Cultur noch fern stehenden Turko-Tataren als zum gebildeten, höchst begabten und edeln Volke der Finnen gerechnet zu werden!“⁷⁵

Vámbérys Position lässt einige Fragen offen: Was veranlasste ihn, sich diesem „absonderlichen Geschmack“ zu verschreiben und sich damit in Opposition zur praktisch gesamten damaligen Fachwelt zu begeben? Welche Rolle spielte das Faszinosum „Orient“, in dessen unmittelbare Nähe er die ungarische Geschichte mit seiner Theorie hat bringen wollen? Welche Rolle spielte seine eigene jüdische Herkunft dabei, die ja ebenfalls als Teil dieses „Orients“ wahrgenommen wurde? Und schliesslich: Wie brachte er die beiden Rollen des Wissenschaftlers Vámbéry und des Publizisten Vámbéry unter einen Hut?

Zwischen Wissenschaft und Politik

Der israelische Politikwissenschaftler Jacob Landau überschrieb einen kurzen Essay über Vámbéry mit dem treffenden Titel: „Identitäten im Konflikt“.⁷⁶ In der Tat verlief seine Biographie entlang zahlreichen Grenzen: zwischen Erfolg und Scheitern, zwischen Judentum und Islam, aber auch zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit.

Im Feld der Wissenschaft hatte Vámbéry seit seiner Rückkehr von der zweiten Reise mit starkem Gegenwind zu kämpfen: Der „ugrisch-türkische

75 Vámbéry, 1882, S. IX.

76 Jacob M. Landau, Arminius Vámbéry. Identities in Conflict, in: Martin Kramer (Hg.), The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis, Tel Aviv 1999, S. 95–102.

Krieg“ war lediglich der Kulminationspunkt dieser Auseinandersetzung. Schon unmittelbar nach seiner Rückkehr war die Enttäuschung seiner Kollegen gross, dass er nur einen Teil seiner Versprechungen hatte einlösen können. Den Beweis seiner Theorie konnte Vámbéry nicht antreten – schon deshalb nicht, weil ihm immer wieder auch eine ungenaue Arbeitsweise vorgeworfen wurde. Vámbéry habe seine Lücken in der Kenntnis der wissenschaftlichen Methodik oftmals mit „eigener Phantasie [und] unbegründeter Spekulation“ zu füllen versucht, schrieb der ungarischer Turkologe und Vámbéry-Biograph György Hazai später.⁷⁷

Der ausbleibende Erfolg muss Vámbéry nach seiner zweiten Reise stark zusetzt haben. Er war damals dreissig Jahre alt und voller Hoffnung auf eine wissenschaftliche Karriere. Dass sein grosser Einsatz, mit dem er sich in Mittelasien auf die Suche nach den ungarischen Wurzeln gemacht hatte, nicht gebührend honoriert wurde, enttäuschte ihn sehr. József Eötvös war damals einer der wenigen, der noch zu ihm hielt. Er riet ihm, nach England zu reisen, weil er der Meinung war, dass Vámbéry die Erkenntnisse seiner Mittelasiereise dort am besten werde einbringen können. England hatte an der Entwicklung im Nahen Osten und in Mittelasien damals ein vitales Interesse, schliesslich bildeten diese Länder das Nadelöhr zu Indien und zum Fernen Osten. Eötvös verfasste entsprechende Empfehlungsschreiben und im Sommer 1864 brach Vámbéry nach England auf.

Anders als in Ungarn erregte der sprachgewandte Weltenreisende hier sofort ein grosses Interesse – wenn auch nicht mit seinen wissenschaftlichen Theorien über die ungarische Sprache, so doch mit seinen Berichten über Mittelasien und mit seinen Einschätzungen der aktuellen politischen Lage. Sein erster öffentlicher Vortrag vor der *Royal Geographical Society* muss ein derart grosser Erfolg gewesen sein, dass ihm anschliessend fast überall Tür und Tor offen standen. Bereits nach kurzer Zeit war Vámbéry in der Londoner Gesellschaft bestens eingeführt – ähnlich war es ihm schon in Istanbul ergangen, als er in kurzer Zeit Anschluss fand. Plötzlich wurde Vámbéry ein Medienthema und eine Person des öffentlichen Interesses in England. Er hielt im ganzen Land Vorträge über seine Reisen und schrieb nun auch seine Reiseberichte fertig, die deshalb zuerst in englischer Sprache auf den Markt kamen. Nun schien er endlich die Anerkennung gefunden zu haben, die er zu Hause, in Ungarn, so schmerzlich vermisst hatte.

Doch schon nach kurzer Zeit musste Vámbéry merken, dass sich die englische Gesellschaft tatsächlich nur aus aktuellen politischen Gründen für seine Berichte interessierte. Die russischen Expansionsgelüste in Richtung Süden zu

77 Hazai, 1976, S. 86.

jener Zeit und die Tatsache, dass dem Westen aktuelle Informationen über die Lage in den von ihm bereisten Ländern fast vollständig fehlten, bedeuteten für ihn eine momentane Konjunktur. In seinen Memoiren schrieb er: „Mein Auftritt hatte so gesehen eine politische Bedeutung“ und wenn man noch die besonderen Umstände der Reise und die Tatsache, dass er als Derwisch verkleidet gereist sei, berücksichtige, dann passe dieses momentane Interesse, wie Vámbéry formulierte, gut zum englischen Publikum, das den Nervenkitzel so hoch schätzte.⁷⁸

So setzte nach der anfänglichen Euphorie auch in England allmählich eine Ernüchterung ein. Vámbéry realisierte, dass er allen seinen Erfolgen zum trotz in dieser Gesellschaft immer ein Aussenseiter bleiben würde. Er beschloss, wieder nach Budapest zurück zu kehren, verlor aber weder seine Sympathien für das Land noch brach er seine Beziehungen zu England jemals ab. Im Gegenteil: Immer wieder war er später als Berater für Nahostfragen im Auftrag des englischen Hofes tätig.

Bis heute ist nicht vollständig geklärt, ob Vámbéry dabei als britischer Agent oder gar als Doppelagent für das osmanische Reich und den britischen Hof agierte. Laut Recherchen des türkischen Historikers Mim Kemâl Oke stand Vámbéry eindeutig im Dienste der Briten und vermutlich hat er auch von Sultan Abdulhamid II. Geld für seine Dienste erhalten.⁷⁹ Gleichzeitig hat der Sultan offenbar Spione eingesetzt, um Vámbérys Vertrauenswürdigkeit zu überprüfen. Oke verwertet in seiner Studie einerseits Quellen des britischen Foreign Office als auch Material aus dem osmanischen Aussenministerium.

Birgit Bock-Luna hat darauf hingewiesen, dass zu den hervorragenden Merkmalen in Vámbérys Biographie das Moment der Mimikry gehört.⁸⁰ Bereits seine abenteuerliche Orientreise, die er als Derwisch verkleidet antrat, war Mimikry. Vámbéry war ein Mensch, dem es offensichtlich leicht fiel, in andere Rollen zu schlüpfen. Er wurde zum türkischen Efendi, zum reisenden Derwisch – oder in London zum europäischen Nahostexperten. Vámbéry war sich dieser Begabung bewusst: „Nature has endowed me with a fair dose of mimicry, a quality which Napoleon III once in a conversation commended for me“, notierte er in seinen Memoiren.⁸¹

Trotz seines Ruhmes und der Anerkennung, die er in England in dieser Zeit erfahren hatte, war für Vámbéry die Zukunft nach seiner Rückkehr nach

78 Vámbéry, *The Story of my Struggles*, 1905, S. 235.

79 Mim Kemal Oke, *Professor Arminius Vambéry and Anglo-Ottoman Relations (1887–1907)*, in: *Turkish Studies Association Bulletin* 1 (1985), S. 15–27. Zur problematischen Rolle Okes im Zusammenhang mit der türkischen Historiographie siehe auch: Kieser, 2000, S. 34.

80 Bock-Luna, 2003, S. 100–107.

81 Vámbéry, *The Story of my Struggles*, 1905, S. 198.

Pest höchst unsicher: Er hatte keine Stelle und es war ungewiss, ob er sein Ziel einer universitären Karriere je werde erreichen können. In Ungarn löste sein „englischer Erfolg“ in erste Linie Neid und Missgunst aus. Rückblickend erinnerte er sich an die Hürden, die ihm im damaligen gesellschaftlichen System im Wege standen: Erstens, dass er aus einer armen, unterprivilegierten Schicht stammte und entsprechend über keine gesellschaftlichen Beziehungen verfügte, die ihm den Einstieg ins wissenschaftliche Leben hätten erleichtern können. Und zweitens, dass er jüdisch war. Er bezeichnete diese Ausgrenzung als eine „Trennwand von Klassen- und Religionsunterschieden“.⁸² In diesem Zusammenhang erwähnt er – in einem Halbsatz – dass er zum Protestantismus übergetreten sei. Unklar bleibt, wann und unter welchen Umständen der Übertritt erfolgt war. Landau schreibt, es gebe keinen endgültigen Beweis für eine Konversion Vámbérys – weder zum Christentum noch zum Islam.⁸³

Vámbéry gab den Versuch nicht auf, eine akademische Karriere einzuschlagen. Der Weg zur Berufung als universitärer Lehrbeauftragter führte damals – es war noch die Zeit vor dem österreichisch-ungarischen Ausgleich 1867 – über Wien. Nach einer Audienz beim Kaiser erhielt er von Wien die notwendige Unterstützung. Doch in Budapest war man über diese Verfügung aus der Hauptstadt nicht besonders erfreut: Gleich anlässlich seines Stellenantritts machte der Rektor der Budapester Universität Vámbéry klar, dass er als Nichtkatholik nicht damit rechnen könne, in absehbarer Zeit befördert zu werden. Und so war es auch. Drei Jahre lang blieb er als einfacher Lehrbeauftragter angestellt, ehe er den wesentlich besser gestellten Status eines Universitätsdozenten zugesprochen erhielt. 1870 wurde er schliesslich zum ordentlichen Professor ernannt.⁸⁴ Auch in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften musste er lange Jahre warten, bis er vom korrespondierenden Mitglied, das er schon seit 1861 war, zum ordentlichen Akademiemitglied gewählt wurde.

Trotz dieser schlechten Startbedingungen stand Vámbéry nach einigen Jahren aber besser da, als es nach seiner Rückkehr aus London noch ausgesehen hatte. Vor allem hatte er nun die Gewissheit, auch in Zukunft wissenschaftlich arbeiten zu können. Dies tat er mit grosser Energie und mit einer beachtlichen Anzahl von Veröffentlichungen. Neben der Frage der Sprachverwandtschaft widmete er sich auch noch ganz anderen Themenbereichen der Turkologie, wie ein Blick in seine Publikationsliste beweist. Die Palette reichte von einem Buch über „Čagataische Sprachstudien“ (Leipzig, 1867) über „Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilig“ (Innsbruck, 1870) und

82 Vámbéry, Küzdelmeim, 1905, S. 279.

83 Landau, 1999, S. 97.

84 Suzanne Kakuk, Cent ans d'enseignement de philologie turque à l'Université de Budapest, in: *Studia Turcica* (Budapest) (1971), S. 7–28, hier S. 11.

„Die Scheibaniade. Ein özbekisches Heldengedicht in 76 Gesängen von Prinz Mohammed Salih aus Charezm“ (Wien, 1885) bis hin zu einem Buch über „Alt-osmanische Sprachstudien“ (Leiden, 1901).

In der Frage der Sprachverwandtschaft blieb er seiner Theorie grundsätzlich treu, in vielen Punkten übernahm er aber mit der Zeit die Position seiner wissenschaftlichen Gegner oder entwickelte neue Ideen. So zum Beispiel in einem 1895 erschienen Buch mit dem Titel „A Magyarság keletkezése és gyarapodása“ – Entstehung und Wachstum des Ungarntums.⁸⁵ Darin postulierte er die Theorie, dass die spezielle ungarische „Mischethnie“ bereits vor der Landnahme sich herausgebildet habe – eine Theorie, die sowohl in wissenschaftlichen Kreisen als auch in der Öffentlichkeit auf grosse Gegenliebe stiess. Das Interesse an Vámbérys Theorie, für die es kaum historische Anhaltspunkte gab, lässt sich vermutlich am ehesten mit dem Zeitpunkt ihrer Publikation erklären: 1896 feierte das Land die sogenannte Milleniumsfeier – tausend Jahre Landnahme, tausend Jahre Ungarn. Ein Jahrtausend zuvor hatte sich das ungarische Volk im Karpatenbecken, dem heutigen Ungarn, niedergelassen. Mit grossem Aufwand wurden 1896 in Budapest die entsprechenden Feierlichkeiten begangen. Die Milleniumsfeier führte nicht nur zu einem gigantischen urbanistischen Innovationsschub in Budapest, es diente auch als Katalysator für einen nationalen Selbstfindungsprozess.

In einem Aufsatz in der *Deutschen Rundschau* würdigte Vámbéry damals die Leistungen Ungarns in den letzten Jahrzehnten: „Was Ungarn seit jener Zeit, namentlich von den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts angefangen bis heute, auf dem Gebiete der nationalen Kultur, des Handels, des Ackerbaues und des öffentlichen Unterrichts geleistet, das kann mit Recht jener energischen Action zur Seite gestellt werden, mittelst welcher es einem kleinen Häuflein beherzter ural-altaischer Krieger gelungen war, inmitten der arischen Welt einen Staat zu gründen und eine Nation zu schaffen.“⁸⁶ Doch heute, so ist Vámbéry bemüht zu betonen, sei Ungarn ein Teil Europas geworden und im „Anthropos des heutigen Ungarn kann auch nicht die leiseste Spur innerasiatischer Provenienz entdeckt werden [...]. Nur der nationale Geist und der leitende Grundgedanke des Staates hat manchen prägnanten Zug des ursprünglichen Charakters beibehalten.“⁸⁷

Als Vámbéry diese Zeilen schrieb, war er schon längst zu einer bekannten Figur des öffentlichen Lebens geworden, ein einflussreicher Publizist und Nahostexperte. Das Fundament seines Einflusses bildeten die unzähligen poli-

85 Soweit ersichtlich, ist das Buch in keine andere Sprache übersetzt worden.

86 H[ermann] Vámbéry, Die Ungarn und ihre Milleniumsfeier, in: Deutsche Rundschau 87 (1896), S. 378–387, hier S. 383.

87 Ebd., S. 387.

tischen und publizistischen Schriften, die er nebst den bereits erwähnten wissenschaftlichen Werken verfasste und in denen er immer wieder die aktuelle Lage in Asien und im Nahen Osten analysierte: „Der Zukunftskampf um Indien“ (1866), „Zentralasien und die englisch-russische Grenzfrage. Gesammelte politische Schriften“ (Leipzig, 1873) oder „Der Islam im XIX. Jahrhundert. Eine culturgeschichtliche Studie“ (1875) hiessen seine publizierten Schriften. Aber auch populärwissenschaftliche Publikationen wie etwa „Sittenbilder aus dem Morgenlande“ (Berlin, 1876) oder „Die Türken in Europa. Mit einer Einleitung ‚Die orientalische Frage als Kulturfrage‘“ (Stuttgart, 1878) stammten aus seiner Feder. Und immer wieder griff er aktuelle politische Themen auf wie zum Beispiel in „The coming struggle for India“ (London, 1882) oder in „Freiheitliche Bestrebungen im moslimischen Asien“ (Berlin, 1893), „La Turquie d’aujourd’hui et d’avant quarante ans“ (Paris 1898) oder in „Die gelbe Gefahr. Eine Kulturstudie“ (Budapest, 1904). Neben diesen Büchern war er Autor einer beachtlich grossen Zahl von Zeitschriften- und Zeitungsaufsätzen, Lexikabeiträgen und populären Schriften.

Vámbéry und das Judentum

Vámbéry hat sich in seinen Publikationen erstaunlich selten zu seinem Judentum geäussert. In seinen Memoiren beschreibt er zwar ausführlich seine Kindheit, die er sehr bewusst als Jude erlebt hatte. Aber weder in seinem wissenschaftlichen Werk noch in seinen publizistischen Schriften äusserte er sich zu jüdischen Fragen. Als Orientalist und aufmerksamer politischer Beobachter hätte er zu vielem, was damals diskutiert wurde, etwas zu sagen gehabt. Doch er schwieg. Vámbéry war in vielen Religionen zu Hause, doch als „Freigeist“, als den er sich bezeichnete, fühlte er sich in keiner heimisch. Der Übertritt zum Protestantismus war für Vámbéry keine Glaubensfrage, sondern eine Frage des Pragmatismus. Trotz seines Übertrittes wurde er von seinen Mitmenschen häufig als Jude wahrgenommen.⁸⁸

In seinem umfangreichen Werk, das er hinterlassen hat, gibt es indes einen Text, der sich intensiv mit dem Judentum befasst. Er ist mit dem Titel „Aus den Memoiren eines Tataren“ überschrieben und erschien posthum 1914 in

88 In einer zeitgenössischen biographischen Skizze allerdings steht, sein Vater sei ein „gewöhnlicher Ungarischer Bauer“ gewesen und Vámbéry habe eine „protestantische Mutter“ gehabt. K. M. Kertbeny, Csoma, Jerney, Reguly, Duka und Vambéry, fünf Ungarische Reisende, welche die Ursitze der Ungarn aufzusuchen bemüht waren, in: Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt 10 (1864), S. 385–390, hier: S. 388.

der einflussreichen liberalen Zeitschrift *Huszadik Század* (*Zwanzigstes Jahrhundert*).⁸⁹ Einer editorischen Anmerkung der Redaktion entnehmen wir, dass Vámbéry diesen Text bereits anfangs der achtziger Jahre in deutscher Sprache geschrieben hat, die Niederschrift aber nie beendet hatte. Der Text blieb ein Torso und Vámbérys Sohn Rusztem liess die Manuskriptseiten nach dem Tod des Vaters der Redaktion zukommen. Möglicherweise hatte Vámbéry mehr geschrieben, als schliesslich veröffentlicht wurde, im publizierten Text thematisierte Vámbéry jedenfalls drei Themen: die Juden, die Aristokratie und die allgemeine Bildung des Volkes. Im Stil der *Lettres Persanes* Montesquiens aus dem Jahre 1721 lässt Vámbéry in diesem kurzen Text einen fiktiven Tataren seine Eindrücke vom zeitgenössischen Ungarn aufschreiben.

Nach einigen einleitenden Worten über den Reichtum und die Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Entfaltung der Juden in Westeuropa kommt er gleich auf eine der Schlüsselfragen der damaligen Zeit zu sprechen: Bildete das Judentum eine Konfession oder eine Nationalität? – „[...] und obgleich ein geistreicher Mensch einmal ganz richtig gesagt hat, es sei weder das eine noch das andere, sondern es sei allem voran ein grosses Unglück: ich füge dem lediglich bei, dass das Unglück nicht nur die Juden, sondern auch die Christen betrifft, aber mit dem Unterschied, dass die ersteren nicht Ursache des Unglücks sind, die zweiten hingegen die sogenannte Judenkatastrophe in jeglicher Hinsicht verursacht und auch verdient haben.“⁹⁰ Im übrigen sei für ihn das Judentum eine Konfession, schreibt der tatarische Memoirenschreiber alias Ármin Vámbéry.

Als Europa noch streng religiös gewesen sei und die politischen Einrichtungen denjenigen des heutigen Asiens geglichen hätten, sei auch das Schicksal der europäischen Juden vergleichbar mit dem jetzigen Los der Juden in Persien oder Turkestan gewesen. Aber auch in Europa habe sich der Gedanke der Toleranz erst in der Neuzeit durchsetzen können, genauer gesagt dann, als die Europäer selber gemerkt hätten, dass sie keine Konfession mehr haben und es darum nicht gestattet sei, des Glaubens wegen andere Menschen zu unterdrücken. Die Gleichberechtigung konnte man den Juden schon deshalb nicht vorenthalten, weil die christlichen Völker wie zum Beispiel die Franzosen, Engländer oder Italiener als Folge ethnischer Vermischungen im Grunde genommen lediglich politische Nationalitäten darstellten. Der Memoirenschreiber betont, dass die Gleichberechtigung der Juden aber weitgehend nur

89 Ármin Vámbéry, Egy tatár emlékirataiból [Aus den Memoiren eines Tataren], in: *Huszadik Század* 30 (1914), S. 1–22. Siehe auch die Anmerkungen Ungváris zu diesem Text: Tamás Ungvári, Ahasvérus és Shylock. A „Zsidókérdés“ Magyarországon [Ahasver und Shylock. Die „Judenfrage“ in Ungarn], Budapest 1999, S. 118–124.

90 Vámbéry, 1914, S. 1.

auf dem Papier stattfinde, denn die Christen hätten nur ihren Glauben abgelegt, nicht aber die damit verbundenen „schlechten Gewohnheiten und Vorurteile“. Die Juden seien für die Christen in Europa noch immer fremd und verhasst.

Vámbery geht im Folgenden auch auf die „schlechten Eigenschaften“ der Juden ein, die er zwar nicht leugnen wolle, die er aber doch stark relativiert und mit der Jahrhunderte dauernden Diskriminierung und Unterdrückung der Juden durch die Christen erklärt. Für ihn (in der Rolle) als Muslim sei auch bemerkenswert, dass die Christen die Juden seit einiger Zeit gleichsam neu definieren würden: Während früher den Christen das Judentum als eine Konfession galt, entdeckten sie heute in den Juden plötzlich die markanten Züge der „semitischen Rasse“ und alles Schlechte, das ihnen zugeschrieben würde, werde mit dem „schrecklichen Semitismus“ erklärt.⁹¹ Vámbery bezieht eine klare Gegenposition, indem er alle die negativen wie die positiven Eigenschaften der Juden mit den sozialen Gegebenheiten und der „Rohheit des mittelalterlichen Europa“ erklärt.⁹² Wenn der als tatarischer Autor kaschierte Vámbery schreibt, er habe auf seinen Reisen in Europa sich ein objektives Bild der „Judenfrage“ machen können, „denn ich bin weder Jude noch Christ, weder Semit noch Arier“, so kriegt man den Eindruck, dass sich Vámbery tatsächlich – und nicht nur in der imaginierten Rolle des Tataren – als Beobachter von Aussen sehen möchte, als neutraler Grenzgänger, als Vermittler zwischen Judentum, Islam und vielleicht auch Christentum.

Dass er sich als Vermittler zwischen den Religionen und Kulturen auch tatsächlich beteiligt hat, wissen wir aus Briefen, die ihm Theodor Herzl (1860–1904), der Begründer des politischen Zionismus und selbst gebürtiger Ungar, geschrieben hatte.⁹³ Wenige Jahre nach dem ersten Zionistenkongress 1897 in Basel wollte Herzl eine Audienz beim Sultan in Istanbul, um über die jüdische Besiedlung Palästinas, das damals Teil des osmanischen Reiches war, zu verhandeln. Im Sommer 1900 besucht er Vámbery an seinem Feriensitz, später schrieb er ihm mehrere Briefe, in denen er Vámbery bat, beim Sultan ein gutes Wort für ihn einzulegen.

Herzl war nach seinem ersten Treffen mit Vámbery sehr beeindruckt von diesem alten Mann: „Ich bin gestern Abend von Wien nach Mühlbach zu Vámbery gefahren 14 Stunden Eilzug u. fahre jetzt nach 5 stündigem Aufenthalt wieder zurück, weil meine Pauline sich mit einer Halsentzündung gelegt

91 Ebd., S. 3.

92 Ebd., S. 4.

93 Zu Herzl und den Anfängen des Zionismus siehe: Heiko Haumann/Peter Haber u.a. (Hg.), *Der Erste Zionistenkongress von 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualität*, Basel u.a. 1997.

hat. Ich habe einen der interessantesten Menschen kennen gelernt in diesem hinkenden 70jährigen, ungarischen Juden, der nicht weiß ob er mehr Türke oder Engländer ist, deutsch schriftstellert, 12 Sprachen mit gleicher Perfection spricht u. 5 Religionen bekannt hat, wovon er in zweien Priester war. Bei der intimen Kenntniß so vieler Religionen mußte er natürlich Atheist werden. Er erzählte mir 1001 Geschichte aus dem Orient, von seiner Intimität mit dem Sultan etc. Er faßte sofort volles Vertrauen zu mir u. sagte mir unter Ehrenwort, er sei englischer u. türkischer Geheimagent. Die Professur in Ungarn ein Aushängeschild, nachdem es lange eine Marter gewesen inmitten einer jundenfeindlichen Gesellschaft. Er zeigte mir eine Menge geheimer Schriftstücke, allerdings in türkischer Sprache, die ich nicht lesen, nur bewundern kann. [...] Ich sagte ihm: Vámbéry bácsi⁹⁴ – darf ich Sie so wie es Nordau⁹⁵ thut nennen? – schreiben Sie dem Sultan er möge mich empfangen. [...] Am liebsten wäre mir, wenn Sie der Dolmetsch wären. Aber er fürchtet die Strapazen der Sommerreise. Meine Zeit war um. Es blieb im Ungewissen, ob er was thun wird. Zunächst, ob er gleich an den Sultan wegen meiner Audienz schreiben wird? Aber er umarmte und küsste mich, als ich Abschied nahm.“⁹⁶

Vámbéry, der zum Protestantismus konvertierte Atheist jüdischer Abstammung, als Helfer der zionistischen Bewegung? 1902 erschien in der zionistischen Zeitung „Die Welt“ eine Notiz, wonach Vámbéry sich gegenüber der ungarischen zionistischen Zeitung „Ungarische Wochenschrift“ positiv über die Bestrebungen des Zionismus geäußert habe. Auf Anfrage von Julius Gabel,⁹⁷ Redaktor der Ungarischen Wochenschrift, antwortete Vámbéry: „In Erwiderung Ihres an mich gerichteten Brief [sic] ergreife ich mit aufrichtiger Freude die Gelegenheit, ihr ehrenwertes Streben in vollem Masse zu billigen. Der Zionismus hat sich darin ein edles, menschenfreundliches Ziel gesetzt, daß er verfolgten, unterdrückten, aller Rechte beraubten Juden helfen will.“⁹⁸ Der Zionismus verdiene es deshalb, unterstützt zu werden unabhängig von „Nationalität, Rasse oder Religion“ des Helfenden. Die zionistische Idee widerspreche nicht nur nicht einer patriotischen ungarischen Auffassung, „sondern das Vorbild der magyarischen Ritterlichkeit ist es eben, das der ungarischen Judenheit zur entschiedenen Pflicht macht, die Sache ihrer Brüder zu

94 Ungarisch: Onkel Vámbéry.

95 Max Nordau (1849–1923), ebenfalls aus Ungarn stammender Zionist und enger Mitarbeiter Herzls. Siehe: Christoph Schulte, Psychopathologie des Fin de siècle. Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau, Frankfurt a. M. 1997.

96 Alex Bein/Hermann Greive u.a. (Hg.), Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher, 7 Bände, Frankfurt am Main 1983–1996, Bd. 3, S. 133–134.

97 Zu Gabel siehe: Peter Haber, Die Anfänge des Zionismus in Ungarn (1897–1904), Köln/Weimar/Wien 2001, S. 44.

98 Professor Armin Vámbéry über den Zionismus, in: Die Welt vom 6. Juni 1902, S. 6.

unterstützen, ohne auf directen Nutzen für sich selbst zu rechnen, weil ja Ungarn zu jenen Ländern gehört, wo die Bürger jüdischer Confession sich der verhältnismässig größten Freiheit erfreuen.“⁹⁹

Vámbéry nahm in diesem Brief die Position vieler assimilierten ungarischen Juden ein: Die Idee des Zionismus ist zu unterstützen, solange diese Idee nicht die eigene Lage in Ungarn thematisiert.¹⁰⁰ In diesem Text präsentiert sich Vámbéry weder als Freigeist noch als Protestant, sondern als pragmatischer ungarischer Jude, der sich mit den vorherrschenden Gegebenheiten arrangiert hat.

Wenn man Vámbérys Schriften liest, die Texte über ihn, aber auch seine Memoiren, so lernt man ihn von ganz verschiedenen Seiten kennen: Vámbéry als Wissenschaftler, als Publizist, als Bewunderer und Freund des Islam, Vámbéry als Humanist und Philanthrop. Der Mensch Vámbéry bleibt aber hinter diesen Buchstaben verborgen. Indem er sehr viel von seinem Leben erzählt, versteckt er sich gleichzeitig als Mensch. Der als Derwisch verkleidete Reisende, der Berater am englischen Hof und der Orientalist auf dem Katheder – das waren alles nur Facetten der vielfältigen Lebenswelt Ármin Vámbérys. Seine Kindheit in leidvoller Armut, seine körperliche Behinderung und sein Paria-dasein als Jude haben ihn sensibilisiert für die Ausgestossenen und Benachteiligten. Und sein enger Kontakt mit drei grossen Religionen hat ihn zum Atheisten werden lassen: „Wieso sollte ich es auch leugnen? Während meiner langjährigen Kontakte mit Menschen beider Erdteile hatte der Glaube keine gute Wirkung auf mich, denn ich sah alle möglichen Auswirkungen, nur die eine nicht: dass es die Menschen edler machen würde.“¹⁰¹

Vámbérys Leben liest sich wie eine fortwährende Suche nach Identität und Zugehörigkeit. In der Beschäftigung mit fremden Kulturen spiegelte er gleichsam das eigene Abtasten seiner ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit: Die Suche nach den Wurzeln der eigenen Sprache waren für ihn das Bindeglied zur Schaffung einer imaginierten orientalischen Heimat der Ungarn – und der Juden.

Sein Lebensthema war die Suche nach einer Balance zwischen Heimat und Fremde, zwischen Ungarntum und Judentum. Seine jüdische Herkunft erlebte Vámbéry als Hindernis auf dem Weg hin zu einer akademischen Karriere. Er zog, wie viele seiner Glaubensgenossen auch, die Konsequenzen aus diesem Misstand und wählte den Weg des Übertrittes. Er wechselte indes nicht in das Lager der katholischen Mehrheit, sondern er fühlte sich zur re-

99 Ebd.

100 Zur Haltung der assimilierten ungarischen Juden gegenüber dem Zionismus siehe ausführlich: Haber, 2001, insb. Kapitel II.

101 Vámbéry, 1905, S. 484.

formierten Minderheit hingezogen. Anders als etwa Mór Ballagi wurde er kein aktiver Protestant, sondern blieb als Protestant Zeit seines Lebens passiv.

Vámbéry spielte in seinem Leben viele Rollen: Er war Jude, Moslem, Protestant. Hinter allen diesen Masken bleibt seine Identität kaum fassbar. Assimilation war für ihn eine Anpassung in der Lebensweise, eine der Masken, die er für seine Mimikry verwendete.

Judentum verstand Vámbéry in einem religiösen Sinn. Weil er kein religiöser Mensch war, konnte er *sein* Judentum demnach ohne einen tiefen Bruch mit seiner eigenen Geschichte hinter sich lassen. Von der kulturellen Komponente des Judentums mochte Vámbéry sich hingegen nicht trennen. So setzte er sich in seinen letzten Lebensjahren für die Idee des Zionismus ein. Kurz nach Herzls Tod nahm Vámbéry in einem Leitartikel der Zeitschrift Ost und West erneut Stellung zum Thema Zionismus: „Man hat mich oft gefragt, was mich wohl dazu bewogen hat, den leider so früh verstorbenen Dr. Theodor Herzl beim Sultan einzuführen, und ob es etwa speziell jüdische oder rein humanistische Motive gewesen seien, die hierzu als Anlass gedient. Wenn ich Judentum und Humanismus unter ein und dieselbe Rubrik stelle, so habe ich mich klar genug ausgedrückt, um angedeutet zu haben, dass ich Judentum, sowie jede andere Religion, vom rein humanistischen Standpunkte betrachte und für die unterdrückten Bekenner dieses Glaubens ebenso gern in die Schranken trete, als ich dies für Moslimen [sic], Buddhisten und Christen zu tun bereit bin, falls sie Verfolgungen ausgesetzt wären.“¹⁰²

Vámbéry starb am 15. September 1913 in Budapest. Im Nachruf des Pester Lloyd, der einflussreichsten deutschsprachigen Tageszeitung Budapests in jener Zeit, wurde er gelobt als „das grandioseste Beispiel der Energie und Zähigkeit der ungarisch-jüdischen Rasse“. An seinem Grabe, so lesen wir im gleichen Nachruf weiter, „wird nur der reformierte Geistliche ein kurzes Gebet sprechen.“¹⁰³

102 Hermann Vámbéry, Dr. Herzl und Sultan Abdul Hamid, in: Ost und West 4 (1904), 8/9, Sp. 505–512, hier: Sp. 505.

103 Hermann Vámbéry, in: Pester Lloyd vom 15. September 1913, S. 1–3.

Peter Haber

Integration und Assimilation

Die Geschichte des ungarischen Judentums gilt für die Jahre 1867 bis etwa 1919 als eine Erfolgsgeschichte, als Blütezeit der ungarisch-jüdischen Kultur und als eine Etappe der erfolgreichen Assimilation der ungarischen Jüdinnen und Juden an die magyarische Mehrheitskultur. Doch bei genauem Hinsehen bröckelt das Bild und es treten zahlreiche Bruchstellen im Prozess der Assimilation ans Tageslicht. In der Studie „Sprache, Rasse, Nation“ ging es genau um diesen Prozess der Assimilation in Ungarn und gleichzeitig um die Geschichte des zum Protestantismus konvertierten ungarischen Juden Ármin Vámbéry (1832–1913).

Im folgenden werden einerseits die Etappen der Emanzipation und Integration der ungarischen Juden in die Mehrheitsgesellschaft dargestellt und andererseits der Begriff der Assimilation diskutiert.

Etappen der Integration

Anfangs des 19. Jahrhunderts war das Leben der ungarischen Juden von zahlreichen rechtlichen Einschränkungen beschnitten: Grundeigentum war verboten, der Zugang zu den Universitäten blieb ihnen mit Ausnahme der medizinischen Fakultäten verwehrt und das Aufenthalts- und Wohnrecht wurde regional mehr oder weniger restriktiv gehandhabt. Ausserdem mussten die Juden eine Toleranzsteuer zahlen.¹ Erst mit dem Landtag von 1839/40 setzte eine Verbesserung ein. Die Mehrheit der Deputiertentafel, die gewählte Vertretung des niederen Adels und der königlichen Freistädte, stimmte damals für eine Abschaffung der Toleranzsteuer und eine Rezeption der jüdischen Konfession. Ausserdem sollten den Juden alle bürgerlichen Rechte zugesprochen werden. Die Magnatentafel hingegen, die Versammlung des Hochadels und der höchsten geistlichen und weltlichen Würdenträger Ungarns, willigte lediglich in eine Abschaffung der Toleranzsteuer und in einige kleinere rechtliche Verbesserungen ein. Dem Wiener Hof jedoch ging selbst ein entsprechender gemässiger Gesetzesentwurf zu weit. Er behielt die Toleranzsteuer

1 Rolf Fischer, Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867–1939. Die Zerstörung der magyarisch-jüdischen Symbiose, München 1988, S. 28.

bei. Sie wurde erst 1846 abgeschafft.² Allerdings wurde den Juden das Wohnrecht im ganzen Land mit Ausnahme der Bergstädte eingeräumt, sie durften Handel und Gewerbe treiben und sie durften Fabriken gründen – aber nur Juden beschäftigen. Ferner mussten sie ständige Vor- und Nachnamen führen und ihre Dokumente in der Landessprache abfassen.³ Vor allem eine Gruppe widersetzte sich der Emanzipation der Juden: das städtische deutsche Bürgertum in Pozsony und anderen Städten, die im emanzipierten Judentum einen gefährlichen Konkurrenten sahen.⁴

Die Revolution der Jahre 1848/49 liess die Emanzipationsfrage erneut aktuell werden, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen engagierten sich die ungarischen Juden ideell und materiell auf der Seite der Revolutionäre für die ungarische Sache, zum anderen kam es in Pozsony und in anderen Städten zu antijüdischen Unruhen und Pogromen. Die Revolutionäre zögerten deshalb, die jüdische Emanzipation juristisch durchzusetzen, und im April 1848 schloss Ministerpräsident Graf Lajos Batthyány die Juden aus der Nationalgarde aus. Im Juli 1849 nahm der in Szeged tagende Reichstag eine Kurskorrektur vor und beschloss, die Gleichberechtigung der Juden gesetzlich zu verankern. Allerdings war es da bereits zu spät, denn wenige Wochen danach wurde der ungarische Unabhängigkeitskampf niedergeschlagen. Wien bestrafte die Juden für ihre Unterstützung der Revolutionäre mit einer Kollektivstrafe von 2,3 Millionen Forint, die schliesslich auf eine Million reduziert wurde. Aus diesem Geld wurde später ein Fonds finanziert, der die Verbesserung des jüdischen Schul- und Unterrichtswesens zum Ziel hatte. Gleichzeitig mit dieser Strafe verweigerten die Habsburger den ungarischen Juden die rechtliche Emanzipation. Erst nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich im November 1867 gewährte das ungarische Parlament den Juden die rechtliche und politische, noch nicht aber die religiöse Gleichstellung:⁵ „1. Die jüdischen Bewohner des Landes werden mit den christlichen Bewohnern zur Ausübung jedes bürgerlichen und politischen Rechtes als gleichberechtigt erklärt. 2. Alle diesem Ge-

2 Wolfdieter Bihl, Die Juden, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 3/2, Wien 1980, S. 880–948, hier S. 895.

3 Fischer, 1988, S. 29.

4 Siehe ausführlicher: Károly Vörös, Ungarns Judentum vor der bürgerlichen Revolution, in: Keith Hitchins (Hg.), *Studies in East European Social History*. Volume II, Leiden 1981, S. 139–156. Für die Jahre vor der Revolution auch: Pál Sándor, A honi zsidó értelmiségéről 1840–1849-ben [Über die einheimischen jüdischen Intellektuellen 1840–1849], in: *Századok* 128 (1994), S. 102–112 und Károly Kecskeméti, A liberalizmus és a zsidók emancipációja [Der Liberalismus und die Emanzipation der Juden], in: *Történelmi Szemle* 25 (1982), 2, S. 185–210.

5 Fischer, 1988, S. 30; Wolfgang Häusler, Assimilation und Emanzipation des ungarischen Judentums um die Mitte des XIX. Jahrhunderts, in: *Studia Judaica Austriaca*, Bd. 3, Eisenstadt 1976, S. 33–79, hier S. 60–66.

setz widersprechenden Gesetze, Gewohnheiten und Verordnungen werden hiermit aufgehoben.“⁶

Der Widerstand der Kirche verhinderte in den achtziger Jahren die Einführung der bürgerlichen Eheschliessung. Ein entsprechendes Gesetz trat erst 1894/95 in Kraft; bis dahin waren in Ungarn daher christlich-jüdische Mischehen nicht möglich. Mit dem Rezeptionsgesetz des Jahres 1895 erfolgte schliesslich auch die konfessionelle Gleichstellung.⁷

„Assimilation ins Leere“

Seither dominiert in der ungarisch-jüdischen Historiographie für die Zeit des Dualismus von 1867 bis 1918 das Bild einer weitgehend harmonischen Assimilation der Jüdinnen und Juden an die magyarische Mehrheitsgesellschaft. Es ist sogar nicht selten von einer eigentlichen ungarisch-jüdischen Symbiose die Rede. In der Literatur wird diese Symbiose auch heute noch als Beweis für die erfolgreiche Integration der ungarischen Juden Ende des 19. Jahrhunderts angeführt. Bihl zum Beispiel schreibt vom „Verschmelzungsprozess mit dem Magyarentum“,⁸ Fischer von einer „magyarisch-jüdischen Symbiose“,⁹ während Gonda in seinem Buch einen ganzen Abschnitt „Die Erfolge der Assimilation“¹⁰ überschreibt. Dabei lesen wir immer wieder, in keinem anderen Land sei die Assimilation der Juden so stark gewesen wie in Ungarn.

Allerdings gab es auch kritische Stimmen, die versucht haben, dieses Bild zu relativieren. George Schöpflin zum Beispiel findet, diese Assimilation sei „eher extensiv als intensiv“ gewesen.¹¹ 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 nati-

6 Gesetzesartikel XVII/1867, zitiert nach der Übersetzung in: Fischer, 1988, S. 32.

7 Für die Jahre nach 1848 auch: Zsigmond Groszmann, *Magyar zsidók a XIX. század közepe (1849–1870)*. Történelmi tanulmány [Ungarische Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts (1849–1870). Historische Studie], Budapest 1917.

8 Wolfdieter Bihl, *Das Judentum Ungarns 1780–1914*, in: *Studia Judaica Austriaca*, Bd. 3, Eisenstadt 1976, S. 17–32, hier: S. 27.

9 Fischer, 1988. 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.

10 László Gonda, *A Zsidóság Magyarországon 1526–1945* [Das Judentum in Ungarn 1526–1945], Budapest 1992.

11 George Schöpflin, *Jewish Assimilation in Hungary: A Moot Point*, in: Béla Vago (Hg.), *Jewish Assimilation in Modern Times*, Boulder (CO) 1981, S. 75–88, hier S. 75.

Assimilation und Akkulturation

Der Begriff der Assimilation hat in der jüdischen Geschichte eine zentrale Bedeutung. Das Jüdische Lexikon wies 1927 auf den Ursprung 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.“¹⁷ 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“.¹⁸ 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.“¹⁹ Auch das Zsidó Lexikon, das zwei Jahre später erschienene ungarische Pendant mit gleichen Namen, betonte die wichtige Rolle der Assimilation in der jüdischen Geschichte.²⁰ 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.

Die Frage der jüdischen Assimilation hat die meisten jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts beschäftigt. „Vor unseren Augen bröckelt Stein um Stein aus dem einst so fest gefügten Bau der Judenheit.“ Mit diesen Worten begann Arthur Ruppin (1876–1943) sein erstmals 1904 erschienenenes Standardwerk „Die Juden der Gegenwart“.²¹ Fast zwei Drittel der insgesamt über 300 Seiten widmete Ruppin in diesem Buch dem Thema Assimilation. Es sind verschiedene Faktoren, die für Ruppin zur „Zersetzung des Judentums“ beigetragen haben, aber ganz zentral war für ihn der Gedanke der modernen Bildung und damit verbunden der gemeinsame Schulbesuch von Juden zusammen mit Christen.²² „Wie in der Chemie unter der Einwirkung eines Gärungsstoffes zusammengesetzte Körper sich in ihre Elemente spalten und diese Elemente dann neue Verbindungen eingehen, so wirkte die modernen Bildung auf das

17 H[ans] K[ohn], Assimilation, in: Georg Herlitz/Bruno Kirschner (Begr.), Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1927 (2. Reprint 1987), Bd. 1, Sp. 517–523, hier: Sp. 517.

18 Ebd., Sp. 518.

19 Ebd.

20 Rezső Seltmann, Asszimiláció, in: Péter Ujvári (Hg.), Zsidó Lexikon, Budapest 1929 (Reprint 1987), S. 63–65.

21 Arthur Ruppin, Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie, Köln/Leipzig 1911 (2. Auflage), S. 3.

22 Ebd., S. 4 und 10ff.

alte homogene Ghetto-Judentum als Ferment und leitete den Entnationalisierungsprozeß ein, der mit der Zersetzung der Judenheit in mehrere kulturell verschiedene Schichten beginnt und in der Verbindung der kulturell fortgeschrittensten Schicht mit dem Christentum endigt.²³ Zentral ist bei Ruppin die Definition von „4 Schichten in der Judenheit“ – wobei er den Schicht-Begriff im soziologischen Sinne verwendet und damit insbesondere Gruppen mit einer gleichen oder ähnlichen sozio-ökonomischen Lage bezeichnet.²⁴

Die erste Schicht besteht aus der „großen Masse der Juden, die von der modernen Bildung noch nicht oder erst in allerletzter Zeit erreicht worden“²⁵ sind. Gemeint sind vor allem die Jüdinnen und Juden in Osteuropa, in Nordafrika und im Nahen Osten. Diese Juden „halten sich als eigene Nation in nationaler Absonderung“,²⁶ sie tragen, sofern es ihnen gestattet ist, eine eigene Kleidung, und sie orientieren sich am jüdischen Recht. Ihre Bildung fusst fast ausschliesslich auf der „altjüdischen Literatur“. Diese Schicht ist laut Ruppin zahlenmässig „noch immer die stärkste in der Judenheit“. Die zweite Schicht ist von der modernen Bildung bereits teilweise beeinflusst und spricht „entweder ausschließlich oder neben dem Jargon die Landessprache“²⁷ – wobei wir davon ausgehen müssen, dass Ruppin mit Jargon nicht nur das Jiddische, sondern auch die verschiedenen Varianten des Judeo-Español gemeint hat, die damals von den Sephardim im Maghreb und im Osmanischen Reich noch gesprochen wurden. Die Juden dieser zweiten Schicht haben sich in Kleidung den Christen angepasst, sie halten sich aber noch an die jüdischen Ritualvorschriften – wenn auch mit einigen Konzessionen. Ruppin zählt einerseits die nach Westeuropa und Amerika ausgewanderten Ostjuden zu dieser Schicht, andererseits aber auch die sozial tiefer gestellten Teile der jüdischen Bevölkerung in Mittel- und Westeuropa. Die dritte Schicht ist in das Bildungssystem der Mehrheitsgesellschaft integriert und hält auch einen Teil der jüdischen Gebote nicht mehr ein, so zum Beispiel die Vorschriften für den Sabbat. Die Verbindung zum Judentum dokumentiert sich vor allem dadurch, dass nur jüdische Ehepartner gewählt werden und dass man an den hohen Feiertagen die Synagoge aufsucht. Ruppin nennt die Angehörigen dieser Schicht die „so[an]te] jüdische Bourgeoisie“.²⁸ Die vierte Schicht schliesslich hat „mit dem Judentum als Religion ganz gebrochen“ und der einzige Grund, nicht zum Christentum zu konvertieren sei für diese Juden Pietät, schreibt Ruppin.

23 Ebd., S. 10.

24 Karl-Heinz Hillmann, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1994 (4. Aufl.), S. 758.

25 Ruppin, 1911, S. 11.

26 Ebd., S. 11.

27 Ebd., S. 12.

28 Ebd., S. 13.

Relativ häufig sei aber in dieser Schicht die Ehe mit Nichtjuden und die Taufe der eigenen Kinder. Ruppin zählt zu dieser Schicht die „reichen Juden in den Großstädten und die akademisch gebildeten Juden aller Länder.“²⁹

Ruppin ist sich des schematischen Charakters seiner Darstellung bewusst und betont deshalb, dass es sich bei diesen vier idealtypischen Schichten nicht um „stabile Gruppierungen“ handelt, sondern dass dies „nur Querschnitte an verschiedenen Stellen eines ständig fließenden Stromes [sind], der aus dem großen Becken des orthodoxen Judentums im östlichen Europa gespeist wird und in das Meer des Christentums mündet.“³⁰

Für Ruppin war der Begriff Assimilation eindeutig negativ konnotiert. In seinem Werk „Der Kampf der Juden um ihre Zukunft“, das 1931 erschien, weicht er von seiner schematischen Darstellung, wie er es ein Vierteljahrhundert zuvor noch präsentiert hatte, zwar ein wenig ab. Trotzdem thematisiert er die „Assimilationserscheinungen“ unter dem Oberbegriff „Zentrifugale (zerstörende) Kräfte“ ausführlich und mit dem gleichen negativen Grundtenor.³¹

Ursprünglich war der Begriff Assimilation allerdings positiv belegt, wie Shulamit Volkov und (mit identischen Argumenten) auch Trude Maurer betonen.³² So wurde der Begriff Assimilation noch im ausgehenden 19. Jahrhundert 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.³³ Assimilation ist für sie sowohl unter normativen und historischen Aspekten ein „verwirrender Terminus“, als auch ein „analytisch unsauber[er]“ Begriff.³⁴ Unter anderem handle es sich um soziale, kulturelle und psychische Prozesse, die mit dem Ausdruck Assimilation beschrieben würden; ferner verschleierte der Begriff die Wechselwirkungen der einzelnen Prozesse und bezeichne ausserdem sowohl einen Prozess als auch dessen Ergebnisse.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 13f.

31 Arthur Ruppin, *Der Kampf der Juden um ihre Zukunft*, Berlin 1931, S. 103.

32 Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, München 2000, S. 132 und Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933)*. Neuere Forschungen und offene Fragen, Tübingen 1992, S. 171.

33 Volkov, 2000, S. 132.

34 Ebd.

onalen Bewusstsein in Wirklichkeit eine Assimilation ins Leere war.“¹² Assimilation, so Schöpflin, sei nämlich eine reziproker Prozess.

Der ungarisch-französische Soziologe Viktor Karády hat vorgeschlagen, im Zusammenhang mit dem Assimilationsprozess der ungarischen Juden von einem *Assimilationsvertrag* zwischen dem ungarischen Adel und den assimilationswilligen ungarischen Juden zu sprechen.¹³ Bei diesem – stillschweigenden – Vertrag haben 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 der „Assimilation ins Leere“, 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“¹⁴ verwandelte den latenten Antisemitismus der Vorkriegsjahre zum „Antisemitismus als Element staatlicher Politik“¹⁵, wie zum Beispiel mit dem 1920 verabschiedeten Numerus-clausus-Gesetz, das die Juden aus weiten Bereichen des öffentlichen Lebens ausgrenzte.¹⁶

12 Ebd., S. 75.

13 Viktor Karády, *Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció. Tanulmányok [Judentum, Verbürgerlichung, Assimilation. Studien]*, Budapest 1997. Siehe auch: Peter Haber, *Die Anfänge des Zionismus in Ungarn (1897–1904)*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 133ff.

14 Fischer, 1988, S. 138.

15 Ebd., S. 124.

16 Ebd., S. 155 f. Die in diesem Zusammenhang entscheidende demographische Entwicklung der ungarischen Juden sowie ihre Migrationsbewegungen müssen an dieser Stelle aus Platzgründen unberücksichtigt bleiben. Für eine minutiöse und kritische Aufarbeitung der ungarisch-jüdischen Demographie siehe: Walter Pietsch, *Die jüdische Einwanderung aus Galizien und das Judentum in Ungarn*, in: Gotthold Rhode (Hg.), *Juden in Ostmitteleuropa von der Emanzipation bis zum ersten Weltkrieg*, Marburg/Lahn, 1989, S. 271–294, Neudruck in: Ders., *Zwischen Reform und Orthodoxie*, Berlin 1999, S. 21–39. Für eine ausführlichere Darstellung von Emanzipation und Assimilation siehe zum Beispiel: Häusler, 1976; Fischer, 1988, S. 28–41 und Viktor Karády, *Egyenlőtlen elmagyarosodás, avagy hogyan vált Magyarország magyar nyelvű országgá. Történelmi-szociológiai vázlat [Ungleiche Magyarisierung oder: Wie wurde Ungarn ein ungarischsprachiges Land? Historisch-soziologische Skizze]*, in: *Századvég* 6 (1990), 2, S. 5–37.

Maurer schlägt 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 instabilen 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.“³⁵ Maurer schlussfolgert dann aber daraus, dass Akkulturation ein beschreibender Begriff sei und Werturteile vermeide. Ein weiterer Vorteil des Akkulturationsbegriffes sei es, dass die „im Assimilationsbegriff implizierte Unterordnung eines kulturellen Stranges unter den anderen“ sich vermeiden lasse. Erst kürzlich griff sie in einem Aufsatz ihre Thesen nach zehn Jahren nochmals auf und fügte hinzu, dass der Akkulturationstheorie ein weiter Kulturbegriff zu Grunde liege, welcher alle Lebensbereiche erfasse.³⁶

Dies ist eine starke Verkürzung der gängigen Akkulturationstheorien, wie sie zuletzt von Ulrich Gotter eingehend aufgearbeitet wurden.³⁷ 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.“³⁸

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.³⁹ 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

35 Herbert A. Strauss, Akkulturation als Schicksal. Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von Juden und Umwelt, in: Ders./Christhard Hoffmann (Hg.), *Juden und Judentum in der Literatur*, München 1985, S. 9.

36 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.

37 Ulrich Gotter, „Akkulturation“ als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang Essbach (Hg.), *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg 2001, S. 373–406.

38 Ebd., 2001, S. 399.

39 Maurer, 1992, S. 178.

Dauer bedeutet.⁴⁰ Doch dieses Konzept scheint stärker vom Wunschenken als von der historischen Erfahrung genährt worden zu sein: Weder in Deutschland, auf das sich Maurer bezieht, noch in Ungarn, das hier im Mittelpunkt steht, 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 Hunderttausenden von Jüdinnen und Juden.

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.⁴¹ Das ermöglicht es ihr letztlich, ihren Forschungsbericht mit folgender Formel zusammenzufassen: „Die deutschen Juden waren als Gruppe akkulturiert, nicht assimiliert.“⁴²

Für die Geschichte der ungarischen Juden scheint weder der Begriff der Akkulturation noch derjenige der Assimilation, wie er von Maurer verwendet wird, sinnvoll zu sein. 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. Naheliegender 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 ungarischen Juden blendeten die Tatsache dieser Einseitigkeit seit der Emanzipation 1867 erfolgreich aus. Sie imaginierten sich vielmehr die Möglichkeit, unter Aufgabe der eigenen Kultur und Lebenswelt einen „totalen Kulturwechsel“ zu vollziehen und ungarisch zu werden. 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.

Die hier diskutierten Standpunkte beziehen sich in erster Linie auf die Verhältnisse in Deutschland und vielleicht noch in den benachbarten Ländern Frankreich, England oder die Niederlande. Es stellt sich deshalb die Frage, ob und mit welchen Adaptationen sich diese Debatten und ihre Begrifflichkeiten auf die Verhältnisse in Ungarn übertragen lassen. Maurer hat zwar für eine „vergleichende Erforschung der jüdischen Geschichte Deutschlands und Osteuropas“ plädiert,⁴³ doch entsprechende Untersuchungen sind vorerst noch Desiderat.⁴⁴

40 Ebd., S. 172; im Original: Strauss, 1985, S. 1.

41 Maurer, 1992, S. 172.

42 Ebd.

43 Maurer, 2001.

44 Vgl. zu den Problemen und Forschungsdesideraten einer vergleichenden osteuropäischen Nationalismusforschung: Stefan Troebst, Ethnien und Nationalismen in Osteuropa. Drei Vorüberlegungen zur vergleichenden historischen Forschung, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 5 (1994), 1, S. 7–22, insbes. S. 16 u. 20.

Auffallend ist, dass im Zusammenhang der ungarisch-jüdischen Geschichte auch in der neueren Literatur weitaus unbefangener mit dem Begriff Assimilation umgegangen wird, als in Westeuropa.

Wenn von der Assimilation der ungarischen Juden die Rede ist, gilt es zwei Fragestellungen auseinander zu halten: Zum einen geht es um die zeitgenössische Verwendung des Assimilationsbegriffes und, damit verbunden, um die Frage, welche Erwartungen, Hoffnungen und Strategien von jüdischer Seite mit der Assimilation verknüpft waren. 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 dem Scheitern der Assimilation der ungarischen Juden in der Schoa – von einem Assimilationsprozess zu sprechen. Assimilation ist in diesem zweiten Fall nicht ein diskursives Moment, sondern 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.⁴⁵ So thematisierte er auch die Frage, weshalb in Ungarn die Assimilationsfrage engstens mit der jüdischen Frage verknüpft ist. Er nennt 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; dies sei der Grund für die erfolgreiche gesellschaftliche Integration gewesen, schreibt Gyáni zusammenfassend. Er verweist 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 gilt 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 begründet den Zusammenhang

45 Gábor Gyáni, *Az asszimiláció fogalma a magyar társadalomtörténetben* [Der Assimilationsbegriff in der ungarischen Gesellschaftsgeschichte], in: *Valóság* 36 (1993), 4, S. 18–27.

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.“⁴⁶ In einem zweiten Schritt ergänzt er aber, dass eine rein ökonomische Argumentation eine „grobe Vereinfachung“ darstellen würde und schreibt, dass Assimilation „auch durch soziale, politische und sozialpsychologische Faktoren beeinflusst wird.“⁴⁷

Ármin Vámbéry's Biographie ist keine Assimilationsgeschichte im eigentlichen Sinne, aber sie hätte so, wie sie verlaufen ist, auch nicht verlaufen können ohne den (versuchten) Assimilationsprozess, wie er in Ungarn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu beobachten war. Vámbéry hat sich von seinem Judentum abgewendet, aber er hat keinen „totalen Kulturwechsel“ hin zur Mehrheitsgesellschaft vollzogen. Er hat sein wissenschaftliches Streben einer Frage gewidmet, das vordergründig eine „ungarische“ Frage war: dem Ursprung der ungarischen Sprache. Aber da im 19. Jahrhundert die Frage nach den Genealogien der einzelnen Sprache verknüpft war mit einem Diskurs über Rassen und kollektiver Identität, war Vámbéry's Suche auch eine „jüdische“ Frage: Indem er den Ursprungsort der ungarischen Sprache im Orient verortete, imaginierte er eine Nähe des Ungarischen zur prototypischen Ursprache, zum Hebräischen. Es war keine philologische Nähe, sondern eine geographische Nähe, die er vermutete und der er auch noch nachhing, als bereits die gesamte Fachwelt einer anderen Theorie mehr Glauben schenkte.

Vámbéry's Lebensweg (und Lebenswerk) verdeutlicht die Komplexität von Assimilation und Identität, von realer Assimilation und imaginierten Rahmenbedingungen. Es zeigt die Aktualität der Feststellung von Shulamit Volkov, die sie bereits vor über 20 Jahren gemacht hat: „Trotz der Literaturfülle ist unser Wissen über diese Prozesse [von Angleichung und Verschmelzung], wie exakt man sie auch definiert, bei weitem nicht hinreichend, und es gibt wenig Übereinstimmung in bezug auf ihre Auswirkungen.“⁴⁸

46 Péter Hanák, Verbürgerlichung und Assimilation in Ungarn im 19. Jahrhundert, in: Ders., Ungarn in der Donaumonarchie. Probleme der bürgerlichen Umgestaltung eines Vielvölkerstaates, Wien/München/Budapest 1984, S. 281–319, hier: S. 289.

47 Ebd., S. 291.

48 Volkov, 2000, S. 133. Dieser Aufsatz erschien erstmals 1983.