

Éva Kovács

## „Volkstümliche“ und „Urbanisten“

Zur Renaissance einer politischen Kontroverse in Ungarn\*

Im Jahr 1988, fast ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der Zeitschrift *Beszélő* (Sprecher), einem illegalen Publikationsorgan („Samizdat“) der Demokratischen Opposition, riefen einige Intellektuelle aus dem Kreis der volkstümlichen Dichter und Schriftsteller das Journal *Hitel* (Kredit) ins Leben. Damit begann die gegenwärtige ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ in Ungarn.<sup>1</sup>

Dieser Legitimitätsdiskurs in der aktuellen politischen Debatte um die Frage, wer die wahren Interessen der ungarischen Nation legitimer vertreten könne – ist begleitet von immer unverhohleneren und antisemitischen Äußerungen. Einen ersten Höhepunkt bildete die von den liberalen *Freien Demokraten* (SZDSZ) organisierte erste freie Volksabstimmung, die vom konservativen *Ungarischen Demokratischen Forum* (MDF) mit dem Slo-

gan „Wer Ungar ist, bleibt zu Hause!“ boykottiert wurde. Einen wahren Sturm der Entrüstung löste ein Artikel des MDF-Politikers Sándor Csoóri mit dem Titel *Nappali Hold* (Tagesmond) aus, der dem ungarischen Judentum eine Strategie der umgekehrten Assimilation unterstellt, derzufolge das liberale, freidenkerische Judentum dazu übergegangen sei, das Ungarntum kulturell und ideell zu assimilieren.

Damit war antisemitische Rhetorik wieder zu einem Hauptbestandteil der politischen Debatte geworden. Bald darauf wurde der liberale Staatspräsident Árpád Göncz in einem tagespolitischen Artikel als „Fremdkörper“ bezeichnet und István Csurka – damals noch führender Politiker der MDF und heute Galionsfigur der ungarischen Rechten – konnte von einer „judeobolschewistisch-plutokratischen Verschwörung“ reden.

Im liberalen Lager machte das Schlagwort von der „faschistischen Gefahr“ die Runde. Der Historiker László Karsai veröffentlichte ein Buch mit dem Titel *Kirekestök* (Die Ausgrenzer), das Zitate aus antisemitischen Texten von Adolf Hitler bis István Csurka enthält. Im Frühjahr

\* Das Zustandekommen des vorliegenden Textes wurde durch ein *Junior Visiting Fellowship* des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (Wien) ermöglicht. János Mátyás Kovács, György Dalos und Gerhard Baumgartner danke ich für ihre Anregungen und ihre geduldige und engagierte Hilfe.

1993 ließ sich der Oberrabbiner der Budapester Israelitischen Gemeinde György Landesmann im Zuge einer Debatte über den Beitrag der ungarischen Juden zur ungarischen Kultur zur Aussage hinreißen, daß, wenn man den Anteil der jüdischen von der ungarischen Kultur abstrahiere, nicht mehr übrig bleibe als der *fütyülös barack* (Marillenschnaps) und die *gatya* (die weite Gatjehose der Bauern). Der Ministerpräsident József Antall protestierte dagegen beim israelischen Botschafter in Budapest.

Was ist diesen (und noch weiteren, hier nicht zitierten) politischen Kontroversen gemein? Erstens die Sprache, in der das Thema behandelt wird, zweitens der Antisemitismus als auslösendes Moment oder Hintergrund des Diskurses, und drittens die Tatsache, daß man diese Kontroverse für gewöhnlich dem ‚volkstümlich-urbanistischen‘ Diskurs zuordnet. Ist es aber tatsächlich ein ‚volkstümlich-urbanistischer‘ Diskurs?

In diesem Essay möchte ich der Frage nachgehen, mit welchen soziologischen Paradigmen und Methoden man die Kontroverse bisher analysiert hat und wie wir sie künftig analysieren könnten.

### ‚Volkstümlichkeit‘ und ‚Urbanismus‘ als politische Programme

Die Dichotomie ‚volkstümlich‘-‚urbanistisch‘ läßt sich auf entsprechende Strömungen in der Zwischenkriegszeit zurückführen. Natürlich existierten die Ideologien des Traditionalismus und der Modernisierung (Konservatismus und Liberalismus) bereits früher. Bis zum Ersten Weltkrieg konnten sie als unterschiedliche, aber legitime Nationalpro-

gramme identifiziert werden. Erst nach der ungarischen Räterepublik 1919 und den Verträgen von Versailles und Trianon 1920 hat der Liberalismus (nicht aber die Modernisierung allgemein) diese Legitimität verloren.<sup>2</sup> Deswegen müssen wir, wenn wir die Schlüsselbegriffe des Diskurses (Ost versus West, Konservatismus versus Liberalismus, Tradition versus Modernität, Nation versus Staat, Volk versus Staatsbürger, Religion versus Säkularisation, Dorf versus Stadt, Bauern versus Bürger usw.) analysieren, uns immer vor Augen halten, daß die Frage der Legitimation die *differencia specifica* der ungarischen Situation ist. Ohne sie gäbe es nur eine konforme politische Debatte über „Westernisierung“ (Amerikanisierung) versus Traditionserhaltung, wie sie z. B. in der dritten Welt alltäglich ist<sup>3</sup>, oder es wäre eine konforme politische Debatte über Liberalismus versus Konservatismus, wie das z. B. in den achtziger Jahren in der Bundesrepublik Deutschland der Fall war.

In Ungarn wird die *geistig-moralische Frage* formuliert, ob jemand oder etwas „ungarisch genug“ sei. Nach der Logik der ‚volkstümlichen‘ Argumentation hat derjenige, der von diesem emotional-moralisch konstituierten ‚Volk‘ die Legitimität erhält, auch das Recht, die ‚Nation‘ zu regieren.

Die so bezeichnete und dadurch identifizierte Gruppe muß, der Logik der ‚Volkstümlichen‘ folgend, ständig eifrig beteuern, daß sie und ihr Programm ebenso sehr ungarisch (nationalistisch) seien wie diese selbst.<sup>4</sup> Damit ist man bereits in die Falle gelaufen: die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ hat eine Eigendynamik gewonnen.

Die ‚volkstümliche‘ Argumentation braucht ein Feindbild, damit die als ‚ungarisch‘ identifizierte Gruppe ihre Identität und Legitimation gegenüber der anderen durchsetzen und verstärken kann. Meistens sind es ‚die Juden‘, die als Vertreter der Modernisierung, des Finanzkapitals, des Liberalismus, der Medienmacht etc. zu Feinden abgestempelt werden. Und umgekehrt gilt etwas Fremdes in der ‚volkstümlichen‘ Rhetorik als ‚jüdisch‘. Von diesem Punkt an folgt jede öffentliche Diskussion, sobald die Rede direkt oder indirekt auf den Antisemitismus kommt, einem typischen Drehbuch: Statt ihre konservativen bzw. liberalen politischen Programme darzulegen, diskutieren die Teilnehmer der Kontroverse die Frage der Legitimation bzw. des Antisemitismus.

Im Hinblick auf die implizite politische Programmatik gibt es jedoch wichtige Unterschiede zwischen der früheren und der heutigen ‚volkstümlich-urbanistischen Kontroverse‘:

Sowohl die ‚volkstümlichen‘ als auch die ‚urbanistischen‘ politischen Vorstellungen haben in der Zwischenkriegszeit viele radikale Elemente aufgenommen. Beide gehörten zum linken politischen Spektrum und standen in Opposition zur bestehenden Ordnung. Beide wollten soziale Ungleichheit mit radikalen Mitteln beseitigen. So wollten die ‚Volkstümlichen‘ z. B. die Situation der Bauern durch eine Bodenreform verbessern. Viele der ‚urbanistischen‘ Intellektuellen kämpften für die Rechte der Arbeiterschaft oder waren zumindest liberaldemokratisch. Kurzum: Beide politischen Richtungen verfügten über Programmideologien. Darin waren sie oft rea-

litätsfremd: Im Jahr 1943, ein Jahr vor der deutschen Besetzung Ungarns, diskutierten die ‚Volkstümlichen‘ noch immer über die „Sorgen“ der ungarischen Gesellschaft und plante die ferne Zukunft an der Konferenz von Balatonszárszó.<sup>5</sup> Heute hat sich diese realitätsfremde Haltung in eine geschichtsfremde verwandelt: Die Teilnehmer des Diskurses tun so, als wäre in den letzten fünfzig Jahren nichts geschehen, als wären sie in den Jahren des Kádár-Regimes nicht anwesend gewesen, als kämen sie geradewegs aus den dreißiger Jahren, oder als sei ihre politische Strömung eben erst entstanden.

Heute haben die Programme der ‚Urbanisten‘ und der ‚Volkstümlichen‘ in ihrem Gesellschaftsbild nichts Radikales mehr – sofern sie überhaupt ein explizites Gesellschaftsbild haben. Nur der rechtsextreme Flügel der ‚Volkstümlichen‘ versucht radikale Forderungen zu stellen, wurde jedoch zunächst von einer moderaten Strömung innerhalb der Bewegung gemäßigt.

Die politischen Programme der Vorkriegszeit bezogen sich auf bestimmte soziale Schichten bzw. ‚Klassen‘. Die ‚Volkstümlichen‘ wollten die Bauern durch soziale Reformen zum ‚Bauernbürgertum‘<sup>6</sup> erheben, einige ‚Urbanisten‘ wollten die Arbeiterschaft durch eine Revolution (später durch soziale Reformen) an die politische Macht bringen, andere die gesellschaftliche Position des Bürgertums durch wirtschaftliche Reformen stärken. In den vierzig Jahren des Sozialismus haben sich sowohl die Bauern als auch die Bürger als soziale Schichten bzw. Klassen aufgelöst, die industrielle Arbeiterklasse ist dabei, sich in die ‚Klasse‘ der Arbeitslosen zu verwandeln. Allerdings klingt heute das Wort ‚Arbeiterklasse‘ für unga-

rische Ohren etwas peinlich. So blieb für die beiden politischen Programme nur der Mittelstand („ungarischer“ bzw. „bürgerlicher“) als Zielgruppe und soziale Basis übrig.

Die ‚volkstümliche‘ Ideologie der Vorkriegszeit suchte ihr Feindbild in den hochentwickelten westeuropäischen kapitalistischen Staaten, während die ‚Urbanisten‘ westlichen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen als Modell für die ungarische Modernisierung das Wort redeten. Heute ist diese Westfeindlichkeit bei den ‚Volkstümlichen‘ unwesentlich. Sie betrachten nicht die westlichen Staaten, sondern einzelne Nachbarstaaten (vor allem Rumänien) als ihre Feinde.

In den dreißiger Jahren drehte sich die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ um die Modernisierung bzw. um die Modernität in der Moderne. Wie aber kann man heute, in der Zeit der Postmoderne, über Modernität als Zukunft diskutieren? Die jetzige Kontroverse hat dabei mehr Emotionen, Haß und Wut zum Vorschein gebracht als es damals bei den meisten radikalen ‚Volkstümlichen‘ (wie z. B. Dezső Szabó) auch nur rhetorisch der Fall war.

### ‚Volkstümliche‘ und ‚Urbanisten‘ als soziale Gruppen

Die Protagonisten der Kontroverse kann man soziologisch exakt definieren: Bis 1990 waren sowohl die ‚Volkstümlichen‘ als auch die ‚Urbanisten‘ Budapester Intellektuelle (Schriftsteller, Dichter, Journalisten, Universitätsprofessoren und Wissenschaftler), die den Großteil der geistigen Elite Ungarns bildeten. Zum sozialen Background der Protagonisten

der Zwischenkriegszeit bestand ein realer sozialer Unterschied: In ihrer Mehrheit stammten die ‚Urbanisten‘ eher aus intellektuellen Familien und aus einer städtisch-bürgerlichen Kultur, die ‚Volkstümlichen‘ dagegen aus bäuerlich-ländlichen Milieus. Beide intellektuellen Gruppen bzw. ‚Quasi-Gruppen‘ lebten und arbeiteten jedoch auch damals in der Hauptstadt.

Heute sind diese Differenzen weitgehend verschwunden. Die ‚Volkstümlichen‘ sind verwestlicht und haben fast keine realen ‚volkstümlichen Wurzeln‘ mehr, dafür aber eine ebenso ausgeprägte Konsum-Identität wie die ‚Urbanisten‘.

Die ‚Volkstümlichen‘ und die ‚Urbanisten‘ gehörten bis zum Zerfall des Kádár-Regimes im Jahre 1990 zu den ‚freien‘ Intellektuellen, weil sie weder in der Horthy-Ära noch nach dem Zweiten Weltkrieg politische Macht ausüben konnten. (Im Kádár-Regime sind sie so „frei“ geworden, daß viele von ihnen mit Berufsverboten belegt wurden.) Während in der Zwischenkriegszeit die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ offen ausgetragen wurde (nicht im Parlament, sondern in der Medienöffentlichkeit), unterdrückte die kommunistische Diktatur in der Nachkriegszeit jede Auseinandersetzung. Die einzelnen Standpunkte konnten nur in der „zweiten Öffentlichkeit“ dargelegt werden.

Heute gibt es eine neue Situation: Viele der ‚Volkstümlichen‘ und ‚Urbanisten‘ sitzen im Parlament und sind jetzt nicht nur ein Teil der geistigen, sondern auch der politischen Elite. Diese paradoxe Situation hat für den ‚volkstümlich-urbanistischen‘ Diskurs weitreichende Konsequenzen: Wie kann sich ein kürzlich noch

„freier“ und oft arbeitsloser Intellektueller in einen Berufspolitiker verwandeln? Wie kann diese Elite ihre traditionelle Frage nach ‚Moral und Macht‘ jetzt als Beteiligte an der Macht stellen?

Die ‚Quasi-Gruppen‘ erscheinen im Laufe der Kontroverse als politische Parteien und Parteimitglieder (so werden die Mitglieder des MDF als ‚Volkstümliche‘, die des SZDSZ als ‚Urbanisten‘ bezeichnet). Die emotional-moralische Frage, wer ungarisch genug sei, stand auch im Parlament zur Debatte. Immer wenn diese Debatte im politischen Raum geführt wird, dominieren Emotionen, Stigmatisierung und Frustration.

Gibt es jedoch die zwei Gruppen an sich überhaupt? Haben die Protagonisten des Diskurses eine kollektive ‚volkstümliche‘ bzw. eine ‚urbanistische‘ Identität, und wenn ja, an welchen Symbolen und typischen sozialen Handlungen läßt sie sich erkennen?

#### ‚Volkstümlich‘ und ‚urbanistisch‘ als Vorurteile

Bevor wir diese Fragen beantworten, werfen wir einen Blick auf die Dichotomie als Erscheinungsform von Vorurteilen. „Wenn Du nicht gern ungarische Volksmusik hörst, giltst Du im volkstümlichen Kreis als ‚blöder Urbanist‘, und wenn Du die ungarische Volksmusik und die Tanzhäuser magst, wirst Du im ‚urbanistischen‘ Kreis der ‚dumme Volkstümliche‘ genannt.“ So klingt die mildere Form der gewöhnlichen Vorurteile. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als würden in diesen Sätzen reale Geschmacksdifferenzen zum Ausdruck kommen. Dem ist nicht so. Diese Geschmacksdifferenzen

galten bis vor kurzem noch nicht als Manifestationen der ‚volkstümlichen‘ bzw. der ‚urbanistischen‘ Anschauung. Vielmehr haben sich heute viele relevante Unterschiede herausgebildet, die man in der Zwischenkriegszeit noch als kulturelle Gemeinsamkeiten gewertet hat. Die Volksmusik, die Tanzhäuser und die Volkskultur waren keine ‚volkstümliche‘ oder ‚urbanistische‘ Sache, sondern galten als gemeinsame Symbole und Handlungsformen, mit denen sich die kollektive ethnische Identität gegenüber den Erwartungen des Staates formulieren konnte.<sup>7</sup> Die Verallgemeinerung (jeder, der die Volksmusik nicht mag, muß ‚Urbanist‘ sein) und die Dichotomisierung (die Liebe oder die Abneigung gegenüber Volksmusik seien gruppenbildende Faktoren) sind rezente Resultate der Kontroverse und signalisieren, daß die ursprünglichen Differenzen (etwa im sozialen Hintergrund, im politischen Programm, oder in den Personen) nicht mehr hinreichend identitätsstiftend sind. Die Schwäche der eigenen sozialen, politischen oder ethnischen Identität setzt die Suche nach dem Sündenbock in Gang. Die ‚volkstümliche‘ Argumentation stützt sich dabei oft auf antisemitische Rhetorik.

Auch der frühere ‚volkstümliche‘ Diskurs enthielt antisemitische Elemente (neben Roma-, Deutsch- und Donauschwaben-Feindlichkeit), und zwar nicht nur in seiner Rhetorik, sondern auch in seiner politischen Programmatik.<sup>8</sup> Allerdings fand dieser Diskurs vor dem Holocaust statt, als man noch nicht ahnen konnte, daß der Antisemitismus in Auschwitz münden würde. Heute ist es unmöglich, die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ der Zwischenkriegs-

zeit so aufzugreifen, als wäre nichts geschehen. Es gibt keine moralische Basis, von der aus man den Antisemitismus und die Verfehlungen eines Sándor Csoóri oder István Csurka relativieren und verharmlosen könnte – wie man dies hinsichtlich der älteren Generation von ‚Volkstümlichen‘ (z. B. László Németh oder Dezső Szabó) immer noch tut: Sie seien zwar „ein bißchen antisemitisch, aber großartige Schriftsteller“ gewesen. Imre Kertész in seinem offenen Brief im Jahre 1990 an den Schriftstellerverband: „Vor Auschwitz war jeder Antisemit ein *potentieller* Mörder, nach Auschwitz ist jeder Antisemit ein *manifest*er Mörder“. Das daraus resultierende moralische ‚Problem‘ haben die ‚Volkstümlichen‘ für sich noch nicht gelöst: Sie vermeiden direkte antisemitische Aussagen und sprechen nicht von „jüdisch“ oder „den Juden“. Es liegt in der Natur des Diskurses, daß die angegriffenen ‚Urbanisten‘ diese Wörter als erste aussprechen müssen. Sie müssen die codierte Botschaft erraten.

Meine Hypothese ist, daß der heute verwendete Begriff ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ auch ein Code im Diskurs ist. Dieser Diskurs ist – trotz seiner Ähnlichkeiten mit dem früheren – keine richtige ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘, denn dazu fehlt es an politischen Programmen und an sozialen Unterschieden. Außerdem ist der Antisemitismus kein ‚Nebenprodukt‘, sondern der eigentliche Gegenstand des Diskurses in der Post-Holocaust-Zeit.

In diesem Sinne relativieren beide Gruppen jeweils ein zentrales Moment ihrer ideologisch-mentalenen Identität: Die ‚Volkstümlichen‘ relativieren ihren Antisemitismus und den Holocaust, wenn sie

„Urbanist“ und nicht „Jude“ sagen; die ‚Urbanisten‘ relativieren und verschleiern ihre Furcht von dem Antisemitismus, wenn sie von den Antisemiten als den „Volkstümlichen“ sprechen.

Es gibt verschiedene wissenschaftliche Paradigmen und Methoden, den ‚volkstümlich-urbanistischen‘ Diskurs zu analysieren. Die Frage, was die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ sei, und woher dieser Diskurs innerhalb der Intelligenzia rühre, ist für Historiker, Politologen, Soziologen, Psychologen, Anthropologen und Sprachwissenschaftler gleichermaßen interessant. Im folgenden möchte ich daher einige wichtige sozialwissenschaftliche Fragestellungen, Methoden und Erklärungsversuche sowie einige neue Gesichtspunkte diskutieren.

#### Der geschichtswissenschaftliche Ansatz

Im Paradigma der Geschichtswissenschaft stellt sich vor allem die Frage: Wo liegen die historischen Wurzeln der heutigen Kontroverse? Untersucht man die Protagonisten des Diskurses und ihre Programme<sup>9</sup>, stellt sich das methodische Problem, daß man die gegenwärtigen Begriffe ‚volkstümlich‘ und ‚urbanistisch‘ benutzen muß, auch dann, wenn sie in älteren Diskursen gar nicht so verwendet wurden. Die Ergebnisse der historischen Analyse des Diskurses wären idealerweise monographische Erzählungen, aus denen man nicht nur die biographischen, sondern auch die geschichtlichen Zusammenhänge kennenlernen könnte, und die uns auf die kognitiven Dissonanzen aufmerksam machen würden. So könnte uns zum Beispiel die Tatsache kaum entgehen, daß Sándor Csoóri, der Autor

des antisemitischen Essays *Nappali Hold* (1990) noch im Jahre 1988 israelische Gedichte für die ungarisch-jüdische Zeitschrift *Múlt és jövő* (Vergangenheit und Zukunft) übersetzt hat.

#### Der politikwissenschaftliche Ansatz

Politologen denken in Herrschaftssystemen und Ideologien. Für sie stellt sich die Frage, wie man die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ als Eigenart eines Herrschaftssystems ansprechen kann und welche ideologischen oder politischen Tendenzen im Diskurs sichtbar werden. Der Schwerpunkt einer solchen Analyse wäre eine Geschichte des Übergangs, d. h. eine Untersuchung des nach dem Untergang des Staatssozialismus vollzogenen Elitenwechsels, eine Analyse der Institutionen des neuen politischen Systems – vor allem die Entwicklung des Parteienwesens – und die Bestimmung des ideologischen ‚Angebots‘.

Eine solche Analyse könnte nachweisen, daß der ‚volkstümlich-urbanistische‘ Diskurs ebenso eine Dimension des ungarischen politischen Lebens darstellt wie die Relationen (Ex-)Kommunist/Nichtkommunist, Pragmatiker/Ideologe, Nationalist/Kosmopolit usw. Eine solche Analyse könnte z. B. feststellen, daß in Ungarn weder ein klassisches bzw. modernes, noch ein postmodernes westliches Parteiensystem entstanden ist, daß in der Post-Kádár-Ära jegliche Linksorientierung schwierig geworden ist, und daß Ungarn über keine akzeptable rechte Tradition verfügt, dafür aber über ‚Volkstümliche‘ und ‚Urbanisten‘.

Es wäre sinnvoll zu fragen, ob die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘

einen politischen Elitenwechsel bzw. die Legitimationsprobleme dieser neuen politischen Elite signalisiert. Wie aber kann man die Protagonisten des Diskurses als ungarische politische Elite definieren? Dazu müßte man den Diskurs selbst außer acht lassen, weil er für gewöhnlich nicht im Rahmen der politischen Institutionen verläuft und die Protagonisten weder in der Position des Politikers diskutieren, noch ihre dargelegten Meinungen Teil ihrer politischen Programme sind.

Das Problem des politologischen Paradigmas besteht also darin, daß sich hier nur die politischen und ideologischen Aspekte der Kontroverse klären lassen. Doch die Kontroverse ist nur partiell explizit politisch.

#### Soziologische Ansätze

Der strukturfunktionalistische Ansatz der Soziologie stellt das Werkzeug bereit, die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ hinsichtlich der aus den gesellschaftsstrukturellen Veränderungen resultierenden Chancengleichheiten zu untersuchen. Eine derartige Analyse würde von der Hypothese ausgehen, daß der ‚volkstümlich-urbanistische‘ Diskurs eine Legitimation zur Kittung gesellschaftsstruktureller *cleavages* sei. Dabei wird jedoch nicht auf die politisch-ideologischen Programme, sondern auf die Positionen der Akteure in der Gesellschaft fokussiert, die sich als ‚konservativ‘ bzw. als ‚progressiv‘ artikulieren und differenzieren.<sup>10</sup>

Das Paradigma des Funktionalismus ordnet die Codes des ‚volkstümlich-urbanistischen‘ Diskurses in die Kausalbeziehung einer funktionalen Ordnung, in der die Wortfelder dieses Codes durch

die unterschiedlichen Ideologien konstituiert werden. Den Mechanismus, mit dessen Hilfe der Code mit einer sozialen Klassifikation von Personen oder Gruppen (‚Volkstümliche‘ und ‚Urbanisten‘) gleichgeschaltet wird, kann die funktionalistische Theorie nur im Sinn der rationalen Wahl als einen Prozeß selbstregulierender Systeme verstehen.<sup>11</sup> Wenn der Diskurs als gesellschaftliche Beziehung nach seinem Anlaß im Weberischen Sinne zur emotionalen Handlung wird (sobald die Emotionen und die Frustrationen zu Grundtönen der ungarischen ‚volkstümlich-urbanistischen Kontroverse‘ werden), wird die funktionalistische Theorie für unsere Frage, wie man den jetzigen Diskurs mit den Mitteln der strukturfunktionalistischen Soziologie erklären kann, inadäquat, und die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ funktionell unverifizierbar.

Eine klassentheoretische Problematisierung – wie z. B. Bourdieus Praxis- und Kulturtheorie<sup>12</sup> – würde den ‚volkstümlich-urbanistischen‘ Diskurs in den Kontext einer konkurrenzorientierten Industriegesellschaft versetzen, in eine Arena, in der die Akteure um Positionen kämpfen, wobei diejenigen die entscheidenden Vorteile haben, die schon oben sind. Die Mittel des Handelns und der Konkurrenz sind die Kapitalsorten des ökonomischen, des Bildungs- und des sozialen Kapitals, die konvertierbar sind. Die Verteilung dieser drei Kapitalarten unter den Mitgliedern einer Gesellschaft und das hiervon geprägte soziale Beziehungsgeflecht bilden die Klassenstruktur und damit die wichtigsten ‚Felder‘ des ‚sozialen Raumes‘, in dem die Akteure handeln. Zwischen Struktur und Praxis

steht der klassenspezifische Habitus als Vermittlung, als ein System verinnerlichter Muster, als ‚kollektives Klassen-Unbewußtsein‘, das die kulturellen Codierungen des Klassenhandelns bestimmt.

Auf den ersten Blick sieht die Bourdieusche Klassentheorie für die Analyse der heutigen ungarischen ‚volkstümlich-urbanistischen Kontroverse‘ vielversprechend aus, weil sie reflexiv ist: Sie interpretiert den Diskurs über soziale Klassen selbst als einen Teil der Klassenrealität. Eine solche empirische Schichtungsforschung, die aus objektiven Merkmalen der Akteure (z. B. Einkommen, Bildung, Beruf usw.) soziale Aggregate (Schichten) macht, würde für die Schicht der ungarischen Intellektuellen wahrscheinlich eine frappierende Statusinkonsistenz zu Tage fördern: Die gesellschaftliche Position der Intellektuellen fällt regelmäßig nicht mit dem gesellschaftlichen Status (Prestige) zusammen.<sup>13</sup> Die aus dieser Statusinkonsistenz resultierenden Ressentiments der Intellektuellen und ihrer ideologischen Gegenspieler könnten die Legitimationskämpfe der intellektuellen und der politischen Eliten erklären und damit eine Erklärung für die Führung der ‚volkstümlich-urbanistischen Kontroverse‘ liefern.<sup>14</sup> Dabei täten wir jedoch der Klassentheorie selbst Gewalt an, weil wir erst verifizieren müßten, ob die ungarische Gesellschaft eine Industriegesellschaft im Sinne der westeuropäischen Gesellschaften ist, und dies ist noch niemandem gelungen. Ungarische Gesellschaftstheoretiker konstruieren vielmehr Modelle wie jenes der ‚verdoppelten Gesellschaft‘, die ebenso ‚ständische‘ wie ‚bürgerliche‘, ‚industrielle‘ wie ‚vorindustrielle‘, ‚zivile‘ wie ‚militärische‘, ‚ver-

tragliche' wie ,klientelstrukturelle', ,rationale' wie ,traditionale' Merkmale habe, wobei die Durchlässigkeit zwischen den zwei Gesellschaften (die freie Konvertierung des ökonomischen, Bildungs- und sozialen Kapitals) beschränkt sei.<sup>15</sup> Einige Gesellschaftswissenschaftler sprechen von einer Mimesis der Industriegesellschaft.<sup>16</sup>

Im Sinne Erdeis oder Bibós erscheint die ,volkstümlich-urbanistische Kontroverse' im Kreis der ungarischen Intelligenzia als die ,Krankheit' der ,verdoppelten Gesellschaft' in der Zwischenkriegszeit. Die Durchlässigkeit zwischen den ,ständischen' und ,bürgerlichen' Gesellschaften wurde so strukturiert, daß die Akteure notwendiger- und typischerweise die Erfahrung machten, daß die anderen sie beschwindeln.<sup>17</sup> Diese ,falschen' Erfahrungen der Akteure konnten bis zum Antisemitismus führen, wobei der unterschiedliche Habitus der zwei Schichten als Ressentiment formuliert wurde.

Die These von der verdoppelten Gesellschaft geht immer mit der Grundannahme einher, daß der Antisemitismus in der sogenannten ,Judenfrage' einen realen Grund habe.<sup>18</sup> Die soziologische ,Tatsache' einer ,relativen Überrepräsentation der Juden' in einigen gesellschaftlichen Positionen fungiert als Erklärung für den Antisemitismus. Die Konklusion ist, daß viele ,Urbanisten' Juden und damit eine Konkurrenz der ,Volkstümlichen' für Positionen innerhalb der Intelligenzia wären. Deshalb verbindet sich die ,volkstümlich-urbanistische Kontroverse' regelmäßig mit der sogenannten ,Judenfrage'. Wenn wir jedoch der Logik der strukturtheoretischen Analyse folgen, kommen wir zu dem Ergebnis, daß die ungarische Gesellschaft der Zwischen-

kriegszeit eine ethnisch geschichtete Gesellschaft gewesen sein müßte, in der die Juden zu den ,bürgerlichen' und die Nicht-Juden zu den ,ständischen' Schichten gehört hätten. Dieses Ergebnis ist jedoch insofern falsch, als es weder das historische Faktum der ungarischen Identität der Juden noch jenes ihrer assimilationistischen Kreativität zur Kenntnis nimmt.<sup>19</sup>

Zur Erklärung der gegenwärtigen ,volkstümlich-urbanistischen' Kontroverse kann eine strukturtheoretische Analyse noch weniger beitragen. Seit vierzig Jahren gibt es glücklicherweise keine solchen Volkszählungen in Ungarn mehr, mit deren Hilfe es möglich wäre festzustellen, ob das überlebende ungarische Judentum in irgendeiner gesellschaftlichen Schicht relativ überrepräsentiert ist, und ob die heutigen ,Urbanisten' überwiegend Juden sind. Eine empirische Schichtungsforschung könnte nur nuancelle Unterschiede im ökonomischen, Bildungs- und sozialen Kapital zwischen ,Volkstümlichen' und ,Urbanisten' nachweisen – falls diese mit einem solchen Instrumentarium überhaupt faßbar sein sollten. Selbst in diesem Fall könnte man nicht strukturtheoretisch erklären, warum der Antisemitismus das auslösende Moment der ,volkstümlich-urbanistischen Kontroverse' sei.

### Die sozialpsychologischen Ansätze

Das Identitätskonzept des symbolischen Interaktionismus operiert mit den Begriffen der sozialen, personalen und der Ich-Identität. Soziale Identität ist die Konstruktion des Bildes einer Person durch andere aufgrund bestimmter Merkmale, Symbole und Zugehörigkeiten. Sol-

che Konstruktionen sind eine *Conditio sine qua non* des Alltagshandelns. Sie werden in bestimmte normative Erwartungen oder Rollenerwartungen übersetzt. Die Summe der in den Interaktionen formulierten Antizipationen und Perzeptionen wird als *virtual social identity* bezeichnet, die sich in der Interaktion tatsächlich manifestierenden individuellen Eigentümlichkeiten dagegen als *actual social identity*. Die personale Identität bezieht sich auf eine Perzeption, die aufgrund biographischer Daten und Merkmale entsteht. Während die soziale Identität auf der Perzeption der gegenwärtigen Positionen und Rollen beruht, bezieht sich die personale Identität auf die Perzeption und Interpretation des Lebenslaufs einer Person mit Hilfe bestimmter ‚Identitätsaufhänger‘. Wenn es in den Interaktionen oft und regelmäßig vorkommt, daß die Person von ihrem Interaktionspartner über derartige Merkmale identifiziert wird, welche ihre aktuelle soziale Identität von ihrer virtuellen sozialen Identität distanzieren, und wenn diese Abweichung zum Nachteil der betroffenen Person ausfällt, können wir von Stigma bzw. von Stigmatisierung sprechen.<sup>20</sup> Das Stigma muß nicht ein an sich diskriminierendes Merkmal sein, sondern es genügt, wenn ein Merkmal im Interpretationskontext des ‚normalen‘ Status zur Abnorm erklärt wird.

Die Protagonisten der ‚volkstümlich-urbanistischen Kontroverse‘ nehmen an dieser als Mitglieder der ungarischen Intelligenzia teil. In ihrem Diskurs wurde ‚der Jude‘ zum Stigma: Die allgemein verwendeten Stereotypen über Juden bedeuten jeweils eine stigmatisierende Abwertung des durch die Assimilation und an-

dere soziale Leistungen erreichten Status, hier des Status der politischen Elite. Der Interpretationskontext des ‚normalen‘ Status hingegen ist es, „ungarisch genug“ zu sein.

Wenn man die auf die eigene Person bezogenen, von anderen formulierten Erwartungen nicht akzeptiert, wird die eigene Identität zwar nicht stigmatisiert, doch erscheint man seiner Umwelt als ‚deformiert‘ bzw. ‚anormal‘. In einem solchen Fall soll und will man an der Kontroverse nicht teilnehmen. (Derartige Handlungen charakterisieren z. B. die Haltung der FIDESZ-Anhänger oder der Redaktion der Zeitschrift *Századvég*, *Fin de siècle*, die im Diskurs die Existenz eines solchen Stigmas zu negieren versuchen, sich von diesem Konflikt distanzieren, und ihn als politische oder soziale Frage, als „Kampf der Alten um die jungen Seelen“, lächerlich machen.) Die so konstituierten und erwarteten pragmatischen Statusnormen definieren einen ‚öffentlichen Ort‘ (Goffmann: *public place*), wo diese Stigmata nicht wirken können.

Wenn eine Person diese Statusnormen akzeptiert und sogar die Erfüllung dieser Normen anstrebt, wird sie dennoch die Erfahrung machen, daß ihre Kommunikationspartner sie nicht als die anerkennen, die sie ihrem Status zufolge sein müßte. In der Nachforschung über die Gründe der Statusverweigerung identifiziert sie die Merkmale, die sie diskriminieren und ihre reale soziale Identität abwerten: dadurch nimmt sie das Stigma auf sich. Der Umgang mit dem Stigma kann sich auf verschiedene Weise manifestieren.

Die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ geht an den ‚verbotenen Orten‘ bzw. in den ‚Verstecken‘ (*forbid-*

den *places, back places*) vor sich. Wenn an den verbotenen Orten ‚Volkstümliche‘ *face to face* mit ‚Urbanisten‘ zusammentreffen (wie z. B. im Parlament und in den Medien), dann nehmen die ‚Urbanisten‘ das antisemitische Stigma auf sich, aber nicht in einem direkten, sondern in einem indirekten Sinn: Sie erkennen die diskriminierenden Merkmale als solche an, und im selben Zuge beginnt der Umgang mit dem Stigma. Die ‚Urbanisten‘ verschleiern ihre Furcht vor dem Antisemitismus, indem sie von den Antisemiten als den ‚Volkstümlichen‘ sprechen und stigmatisieren diese als eine homogene Gruppe durch die Aufstellung anderer Statusnormen (wie z. B. „modern genug sein“). In den sich derartig entwickelten Interaktionen nehmen auch die ‚Volkstümlichen‘ das Stigma indirekt an und verstecken ihren Antisemitismus (wenn sie Antisemiten sind), indem sie „Urbanist“ und nicht „Jude“ sagen.

An den versteckten Orten spielt sich die Interaktion auf andere Weise ab: Hier sind die Protagonisten der Kontroverse unter sich, *hand in hand*, und die Dinge werden beim Namen genannt: Die ‚Urbanisten‘ werden als Juden, die ‚Volkstümlichen‘ als Antisemiten bezeichnet.

Mit welchen sozialpsychologischen Methoden wäre der Umgang mit dem Stigma analysierbar?

Die hermeneutische sozio- und psycholinguistische Problematisierung erforscht die im ‚volkstümlich-urbanistischen‘ Diskurs sich entwickelnde ‚Umgangssprache‘, wobei auch die Position des Forschers eine wichtige Rolle spielt. Da durch diese Analyse die Rekonstruktion eines speziellen Gesprächsakts geleistet wird, in dem die forschende Per-

son an der Gesprächssituation beteiligt ist, um einen geistig-schöpferischen Prozeß wieder-zu-erstellen, operiert man hier mit dem Begriff der ‚lokalen Hermeneutik‘. Eine solche Rekonstruktion verläuft nicht nach theoretischen Regeln nachgewiesener Universalien, sondern nach dem Augenmaß vermuteter ‚Wahrscheinlichkeiten‘.<sup>21</sup>

Im Foucaultschen Sinne hat jedes Zeitalter eine herrschende *epistème*, die jene Voraussetzungen definiert, unter denen Wissen erst möglich wird und worauf sich konkrete Denkungsarten bauen lassen.<sup>22</sup> Die Einheit der Kultur begründet diese *epistème* durch die Definitionen der fundamentalen Notwendigkeiten des Wissens. Die unterschiedlichen Diskurse zeigen die innere Verteilung der Kulturen innerhalb dieser *epistème* an.

Einige ungarische Soziologen meinen, in der ungarischen Kultur seien geradezu zwei Arten von *epistème* entstanden: sowohl die Gesellschaft selbst als auch die Kultur seien „verdoppelt“, und der Diskurs hätte sich an dieser Bruchlinie entwickelt.<sup>23</sup> In diesem Sinne sei die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ eine Manifestation von zwei allgemeinen, einander ausschließenden Weltanschauungen bzw. Lebenswelten (nach der Foucaultschen Terminologie „fundamentale Notwendigkeiten des Wissen“), in denen die grundsätzlichen Wertunterschiede zwischen den ‚Volkstümlichen‘ und ‚Urbanisten‘ formuliert wären. Eine solche Diskursanalyse müßte mit der ‚Hermeneutik des Verdacht‘ operieren, d. h. voraussetzen, daß irgendein latentes Etwas hinter dem Text stehe, das den Text wie eine Verkleidung an sich trägt, und mit einem anderen, durch die Analyse konstruier-

ten Text defetischisiert und demystifiziert wird.<sup>24</sup>

Im Zuge der Textanalyse der über den Antisemitismus – bzw. anstelle des offenen Antisemitismus – laufenden Diskurse haben sich bereits wissenschaftliche Schulen etabliert.<sup>25</sup> Die meisten dieser Analysen stützen sich auf die Van Dijksche Diskurstheorie<sup>26</sup>, nach der das Begreifen eines Textes auch die Decodierung des Vorsatzes des Verfassers erfordert. Der Sprecher (Verfasser) rechnet sowohl mit der Kommunikation als auch mit dem Wissen, welches er mit dem Hörer (Leser) gemeinsam hat, dessen semantisches Gedächtnis einen dem Text entsprechenden Kontext enthält. Im semantischen Gedächtnis finden sich die sozialen Attitüden der gemeinsamen Kultur, die jedem bekannt, wenn auch nicht für jeden eindeutig sind, selbst wenn sie als solche nicht akzeptiert werden. Die Eigenart der antisemitischen Kommunikation besteht darin, daß sie auf mittlerweile als bekannt geltende kulturelle Attitüden baut und ein Erkennen seitens des Hörers (Lesers) voraussetzt; dadurch wird die Verantwortung für die latent antisemitische Aussage dem Hörer (Leser) in die Schuhe geschoben, er wird zum Komplizen gemacht.<sup>27</sup>

Die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ weist viele Analogien mit der antisemitischen Kommunikation auf, selbst dann, wenn es kein Diskurs über den – bzw. anstelle des – Antisemitismus ist. Dafür gibt es zwei historische Erklärungen: Erstens war die Kontroverse nie frei von Antisemitismus, sie hat immer einen antisemitischen Kontext oder eine solche Lesart gehabt. Die Erinnerung wird wach und argwöhnisch, selbst Wörter wie ‚volkstümlich‘ und ‚urbanistisch‘ lassen

den Verdacht des ‚Jüdelns‘ aufkommen. Zweitens galten in Ungarn bis 1989 unter anderem auch der Antisemitismus und die Judenfeindlichkeit als Tabuthemen im öffentlichen und privaten Diskurs. Nach 1945 durfte man nicht mehr offen antisemitisch auftreten. Vielmehr sah man sich veranlaßt zu betonen, daß man es niemals gewesen sei. Der Preis für die Tabuisierung des Antisemitismus war das Verschweigen der ungarischen Beteiligung am Holocaust.

Bis 1948 wurden alle nicht-kommunistischen Parteien, Organisationen und Bewegungen durch das Rákosi-Regime verboten, die politischen Strömungen der Zwischenkriegszeit (die der ‚Volkstümlichen‘ ebenso wie die der ‚Urbanisten‘) hatten keine Chance mehr, am öffentlichen Diskurs teilzunehmen. Überhaupt galt jede in der alten Lebensweise verwurzelte soziale Identität (wie z. B. die bürgerliche, kleinbürgerliche und aristokratische usw.) als illegitim und überholt. Ebenso wenig hielt man von der ethnischen nationalen Identität – egal, ob es sich dabei um eine ungarische, donauschwäbische oder jüdische handelte. Nur eine einzige Identität wurde akzeptiert, die Zugehörigkeit zum ‚sozialistischen Lager‘, wie sie von der Kommunistischen Partei verordnet wurde. In den sechziger Jahren entstand infolge der Tabus und des Terrors der Sprachregelung mit Hilfe der Sozialwissenschaften eine neue Umgangssprache. Sie vermittelte zwischen der Ideologie und der Privatrede in der intellektuellen Öffentlichkeit und brachte der letzteren die Kunst des Lesens zwischen den Zeilen bei.

Der Zusammenbruch der osteuropäischen sozialistischen Systeme hat diese

Tabus gestürzt und den Weg für die unterschiedlichsten politischen Auffassungen freigemacht. So besteht nun die Möglichkeit, die eigene ethnische, soziale usw. Identität zu behaupten, bzw. die eigene Lebensweise durchzusetzen. An einem Punkt scheint die Redefreiheit bereits restlos verwirklicht zu sein: Die Medien lassen die Veröffentlichung antisemitischer Äußerungen zu.

Meiner Auffassung nach stellt die jetzige ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ ein Phänomen der Enttabuisierung und der Entwicklung einer neuen intellektuellen Umgangssprache dar. Der Diskurs zeigt, daß wir die Technik des Lesens zwischen den Zeilen noch allzu gut beherrschen und daß die einmal tabuisierten Themen im Diskurs eine neue Aktualität gewinnen. Die Tabus sind verschwunden, doch die Themen sind geblieben.

Die Anwendung einer hermeneutischen sozio- und psycholinguistischen Analyse (wie z.B. Ruth Wodaks diskurshistorische Studien zum österreichischen Nachkriegsantisemitismus) auf den Diskurs könnte zeigen, wie sich diese Enttabuisierung auf den öffentlichen Diskurs ausgewirkt hat und wie die neue Kommunikationsform in den Alltagsdiskurs integriert wird. Woher kommen aber der Haß und die Wut, die so häufig aus der Kontroverse herauszuhören sind? Eine Antwort auf diese Frage gibt uns wiederum die Analyse des Systemwechsels, und zwar nicht mit politikwissenschaftlichen, sondern mit sozialpsychologischen Fragestellungen.

Nehmen wir an, daß die Vorurteile und die Andersartigkeiten bereits vor dem Systemwechsel gegeben, aber auch tabuisiert waren. Danach erfolgte der politi-

sche und gesellschaftliche Systemwechsel in ganz Osteuropa. Plötzlich fiel die historische Zeit mit der Zeit des Individuums zusammen. Jeder, der bei nüchternem Verstand war, erlebte diesen Augenblick fast so dramatisch wie die Generation von 1956 ihre „Große Begegnung“ mit der Geschichte. Nach einer solchen Begegnung sieht alles anders aus. Es wird die Forderung nach einer Neuidentifizierung gestellt. Und jetzt haben wir es mit der Frage zu tun, wie wir den Systemwechsel im eigenen Leben vollenden und unsere Lebensgeschichte neu schreiben, und welche Modelle und Tatsachen uns dabei legitimerweise dienen können.

Mit der Methode der sequentiellen Textanalyse des biographisch-narrativen Interviews nach Schütze und Oevermann<sup>28</sup> können wir die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ in einen lebensgeschichtlichen Kontext stellen, um den persönlichen Antrieb der Akteure, an dieser Kontroverse teilzunehmen, zu erklären. Der forschende Interviewer schafft dazu eine Gesprächssituation, in der es dem Erzähler möglich ist, seine Lebensgeschichte nach eigenen Prioritäten und Perspektiven frei assoziierend zu konstruieren. In der sequenziellen Fallanalyse des so reproduzierten Textes wird rekonstruiert, welche Möglichkeiten innerhalb einer Gesellschaft, eines Milieus oder einer Institution bestehen, um auf ein politisches, soziales usw. Geschehen zu antworten.<sup>29</sup>

Mit wem soll man derartige biographisch-narrative Interviews führen, wenn man die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ und ihre Akteure verstehen und erklären will? Die Erzähler und Erzählerinnen müssen nicht direkt zum Kreis der Protagonisten gehören, es würde

genügen, daß sie der Generation der heute 35- bis 55-Jährigen innerhalb der ungarischen Intelligenzia angehören. Mit dieser Methode könnten wir aufdecken:

1. welche Möglichkeiten innerhalb der unterschiedlichen Subkulturen der Intelligenzia bestehen, auf die „Große Begegnung“ lebenspraktisch und ideologisch zu antworten;

2. wie diese Akteure ihre soziale und politische Identität neu formulieren, welche latenten oder manifesten Vorurteile dabei im Spiel sind, welche Stigmatisierungen im Prozeß des Identitätswechsels vorgenommen bzw. erlitten werden;

3. wie und wo die Tabus in der erlebten und erzählten Lebensgeschichte zum Vorschein kommen, und wie sich die Akteure zu den Tabus verhalten.

Die gegenwärtige Generation der ungarischen Intelligenzia hat ihr bisheriges Leben großteils in der Kádár-Ära gelebt. Sie ist die ‚Große Generation‘, die 1956 in Ungarn blieb, die die Reformbewegungen organisierte und an der Bewegung zugrunde ging, deren Angehörige sowohl schnell Karriere machen, als auch marginalisiert werden konnten, die KISZ-(Ungarischer Kommunistischer Jugendverband)-Mitglieder, die erst Maoisten, dann Reformkommunisten und endlich Friedenskämpfer gewesen waren, die sich gegen die Eltern und die Macht empörten, – die paradoxe Generation der sogenannten Kádár-Konsolidation. Diese Generation ist in dem gesellschaftlichen Konsens aufgewachsen, daß über die Revolution von 1956 – im Gegentausch für einen relativen Wohlstand – nicht zu sprechen ist.

Die ‚volkstümlichen‘ und die ‚urbanistischen‘ literarischen Kreise existier-

ten jedoch auch in dieser Epoche weiter und waren (wie in der Zwischenkriegszeit) der Manipulation durch die Kulturpolitik ausgesetzt und durch die sogenannte „TTT-Taktik“ (Tiltás-Verbot, Tűrés-Toleranz, Támogatás-Unterstützung) immer gespalten. Die bisher veröffentlichten Interviews und Biographien aus dieser Subkultur zeigen, daß die jetzigen Protagonisten soziale und psychologische Schwierigkeiten haben, die persönliche Vergangenheit in die Konstruktion ihrer Lebenserzählung zu integrieren.<sup>30</sup> Viele haben in der heutigen politischen Situation aufgrund der Tatsache, daß sie einst täglich dieser Kulturpolitik ausgeliefert waren, Schuldgefühle, wegen der ehemaligen Berufsverbote Minderwertigkeitsgefühle, und wegen ihrer reformkommunistischen, marxistischen oder maoistischen Vergangenheit empfinden sie Scham.

Die jüngste Vergangenheit liefert also kaum eine legitime Basis, auf der diese Generation eine neue politische und soziale Identität formulieren könnte. Es hätte auch 1989 eine Möglichkeit gegeben, aus der Revolution von 1956 eine legitime und gemeinsame politische Identität – von der Enttabuisierung einer gemeinsamen Vergangenheit: „Zurück zur Tradition von 1956!“ – herzuleiten. Die politischen Diadochenkämpfe um die Nachfolge der Kádárschen Macht – „wer 1956 als Tradition und als Legitimation erwerben kann, der kann die neuen politischen Positionen besetzen“ – hat die Legitimierung über die Revolution 1956 unmöglich gemacht. Diese wurde durch die freien Forschungen geschichtlich zu sehr „kompliziert“ und entheroisiert, um sich in einen historischen Mythos ver-

wandeln zu lassen. Die heutigen Akteure des Diskurses mußten daher auf einen älteren, in der ungarischen Gesellschaft latent vorhandenen Code zurückgreifen: auf die ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ der dreißiger Jahre.

Meiner Auffassung nach ist die heutige ‚volkstümlich-urbanistische Kontroverse‘ also nicht zuletzt aus der Tabuisierung der Kádárschen Vergangenheit zu erklären. Sie erlaubt es, eine politische und soziale Identität zu entwickeln, in der man die peinliche persönliche Verstrickung in die vergangene Gesellschaft vernachlässigen kann. Alte Tabus – unter ihnen das Tabu, antisemitische Meinungen auszusprechen – werden zerbrochen, um die problematisch gewordene eigene Vergangenheit zu tabuisieren.

#### Anmerkungen:

1 Im Gegensatz zu anderen, die den Begriff Populismus bzw. populistisch wählen, benütze ich für die ungarische ‚népi‘ (völkische) Bewegung den deutschen Begriff ‚volkstümlich‘. Ich bin der Ansicht, daß diese Bewegung in Ungarn von der völkischen Bewegung einerseits und den russischen Narodniki andererseits inspiriert war und die meisten Ähnlichkeiten mit der deutschen völkischen Bewegung (z. B. dem Kreis um die Zeitschrift *Die Tat* zeigte, aber keine populistischen Merkmale im Sinne des westlichen Populismus aufwies bzw. aufweist. Der Begriff ‚völkisch‘ hat jedoch eine faschistische Konnotation erlangt, und es wäre irreführend, die ehemaligen und jetzigen ungarischen ‚Volkstümlichen‘ als ‚völkisch‘ zu bezeichnen. Vgl. dazu Gáspár Miklós Tamás, der ‚népi‘ als ‚völkisch‘, und Gyula Borbándi, der es mit ‚populistisch‘ übersetzt: ders., *Ahogy az ember forgószélben viselkedik...* (Wie man sich nach dem Winde dreht), in:

Valóság 10 (1992), 79–92; Gyula Borbándi, *A népiségkritika nyomorúsága* (Die Misere der Volkstümlichen-Kritik), in: *Világosság* 4 (1993), 107–117. Der ungarische Begriff ‚urbánus‘ wird oft mit ‚progressiv‘ oder ‚liberal‘ übersetzt und es trifft zu, daß die ‚urbanistische‘ Idee fast immer progressiv und liberal ist, aber auch konservativ und nationalistisch sein kann. Ich benützte hier den deutschen Begriff ‚Urbanist‘, weil so auch die bürgerliche und städtische Konnotation erhalten bleibt, neben jener der Progressivität und des Liberalismus.

2 Miklós Szabó, *A legitimáció alakváltozásai* (Über die sich ändernden Erscheinungsformen der Legitimierung), in: ders., *Politikai kultúra Magyarországon* (Politische Kultur in Ungarn), Budapest 1989, 275–306.

3 Siehe den geistreichen Essay von Richard A. Shweder, *Why do Men Barbecue? and Other Postmodern Ironies of Growing Up in the Decade of Ethnicity*, in: *Daedalus*, Winter 1993.

4 Zur Frage, „was ungarisch genug sei“, vgl. Gyula Szekfű, Hg., *Mi a magyar?* (Was ist ungarisch?), Budapest 1939 (Reprint Budapest 1992).

5 Vgl. S. Gyórfy, I. Pintér, L. Sebestyén u. A. Sipos, Hg., *Szárszó 1943*, Budapest, 1983.

6 Vgl. Ferenc Erdei, *A magyar paraszttársadalomról* (Über die ungarische bäuerliche Gesellschaft), Budapest 1941.

7 Wie Katalin S. Nagy nachwies, wurden die Wohnungen der ungarischen Intelligenzia – unabhängig von der Abstammung – gerne mit ungarischen volkskundlichen Gegenständen (oft aus Transsylvanien) dekoriert. Die ‚rituelle‘ Reise nach Transsylvanien war auch hier allgemein üblich.

8 László Németh beschrieb den „tiefen“ (i. S. v. ‚verwurzelten‘, ‚in der innersten Seele‘) und den „dünnen“ (‚verwässerten‘) Ungarn als zwei Typen, vgl. ders., *Kisebbségben* (In der Minderheit), Budapest, 1930.

9 Vgl. Gyula Borbándi, *Der Ungarische Populismus*, München, 1976.; Lackó Miklós,

Népiesség egykor és ma (Volkstümlichkeit einst und jetzt), in: 2000<sup>o</sup> 2, (1993), 3–10.

10 Niklas Luhman, Der politische Code. ‚Konservativ‘ und ‚progressiv‘ in systemtheoretischer Sicht, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 3, Opladen 1981, 267–286.

11 Thomas Luckmann, Theorie des sozialen Handelns, Berlin u. New York 1992.

12 Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt am Main 1976; ders. u. a., Titel und Stelle. Über Reproduktion sozialer Macht, Frankfurt am Main 1981.

13 Das mit dem größten technischen Apparat nach der Bourdieuschen Methodologie forschende TÁRKI-Institut (Budapest) konnte nur diese unverifizierbare Statusinkonsistenz ausweisen, (vgl. Tamás Kolosi, Tagolt társadalom (Aufgegliederte Gesellschaft), Budapest 1980.

14 Vgl. Miklós Szabó, Nemzetkarakter és reszsentiment (Nationalcharakter und Ressentiment), in: Világosság 6 (1981).

15 Vgl. Ferenc Erdei, A magyar társadalomról (Über die ungarische Gesellschaft), Budapest 1980; István R. Gábor, Második gazdaság (Zweite Wirtschaft), 2. Aufl. Valóság 1985; Elemér Hankiss, Diagnózisok 2 (Diagnosen 2), Budapest 1986; Hongrie, Diagnostiques, I. partie: La seconde société, Genève 1990; ders., East European Alternatives, Oxford 1990; János Kornai, A magyar reformfolyamat: víziók, remények és valóság I–II (Der ungarische Reformprozeß: Visionen, Hoffnungen und Wirklichkeit), in: Gazdaság 2/3 (1987); János Kornai, The Road to a Free Economy, New York u. London, 1990; Jenő Szűcs, Nemzet és történelem (Nation und Geschichte), Budapest 1974; ders., Vázlat Európa három történelmi régiójáról, Budapest 1983 (Die drei historischen Regionen Europas, Frankfurt am Main 1990.)

16 Vgl. Lajos Leopold, Színlelt kapitalizmus (Die Mimesis des Kapitalismus), in: Medvetánc 2/3 (1988); Iván Szelényi, Polgárosodás Magyarországon (Verbürgerlichung in Ungarn), in: Századvég 1991; ders., Socialist

Entrepreneurs: Embourgeoisement in Rural Hungary, Madison 1988.

17 Siehe das Beispiel der Hausfrau und Hausangestellten bei István Bibó: „Nichts ist realer als die ständige Erfahrung der Hausfrau bezüglich der Faulheit, des Starrsinns, des Mangels an gutem Willen und der Unverlässlichkeit der Hausangestellten, ebenso wenig wie die Erfahrung der Hausangestellten bezüglich der Launenhaftigkeit, Unberechenbarkeit, Unmenschlichkeit und Schrofheit der ‚Gnädigen‘. Trotzdem hat keiner der beiden über diese vielen realen Erfahrungen hinaus ein wirkliches Bild über die totale Realität des anderen (...)“ István Bibó, Zur Judenfrage. Am Beispiel Ungarns nach 1944, Frankfurt am Main 1990, 79–80; vgl. Ferenc Erdei, A magyar társadalom a két világháború között (Die ungarische Gesellschaft in der Zwischenkriegszeit), in: ders., A magyar társadalomról, Budapest 1980.

18 Zur sog. ‚Judenfrage‘ siehe Mihály Vajda, Miért van nálunk még mindig zsidókérdés? (Warum gibt es bei uns noch immer eine Judenfrage?), in: A történelem vége? (Das Ende der Geschichte?) Budapest 1992.

29 Vgl. dazu die empirische Analyse von Viktor Karády, Egyenlőtlen elmagyarosodás, avagy hogyan vált Magyarország magyarnyelvű országgá (Ungleiche Vermagyarisierung, oder: Wie Ungarn zu einem ungarischsprachigen Land wurde), in: Századvég 2, (1990).

20 Erving Goffmann, Stigma, Harmondsworth 1968; Georg Herbert Mead, Philosophie der Sozialität, Frankfurt am Main 1969; Jürgen Habermas, Kultur und Kritik, Frankfurt am Main 1973.

21 Hans-Georg Gadamer, Szöveg és interpretáció, Budapest 1991 (dt. Wahrheit und Methode, Tübingen 1972); Eric Hirsch, A kritika céljairól, in: A hermeneutika elmélete II, Szeged 1987 (engl. The Aims of Interpretation, Chicago 1979).

22 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1974.

23 Vgl. Tibor Kuczai, Szociológia, ideológia, közbeszéd (Soziologie, Ideologie, Umgangs-

sprache), in: ders. u. A. Becskházi, Valóság '70 (Wirklichkeit '70), Budapest 1992.

24 Paul Ricoeur, Die Interpretation, Frankfurt am Main 1974.

25 Ruth Wodak, u. a., „Wir sind alle unschuldige Täter“. Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus, Frankfurt am Main 1990; dies., Language, Power and Ideology, Amsterdam u. Philadelphia 1989; vgl. die vom Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung herausgegebenen DISS-Texte, z. B. Jürgen Link, Schönhuber in der Nationalelf: Halbrechts, Rechtsaußen oder im Abseits, Duisburg 1990.

26 Teun A. Van Dijk, Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung, München 1980; ders.: Handbook of Discourse Analysis, 4 Bde., London 1985; ders., Communicating Racism, London 1987.

28 Fritz Schütze, Biographieforschung und narratives Interview, in: Neue Praxis 3 (1983); Ulrich Oevermann, u. a.: Die Methodologie einer „Objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: Hans-Georg Soeffner, Hg., Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart 1979. – Die Schule der sequentiellen Textanalyse biographisch-narrativer Interviews wurde von Gabriele Rosenthal (Berlin, Kassel) begründet, vgl. Gabriele Rosenthal, The Biographical Meaning of a Historical Event, in: International Journal of Oral History 3 (1989); dies., Geschichte in der Lebensgeschichte. Leben mit dem „Dritten Reich“ gestern und heute, in: Bios 1 (1988), H. 2.; dies., Als der Krieg kam, hatte ich mit Hitler nichts mehr zu tun, Opladen 1990, Methodischer Anhang, 246; dies., Erlebte und erzählte Lebensgeschichte, ungedr. Habilitationsschrift, Kassel 1992, 234.

30 Éva Kovács, A rendszerváltók almanachja (Almanach der Systemveränderer), in: Világosság 4 (1994); dies. u. Júlia Vajda, „Leigazoltam a zsidókhöz!“ (Ich bin zu den Juden übergewechselt!), in: Thalassa 4 (1994).

# [sic!]

Die Zeitschrift  
der Frauen ist die, die sie selbst machen!  
Kritisch bleiben, jetzt abonnieren.

Ein Forum für Feministische Gangarten  
[sic!] erscheint zweimonatlich, behält aber  
ihre Aktualität.

Frauen kommen immer auf ihre Kosten  
und nehmen sich, was ihnen gefällt.

Ein Grund mehr, [sic!] zu abonnieren.

Name \_\_\_\_\_

Adresse \_\_\_\_\_

erscheint sechsmal jährlich

- Jahresabo .....öS 300,--
- Förderabo .....öS 1.000,--
- Einzelpreis .....öS 65,--
- Probeexemplar gratis

Bestellungen bitte an: Redaktion [sic!]

A-1090 Wien

Salzergasse 29/5/9

Tel/Fax 0222/310 96 83

# [i]c!s]