

FORUM: RUMÄNIEN

Gruss aus der Bukovina



Konstruktionen des Judenbildes

Rumänische und ostmitteleuropäische
Stereotypen des Antisemitismus

Andrei Oișteanu

FFrank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Andrei Oișteanu
Konstruktionen des Judenbildes

Thede Kahl/Larisa Schippel (Hg.)
Forum: Rumänien, Band 6

Andrei Oișteanu

Konstruktionen des Judenbildes

Rumänische und ostmitteleuropäische Stereotypen
des Antisemitismus

Aus dem Rumänischen übersetzt von Larisa Schippel

FFrank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: Postkarte aus der Bukowina, Ende des 19. Jahrhunderts.
Sie zeigt die in der Bukowina lebenden Ethnien und gibt einen Anhalt für deren Proportionen:
Vier Rumänen, drei Ruthenen, drei Lipovaner, zwei Huzulen, ein Jude („Israelit“).

Die Publikation wurde ermöglicht durch die großzügige Unterstützung
des rumänischen Kulturinstitutes, Bukarest (Institutul Cultural Român, Bukarest).

The publication of this book was made possible by the support and encouragement
of the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism at the Hebrew
University of Jerusalem. The publication of this book was made possible by the support
and encouragement of the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism
at the Hebrew University of Jerusalem.

ISBN 978-3-86596-273-7

ISSN 1869-0394

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2010. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Leipzig.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einführung.....	11
1. Ethnische Imagologie	11
2. Die Toleranz der Rumänen	22
3. Die Tabuisierung des Juden	48
Das physische Porträt.....	57
1. Gekrümmte Nase und dicke Lippen.....	57
2. Rituelle Haartracht, Bart und Schläfenlocken	69
3. Warum haben Juden Sommersprossen	87
4. Der rote Mann – schlechtes Vorzeichen.....	90
5. Schmutziger Jude, stinkender Jude.....	100
6. Die schöne und elegante Jüdin	128
7. Kleidung und Stigmata.....	157
Das berufliche Porträt.....	179
1. Der jüdische Kaufmann.....	179
2. Der jüdische Handwerker	209
3. Der jüdische Wucherer	222
4. Der Jude als Gastwirt.....	235
5. Der jüdische Spielmann	261
6. Der jüdische Kutscher.....	267
7. Der Jude als Landarbeiter oder Hirte.....	278
Das moralische und intellektuelle Porträt	297
1. Intelligent, aber listig	297
2. Die Feigheit der Juden.....	310

3. Guter Jude, böser Jude.....	348
4. Ethnische und ethische Merkmale	363
5. Der blinde, taube und stumme Jude	377
Magisches und mythisches Porträt	399
1. Im Höllenfeuer	399
2. Dämonisierung des Juden	407
3. Jüdische Hexerei.....	424
4. Legende vom Wanderjuden	431
5. Warum Juden kein Schweinefleisch essen	457
6. Jude als gutes Vorzeichen	465
7. Juden oder Riesen	481
Das Glaubensporträt.....	489
1. Gottesmord (Deizid).....	489
2. Hagiozid (Pilgermord)	500
3. Ikonozid.....	511
4. Rituelier Kindsmord (Infantizid).....	524
5. Rituelier Fremdenmord (Xenozid)?	563
Literaturverzeichnis.....	585
Namensverzeichnis.....	647

Andrei Oișteanu's expertise has been put to excellent use. Timely and enriching, it is a necessary book. Nobody interested in the history (past and present) of Eastern and Central European anti-Semitism, radical nationalism and ethnocentric populism should miss it.

Vladimir TISMANEANU
Times Literary Supplement

Andrei Oișteanu has produced a superb piece of research which will serve as a fundamental resource for future work on the cultural roots of ideas about Jews, not just in Romania but in the wider Central-East European context.

Alex DRACE-FRANCIS
East European Jewish Affairs

This book is an outstanding contribution to the study of images of the "imaginary Jew" in Romania and an important book for those who are interested in cultural perceptions of Jews in Eastern and Central Europe.

Günther JIKELI
Journal for the Study of Antisemitism

Vorwort

Die Entstehung dieses Buches lässt sich in wenigen Worten darstellen. Meine Beschäftigung mit Fragen der ethnischen Imagologie begann Anfang der 90er Jahre. Meine erste Studie mit dem Titel *„Evreul imaginar versus evreul real în folclorul și mitologia română* (‚Der imaginäre Jude versus ‚der reale Jude‘ in der rumänischen Folklore und Volkskunde) wurde 1995 in der Zeitschrift *Revista de Istorie și Teorie Literară* veröffentlicht.

Von 1997 bis 1999 gewährte mir das *International Center for the Study of Antisemitism* an der Hebräischen Universität Jerusalem ein Forschungsstipendium für meine Arbeit „Imaginea evreului în cultura tradițională românească“, eine vergleichende Untersuchung im südosteuropäischen Raum. Auf diese Weise überlagerten sich mein Interesse an der Ethnologie Mittel- und Südosteuropas mit jenem für die jüdische Geschichte und Kultur dieses Raumes.

Bei der Arbeit am Projekt stellte ich fest, wie interessant es wäre zu verfolgen, wie die stereotypen Vorstellungen über Juden, wie es sie in der traditionellen rumänischen Kultur gibt, in der so genannten Hochkultur überleben (oder eben auch nicht). Daher untersuchte ich die Herkunft, die zeitliche Entwicklung, die räumliche Verbreitung und das Überleben (oder, im Gegenteil, den Niedergang und das Verschwinden) der Klischees, die das moralische, geistige, berufliche und physische Porträt des ‚imaginären Juden‘ kennzeichnen, wie auch die Art, wie der volkstümliche (unbewusste und passive) Antisemitismus den intellektuellen und politischen (bewussten und aktiven) Antisemitismus beeinflusst hat, so dass sich der Titel des Buches änderte und „Das Bild des Juden in der rumänischen Kultur“ entstand. Der Bereich der traditionellen Kultur war nunmehr enthalten, ohne dass der Inhalt sich darauf beschränkte.

Im Laufe der Jahre wurden Fragmente aus diesem Buch in verschiedenen Zeitschriften („22“, *Dilema*, *Observator cultural* u.a.) veröffentlicht. Der Beginn meiner Lehrtätigkeit im Masterkurs für ethnische Imagologie

am Zentrum für Hebräische Studien der Bukarester Philologischen Fakultät führte zu einer Präzisierung der Struktur des Buches.

Es ist mir eine große Freude, gleich zu Beginn die Namen derer zu nennen, die mich auf die verschiedenste Weise unterstützt und damit das Erscheinen dieses Buches ermöglicht haben: Dalia Ofer und Leon Volovici (Präsidentin bzw. Forschungsdirektor des *International Center for the Study of Antisemitism*, Jerusalem), Galit Hasan-Rokem und Moshe Idel (Professoren der Hebräischen Universität Jerusalem), Akademie-Mitglied Nicolae Cajal (Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde Rumäniens), Dan Oprescu (Regierung Rumäniens, Ressort: Schutz der Nationalen Minderheiten), Erika van Gelder (Amsterdam), Gabriel Liiceanu (Direktor des Verlags HUMANITAS) und Vlad Russo (Herausgeber des Buches).

Darüber hinaus danke ich verschiedenen privaten Sammlern, Museen und Archiven, die mir einige der Illustrationen des Buches zur Verfügung stellten.

Meiner Frau Angela bin ich dafür dankbar, dass sie mir, wie immer, bei der mühsamen Gestaltung des Buches behilflich war.

Andrei Oișteanu

Einführung

1. Ethnische Imagologie

Bis Ende des 19. Jahrhunderts gab es nur wenige Arbeiten, die sich mit dem Judenbild in der rumänischen Mythologie und Folklore befassten. Im Jahre 1887 und 1896 versuchte Lazăr Șăineanu einige Wesenszüge des – wie ich ihn nenne – „mythischen Juden“ (*Jidovul* oder *Uriășul*) zu rekonstruieren, Wesenszüge, die er den rumänischen mythischen Legenden entnahm. (ȘĂINEANU 1887) (ȘĂINEANU 1896)

Moses Schwarzfeld (SCHWARZFELD, M. 1889) und, in geringerem Maße, Simeon Florea Marian (MARIAN 1871) untersuchten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie der Jude im komischen Register der Folklore, in volkstümlichen Anekdoten und in der Satire dargestellt wird.

In den Erhebungsbögen zu Folklore und Mythologie, die Ende des 19. Jahrhunderts von B. P. Hasdeu (MUȘLEA 1970) und Nicolae Densusianu (FOCHI 1976) verwendet wurden, sind leider nur wenige Fragen zu den Juden enthalten (*omul roșu, solomonarul, jidovii* oder *uriașii*). Auch die Antworten zu diesem Thema, die aus allen Regionen Rumäniens stammen (die Auskunftspersonen sind in der Regel Lehrer und Priester vom Lande), sind ziemlich dürftig. B. P. Hasdeu publizierte in seiner Zeitschrift *Columna lui Traian* (Trajanssäule) einige Antworten aus dem ländlichen Raum auf Fragen zur Wahrnehmung des „Fremden“, von „Menschen eines anderen Volks“ (SCHWARZFELD, M. 1892: 14-15). Der jüdische Folklorist Moses Schwarzfeld erarbeitete und publizierte seinerseits 1888 in seiner Eigenschaft als Erster Sekretär der „Historischen Gesellschaft Iuliu Barasch“, ein Verhör (!), in dem er einige Fragen zu volkstümlichen Glaubensvorstellungen und Folkloretraditionen mit Bezug auf die Juden in Rumänien stellt. (Schwarzfeld, M. 1888: 182).

Auch die Mitglieder der von Dimitrie Gusti geleiteten Bukarester soziologischen Schule hatten sich 1936 vorgenommen, eine „Studie zu den religiösen Gemeinden“ in den rumänischen Dörfern in Angriff zu nehmen.

Dabei wurden die konfessionellen Gemeinden der „Orthodoxen, Katholiken, Protestanten, Sektierer, Juden usw.“ genannt. Bei meiner Archivsuche fand sich jedoch keine derartige Studie zum Bild vom Juden (Fremden, Nichtchristen) in der rumänischen Volkskultur. Auch wenn es keine Antworten von Befragten aus der Bevölkerung gibt (oder keine gefunden wurden), so sind doch allein die für die Untersuchung vorbereiteten Fragen sehr aussagekräftig: „Wie werden die Fremden gesehen? Juden, Zigeuner etc.?“, „Haben sie die Macht, verborgene Kräfte zu wecken? Sind Übertritte von einer Religion zur anderen üblich? Werden solche Übertritte gemeinsam oder einzeln vollzogen?“, „Haben womöglich Teufel Menschengestalt angenommen? Juden, Zigeuner etc.?“, „Sollten Nichtchristen mit Macht getauft werden? Warum?“, „Wie werden sie von den Anderen betrachtet?“, Werden Heiden, die das heilige christliche Gesetz nicht kennen, bestraft?“, „Zur Hierarchie der Völker. Der Zigeuner, der Jude, der Ungar, der Sachse, der Rumäne etc. Wie werden die nationalen Eigenschaften erklärt?“ etc. (GUSTI/HERSENI 2002: 223-248).

Die Ergebnisse dieser Unternehmungen sind also eher bescheiden. Abgesehen von der Tatsache, dass die Bibliographie zum Thema schmal, veraltet und überholt ist, ist in Rumänien nicht einmal in den letzten zehn Jahren eine ernsthafte Feldstudie gemacht worden (wie in anderen Ländern der Region, etwa in Polen, Tschechien, Slowakei, Ungarn, Österreich), aus der hervorginge, wie die einheimische Bevölkerung den Juden wahrnimmt.

Ein interessantes Buch der ethnischen Imagologie ist *Popa și ovreiu* (Der Pfarrer und der Jude) eines anonymen Autors, das 1898 in Craiova veröffentlicht wurde. Eigentlich handelt es sich um eine Broschüre von 32 Seiten, eine Art „imagologischer Disput“ zwischen einem christlichen Pfarrer und einem jüdischen Händler, beide aus dem Norden der Moldau. Der Pfarrer trägt etwas verschämt („entschuldige bitte, wenn ich das so sage, ich sage es ja nicht in meinem Namen“) die Sünden vor, die die Rumänen den Juden anhängen: dass sie sich nur mit „Handel und Geschäftemacherei“ befassen, dass sie nur vom Betrug und vom „Schaden anderer“ leben, dass der „Talmud Gesetze habe, die sich gegen das Chris-

tentum richten“, das die „Juden schlecht“ seien, aber auch „ängstlich und feige“, dass sie Parasiten sind („nutzlos für die Gesellschaft“), ohne Loyalität und Patriotismus, gegen Mischehen und dass sie die Assimilation ablehnen usw. Der andere Gesprächspartner des fiktiven Gesprächs, der Jude, antwortet dem Pfarrer auf jede Anschuldigung und demontiert das schematische und abfällige Bild des Juden in den Augen der Rumänen. Schließlich gibt sich der Pfarrer geschlagen. Aus dem anfänglichen Antisemiten („ich war ja ein bisschen gegen dich eingenommen, weil ich nur rumänische Zeitungen gelesen habe“) wird ein toleranter Pfarrer: „jetzt, nachdem ich dir zugehört habe, urteile ich anders und denke, dass sie Unrecht haben, die Juden zu verfolgen, weil sie eine andere Religion haben oder weil sie sich mit Handel befassen“. Es ist nicht auszuschließen, dass der anonyme Verfasser der Broschüre selbst Jude und wütend über die Verfolgung der Juden durch die Rumänen war (*Popa si ovreiu* 1898).

Das Statut der „Historischen Gesellschaft Iuliu Barasch“ von 1886 gibt gleich im ersten Artikel den Zweck der Gesellschaft an: „Die Gesellschaft will Material zur Geschichte der Juden in Rumänien und zur israelitisch-rumänischen Volkspsychologie sammeln.“ Damit meinten die Gründungsmitglieder der Gesellschaft nicht nur „die Sammlung der (jüdischen) Traditionen von alters her (Art. I-4) und die „Zusammenstellung der israelitisch-rumänischen Volksliteratur“ (Art. I-6), sondern auch (seltener- und löblicherweise) „die Zusammenstellung der rumänischen Volksliteratur in Bezug auf die Juden“ (Art. I-7). Das ist ein Anzeichen dafür, dass die jüdische Intelligenzija in Rumänien nicht nur an der traditionellen jüdischen Kultur in Rumänien interessiert war, sondern auch daran, wie sich der „reale Jude“ in der rumänischen Folklore widerspiegelt.

In diesem Geiste veröffentlichte Moses Schwarzfeld nicht nur eine ethnopsychologische Studie (1896) zum Bild des Juden „in der Volksliteratur“, (SCHWARZFELD, M. 1898), sondern eben auch eine „Studie zur Volkspsychologie“ (1892) unter dem Titel *Evreii în literatură populară română* (Die Juden in der rumänischen Volksliteratur), in der er versucht, ein Phantombild des Juden, so wie er in der rumänischen volkstümlichen

Folklore, Literatur und Mentalität erscheint, zu zeichnen. Im Anhang (der leicht übertrieben ‚Der Jude in der Volksliteratur der Welt. Vergleichende Darstellung‘ heißt) stellt der Autor über vierhundert Sprichwörter und Redensarten zu den Juden, vor allem aus Mittel- und Osteuropa, vor (SCHWARZFELD, M. 1892). Die Studie von Schwarzfeld hat einen vergleichsweise geringen Umfang und muss heute als überholt eingeschätzt werden.

Dennoch ist sie trotz der zeitbedingten Beschränkungen dieser „ethnisch-psychologischen“ Studie stellenweise von überraschender Modernität. So ist sich der Autor beispielsweise der Tatsache bewusst, dass der Gegenstand seiner Untersuchung nicht so sehr der Jude als vielmehr der Rumäne ist: „[Die Studie] wird all jene Eigenschaften und Makel des Juden herausarbeiten, die der Rumäne an ihm findet und wird uns damit gleichermaßen die Kraft der Beobachtung, der Vorurteile und Schwächen des rumänischen Volkes enthüllen, [...] sie wird uns den Juden so zeigen, wie ihn der Rumäne sieht und versteht, und nicht so, wie er war oder ist.“ (SCHWARZFELD, M. 1892: 5)

Zu ähnlichen Ergebnissen kamen Wissenschaftler, die rund ein Jahrhundert später ethnische Imagologie oder Psychoanalyse des kollektiven Unterbewussten betrieben. Der Amerikaner Alan Dundes stellte fest, dass „die dem Juden zugeschriebenen Eigenschaften nichts mit dem realen Juden zu tun haben, sondern mit den Christen, die diese Zuschreibungen vornahmen. Wenn Folklore eine ‚autobiographische Ethnographie‘ ist, dann sagt uns die antisemitische Folklore sehr viel über Christen und sehr wenig über Juden.“ (DUNDES 1997: 114) Und der Deutsche Klaus Heitmann stellt in seiner Studie über das Bild vom Rumänen im deutschen Raum fest: „Denn wie alle nationalen Images und mehr noch deren Zerrformen, die ethnischen Stereotypen, vermitteln sie keine solide Vorstellung von dem, was sie abbilden. Umso bedeutsamer aber sind die Aufschlüsse, die sie über die Urheber der Bilder gewähren.“ (HEITMANN 1985: 16).

Im Rahmen der Imagologie ist das allerdings eine übliche Form der Festlegung von Identitäten. Wenn ein Kollektiv, sei es konfessioneller, ethni-

scher oder anderer Natur, die Identität eines anderen Kollektivs definieren will, dann bezieht es sich unvermeidlich auf die Eckpfeiler der eigenen Identität und stellt die Gemeinsamkeiten und vor allem die Unterschiede heraus. Dasselbe gilt auch umgekehrt: Um das Eigene zu definieren, braucht man das Andere.

Schwarzfelds Zeitgenosse Moses Gaster verstärkte das Problem noch, indem er es von der soziokulturellen Ebene auf die sozio-politische Ebene verschob. Nicht nur die Folklore in Bezug auf den Juden ist symptomatisch; die ganze Art und Weise, in der eine Gesellschaft insgesamt mit den Juden (und ich würde hinzufügen – mit ihren Minderheiten überhaupt) umgeht, ist für alle Schichten der Gesellschaft kennzeichnend. Gaster schreibt 1894: „Die Behandlung der Juden stellt eine Art Barometer dar, mit dem man den intellektuellen und moralischen Zustand einer Epoche bestimmen kann“ (GASTER 1998: XIII). Moses Gaster schrieb das nach tragischen persönlichen Erfahrungen, denn neun Jahre, bevor er diese Zeilen schrieb, war er im Jahr 1885 als unerwünschter Jude aus Rumänien ausgewiesen worden.

Mein Anliegen ist es nun, die Herkunft, die zeitliche Entwicklung, die räumliche Verbreitung und das Überleben (oder, im Gegenteil, den Niedergang und das Verschwinden) der Klischees zu untersuchen, die das moralische, geistige, berufliche und physische Porträt des ‚imaginären Juden‘ kennzeichnen, ebenso aber auch die Art, wie der volkstümliche (unbewusste und passive) Antisemitismus den intellektuellen und politischen (bewussten und aktiven) Antisemitismus beeinflusst hat und zwar im Zeitraum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in unsere Tage.

Ich untersuche diese Fragestellung aus der Perspektive und mit dem Instrumentarium der Kulturanthropologie. Die wichtigste Methode besteht darin, das „Phantom-Bild“ des *imaginären Juden* zu rekonstruieren und den Unterschied zum Porträt des *realen Juden* einzuschätzen (mit aller notwendigen Vorsicht in Bezug auf Verallgemeinerungen und Ähnlichkeiten der Identität). Bereits Moses Schwarzfeld machte – wenngleich in rudimentärer und intuitiver Weise – einen Unterschied zwischen dem Juden, „so wie ihn der Rumäne sieht und versteht“ und dem Juden „so

wie er in Wirklichkeit war oder ist“, also zwischen dem, was ich den *imaginären* und den *realen Juden* nenne. Ich versuche herauszuarbeiten, wie mythologische Vorstellungen, Legenden, Aberglaube, Volkstraditionen, Ikonographie und christliche (kanonische und apokryphe) Texte, schlecht verdaute Kenntnisse, Phobien und Vorurteile eine deutliche Distanz zwischen den beiden Bildern geschaffen haben. Je größer der Abstand zwischen dem *imaginären* und dem *realen Juden* war, desto kräftiger war der Judenhass im Volk. Es besteht eine spürbare Diskrepanz zwischen dem Negativbild des *imaginären Juden*, einem Bild, das in Rumänien in etwa aus denselben Stereotypen zusammengefügt wurde wie in Westeuropa, und dem zumeist abgeschwächten Bild, das vom *realen Juden* existiert.

Dabei verliere ich nicht die Tatsache aus den Augen, dass die volkstümliche Mentalität häufig einen qualitativen Unterschied macht zwischen dem *örtlichen, indigenen Fremden (Juden)* aus der Gemeinschaft (*in group*), mit dem der rumänische Bauer schlecht und recht, auf jeden Fall ohne die aus West- und Mitteleuropa bekannten Exzesse, zusammenlebte, und dem *äußeren Fremden (Juden)*, außerhalb der Gemeinschaft (*out group*), der ein generischer, abstrakter Jude ist, auf dessen Konto die grausamsten Laster des *imaginären Juden* kommen (Gottesmord, Ritualmord, Ernteschäden durch Hexerei).

Natürlich lassen sich die Daten zum *imaginären Juden* und zum *realen Juden* nicht zur Deckungsgleichheit bringen. Beide Termini sind vor allem abstrakt und theoretisch. Ihr Vergleich ist seinerseits theoretisch aus dem einfachen Grund, dass sich kein Bild dessen, was ich den *realen Juden* nenne, zeichnen lässt. Wenn wir versuchen, einem solchen Bild Konturen zu geben, müssen wir unausweichlich Verallgemeinerungen, Uniformisierungen, Näherungen, Typisierungen vornehmen. Das Ergebnis kann dann wiederum nur eine neue Annahme vom *imaginären Juden* sein.

Die *Imagologie* mit ihrer Teildisziplin der *ethnischen Imagologie* ist eine relativ junge Wissenschaft, die im europäischen und amerikanischen akademischen Medium in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und

verstärkt in den letzten Jahrzehnten entstanden ist. Aber so jung sie als Wissenschaftsdisziplin auch ist, so alt ist doch die Beschäftigung mit dem Problem. Die ethnische Imagologie hat bemerkenswerte Wurzeln. In ihren Schriften über die Griechen, die Skythen, die Geten, die Perser und die Ägypter und über deren Art, den jeweils Anderen zu betrachten, betrieben Homer, Hesiod, Herodot u.a. im Grunde eine Imagologie *avant la lettre* (HARTOG 2001) (LINCOLN 1999).

Eine talmudische Parabel zeigt, wie paradox die Wahrnehmung des Anderen mitunter sein kann. Man erzählt, dass zwei Menschen durch den Schornstein ins Haus gestiegen seien. Einer hat sich dabei das Gesicht mit Ruß beschmutzt, der Andere nicht. Da der mit dem schmutzigen Gesicht nur das saubere Gesicht des Anderen sieht, kommt er gar nicht auf die Idee, er könnte sich beschmutzt haben und wäscht sich demzufolge auch nicht. Der mit dem sauberen Gesicht hingegen sieht das schmutzige Gesicht des Anderen und wäscht sich das Gesicht.

Sicher ist die imagologische Gleichung eine ungemein komplizierte, mit sehr vielen variablen Elementen, deren Termini auf verschiedenen Ebenen operieren. Miguel de Unamuno sprach davon, dass bei einem Zusammentreffen von Pedro und Juan nicht nur der reale Pedro mit dem realen Juan spricht, sondern auch Pedros Bild von sich selbst und Juans Bild von sich selbst, ebenso wie Pedros Bild von Juan und Juans Bild von Pedro im Spiel sind (UNAMUNO 1964).¹ Ersetzen wir die beiden Personen der Parabel beispielsweise durch den *Juden* und den *Rumänen*, lässt sich begreifen, wie komplex und mehrdimensional die imagologische Gleichung ist.

Ich habe Daten aus der Folklore, der Ethnologie und der Ikonographie zusammengetragen, auch wenn sie noch so bescheiden oder scheinbar unwichtig waren, um sie dann – wie in einem Puzzle – zu einem nuancierten und möglichst vollständigen, scharfen Bild des *realen Juden* wie auch des *imaginären Juden* zusammenzusetzen und damit den Versuch

¹ Unamuno übernimmt diese Vorstellung von Oliver Wendell Holmes.

zu unternehmen, den kulturellen Abstand zwischen den beiden Porträts zu messen.

Während der Untersuchung hielt ich einen komparativen Umgang mit dem Gegenstand in vier verschiedenen Richtungen für angemessen:

1. Zeitlicher Vergleich: Hier geht es um eine diachrone Kontextualisierung des Themas; dadurch soll sichtbar werden, wie sich die Klischees und Motive in den Legenden im Laufe der Zeit entwickeln und welche Gründe diese Entwicklung (oder ihr Gegenteil) hat.
2. Räumlicher Vergleich: Das ist der Versuch, das zentrale Thema der Arbeit in einen geo-kulturellen Kontext zu stellen. Dabei sollte herausgearbeitet werden, inwieweit das Porträt des *imaginären Juden* in der traditionellen rumänischen Kultur dem in den traditionellen Kulturen anderer europäischer Völker Mittel- und Osteuropas (Deutschland, Österreich, Ungarn, Polen, Ukraine, Russland, Griechenland, Bulgarien, Jugoslawien) ähnlich ist bzw. sich von ihnen unterscheidet.
3. Ethnischer Vergleich: Hier war herauszufinden, inwiefern sich das Bild vom Juden in der rumänischen traditionellen Kultur von dem Bild anderer „Fremder“, mit denen die Rumänen im Laufe der Jahrhunderte zusammen gelebt oder in Kontakt gekommen waren (Ungarn, Deutsche, Zigeuner, Türken, Armenier, Griechen etc.), unterschied oder ihm glich.
4. Kultureller Vergleich: Hier sollte festgestellt werden, welche Aspekte und Elemente des „volkstümlichen Antisemitismus“ vom „intellektuellen Antisemitismus“ (Literatur und politische Texte des 19. und 20. Jahrhunderts) übernommen wurden. Dabei geht es also um die Wanderung mentaler Klischees von einem kulturellen Milieu in ein anderes. Ich habe nachverfolgt, welche Stereotypen überlebt haben, welche Modifizierungen sie weshalb erlebt haben, sowie welche Stereotypen warum vollständig verschwunden sind. Dabei wurden auch die Situationen untersucht, in denen ein Klischee nach seiner Überführung aus dem traditionellen und ländlichen in das gebildete und städtische Milieu neu formuliert, wieder



Jean Al. Steriadi, *Sitzender Jude*, Zeichnung um 1905

belebt, ideologisiert, von der Presse vervielfältigt und mit zehnfacher Wirkung in seinen kulturellen Herkunftsraum zurück geschickt wurde – ein Phänomen, das ich als *kulturelles feedback* bezeichne.

Jean Al. Steriadi, *Alter Jude*, Lithographie, 1918



Die jüdische Gemeinschaft Rumäniens eignet sich sehr gut für eine solche Untersuchung, nicht nur wegen ihres Alters und ihrer Größe (1940 lebten in Rumänien ca. 800.000 Juden und damit die drittgrößte jüdische Gemeinde Europas und die viertgrößte der Welt, nach der UdSSR, Polen und den USA). Eine vergleichende Untersuchung bot sich auch aus dem

Grund an, dass die jüdische Gemeinde Rumäniens über die Jahrhunderte in einer multikulturellen Umgebung am Schnittpunkt wichtiger bekannter sozio-politischer, ethno-linguistischer und kulturell-religiöser Räume lebte: hier trafen das katholische, das protestantische und das orthodoxe Christentum aufeinander, ebenso wie die jüdische Welt der Aschkenasim und der Sephardim, hier liegt die Grenze zwischen Mittel-, Ost- und Südosteuropa sowie zwischen dem Habsburgerreich, dem Zarischen und dem Osmanischen Reich.



Antisemitische Karikatur, die aus Wien emigrierende Juden zeigt, Postkarte, Deutschland, 1898

Ein Histörchen aus der städtischen Folklore, das 1844 in der Wiener Zeitschrift *Der Humorist* veröffentlicht wurde, bringt die Position an der „Grenze zwischen den Reichen“, an der sich der rumänische Raum befindet, auf den Punkt. Es heißt, dass sich ein Engländer, der eine Nacht in allen drei Reichen gleichzeitig verbringen möchte, an den einzigen Ort auf der Erde begeben müsste, wo das möglich ist, nämlich an ei-

nen Punkt, *triplex confinium* genannt, im Nordosten der Bukowina, nahe dem Dorf Noua Sulița am Pruth, wo das Russische, das Habsburgische und das Osmanische Reich aneinanderstießen. Der englische Reisende würde dann in Russland Tee, in Österreich Wein und in der Türkei Kaffee trinken und dabei auf einem Hocker sitzen, dessen drei Beine in je einem anderen Reich stünden (CORBEA 1998: 11).

Natürlich habe ich im Folgenden nicht vor, die Entstehung, die (zeitliche und lokale) Entwicklung und das Verschwinden oder Überleben von Stereotypen zu untersuchen. Das haben andere Wissenschaftler mit Erfolg getan. Ich habe allerdings ihre Ergebnisse benutzt und auf den konkreten

Fall der ethnischen Imagologie und speziell auf das Bild des Juden in der traditionellen Kultur des östlichen und mittleren Europas angewandt. Es gibt offensichtliche mentale Klischees, die offensichtlich unwahr sind („Juden haben Hörner“) und die vor allem in jenen Gebieten überleben, wo keine oder nur sehr wenige Juden leben. In solchen Fällen kann sich das Porträt des imaginären Juden recht frei entwickeln und sagenhafte Gestalt annehmen, da kein „realer Jude“ existiert, um dieses Bild zu korrigieren.

Daneben gibt es aber auch weniger offensichtliche Klischees, die nicht unbedingt die Unwahrheit, sondern eine Teilwahrheit sagen, die aber in den Rang einer allgemeinen Wahrheit erhoben wird („der Jude ist ein guter Geschäftemacher“). Einer ganzen Gruppe von Menschen einen Wessenzug anzuheften, der nur bei einem Teil zu finden ist, kann als Symptom von schlichtem und stereotypem Denken betrachtet werden. Das Klischee ist das extrem vereinfachte Bild eines Phänomens, das von seinem kulturellen Medium bestimmt wird. Und da die Koordinaten dieses Mediums ihre Wurzeln meist in der traditionellen archaischen und profunden Kultur haben, lässt sich vorstellen, wie stark und widerstandsfähig diese Klischees gegenüber Veränderungen sind, selbst dann, wenn sie von der Realität widerlegt oder nur teilweise bestätigt werden. „Vorurteile haben üblicherweise ein metaphysisches Substrat“, sagte Lucian Blaga. „Daher können sie nicht zerstört und durch andere Vorurteile ersetzt werden.“

Da wir mit Kategorien arbeiten, ist unser Denken in hohem Maße stereotyp – „Vorurteile sind die Stützen der Zivilisation“, sagte André Gide – und wir können das nur ändern, indem wir einerseits die Zahl der von uns benutzten Klischees verringern, und andererseits uns den Grad der Deformation der Wirklichkeit vor Augen führen, den sie verursachen. Wenn wir schon mit nur teilweise wahren und schematischen Definitionen vom Typ „Vögel fliegen“ arbeiten, müssen wir uns wenigstens klar machen, dass wir mit ihrer Benutzung das Risiko falscher Schlüsse eingehen wie „Fliegen sind Vögel und Gänse nicht“.

2. Die Toleranz der Rumänen

„Es hat in Europa vor dem Kriege schwerlich ein antisemitischeres Land gegeben als Rumänien, das schon im 19. Jahrhundert für seine infame Behandlung der Juden notorisch war.“, schrieb Hannah Arendt Anfang der 60er Jahre (ARENDT 1995: 232). Ich bin allerdings der Auffassung, dass die Autorin hier übertreibt, dafür aber mildernde Umstände gelten. Zunächst ist es eine mehr oder weniger „publizistische“ Äußerung, wenn man bedenkt, dass die Arbeit, aus der das Zitat stammt, auf der Grundlage ihrer Reportagen vom Jerusalemer Prozess gegen Adolf Eichmann (1961-1962) für *The New Yorker* entstanden war. Und sicher war die Verfasserin emotional stark von den Enthüllungen des Prozesses beeindruckt.

Vergleichbare Wertungen finden wir aber ebenso in seriösen Forschungsarbeiten zur Geschichte der Juden. Der Historiker Paul Johnson hält in seiner Darstellung des *Holocaust* die Österreicher für schlimmer als die Deutschen („The Austrians were worse than the Germans“) und die Rumänen für nicht besser als die Österreicher, ja in mancher Hinsicht gar noch schlimmer („The Rumanians were no better than the Austrians; worse in some ways“). Diesen Aussagen zufolge bekämen die Rumänen den ersten Platz in einer Rangordnung der antisemitischsten Völker, gefolgt von den Österreichern und Deutschen. Nur wenige Zeilen weiter kehrt Johnson jedoch die Bewertung um: „After Germans and Austrians, the Rumanians were the biggest killers of Jews“ (JOHNSON 1988: 9/500).

Solche Formulierungen sind nicht nur unwahr, sondern vor allem inadäquat. Ich glaube nicht, dass man internationale Rangordnungen des Antisemitismus erstellen kann wie in der Leichtathletik. Meines Erachtens lässt sich eine so komplexe und spezifische, ja auch untypische Situation wie die des Schicksals der Juden in Rumänien während des Krieges nicht in derartigen Begriffen fassen. Es gibt genügend Arbeiten, die objektiv,

auf der Grundlage von Dokumenten und Tatsachen, den *Holocaust* in Rumänien darstellen.²

In solchen Fällen ist der Befund umso fehlerhafter, je kürzer und griffiger er ist. Der Verzicht auf Nuancen und Details, auf objektive und ausgewogene Analysen, die Unterbewertung der spezifischen kulturellen, politischen und historischen Bedingungen, die Charakterisierung einer dramatischen und komplexen Wirklichkeit durch einige prägnante Sentenzen und morbide Rangordnungen, die auf der Anzahl getöteter Juden beruhen, heißt, dieselben Schablonen, rudimentären Schemata und mentalen Klischees zu verwenden, die wir dem antisemitischen Denken vorwerfen. Es würde bedeuten, dem Phantombild des „imaginären Juden“ ein eben solches des „imaginären Rumänen“, des „imaginären Polen“, des „imaginären Deutschen“ etc. entgegenzusetzen. Das sind üblicherweise die Ergebnisse des ethnozentrischen Geschichtsdiskurses, wie ihn Leon Volovici genannt hat (VOLOVICI 1998), ein Diskurs also, der jüdisch-zentriert oder rumänisch-zentriert ist und verallgemeinernde Formulierungen benutzt, seien sie diffamierend mit aufputschender Wirkung oder schmei-

² Vgl. hierzu: Lya BENJAMIN (Hrg.) (1993/1996): *Evreii din România între 1940/1944, vol. I. Legislasia antievreiasca, vol. II. Problema evreiasca în stenogramele Consiliului de Miniștri*. – București: Ed. Hasefer; Radu IOANID (1997): *Evreii sub regimul Antonescu*. – București: Ed. Hasefer; Randolph L. BRAHAM (Ed.) (1994): *The Tragedy of Romanian Jewry*. – New York: Columbia University Press; S. STANCIU și Lya BENJAMIN (Eds.) (1991): *Martiriul evreilor din România, 1940-1944. Documente și Marturii*. – București: Ed. Hasefer; *Documents Concerning the Fate of Romanian Jewry During the Holocaust*, selected and edited by Jean ANCEL (1986), 12 volumes. – New York: The Beate Klarsfeld Foundation; Carol IANCU (2000): *La Shoa en Roumanie. Les Juifs sous le régime d'Antonescu (1940-1944). Documents diplomatiques français inédits*. – Montpellier: Université Paul Valéry (2ème ed. augm.); Jean ANCEL (2001): *Contributii la istoria României. Problema evreiasca (1933-1944), Partea întâi, vol. I și II, trad. din ebraica de Carol Bines*. – București: Ed. Hasefer; Randolph L. BRAHAM (1997): *The Destruction of Romanian and Ukrainian Jews During the Antonescu Era*. – New York: The Rosenthal Institute for Holocaust Studies, distributed by Columbia University Press, (rum. (2002): *Exterminarea evreilor români și ucrainenii în perioada antonesciana*, trad. de Lucia Vitcowsky, București: Ed. Hasefer; Michael SHAFIR (2002): *Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului în Tarile postcomuniste din Europa Centrala și de Est*. – Iași: Ed. Polirom.

chelnd mit beruhigender Wirkung. Zu den letzteren zählt der verbreitetste mentale Reflex, nämlich der von der „sprichwörtlichen Toleranz des Rumänen“.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts waren die rumänischen Intellektuellen und Politiker gern bereit, über Toleranz zu reden, weniger, sie auch zu praktizieren. Es war also viel und in unterschiedlichen Tonlagen von der „sprichwörtlichen“ Toleranz der Rumänen gegenüber anderen Ethnien und Religionen die Rede, so als sei das eine Tugend, die gewissermaßen in den genetischen Code des Volkes eingeschrieben sei. Ist das nun eine reale Eigenschaft oder nur eines der zahlreichen Klischees, die das schemenhafte Porträt des seinerseits „imaginären“ Rumänen zeichnen?

Im Jahre 1845 schrieb Mihail Kogălniceanu in einem Anfall von „Protochronismus“³ *avant la lettre*, dass die Rumänen „zu den ersten [...] Verfechtern von religiöser Toleranz und Gewissensfreiheit“ gehört hätten (*Fragments tirés des chroniques moldaves et valaques*; zit. nach BOIA 2003: 61). Diese Aussage trifft der moldauische Politiker genau zu dem Zeitpunkt, als 1831 die Organischen Reglements⁴ dem Antisemitismus in den rumänischen Fürstentümern Gesetzesform gegeben hatten. Diese neue Gesetzgebung „erklärte die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben zur Bedingung für die Verleihung ziviler und politischer Rechte“. Und so wurden die Juden von *Landsleuten* zu *Fremden*, aus der „Zunft der Juden“ wurde die „jüdische Nation“ (UNGUREANU 1997: 78), die „eine eigene Nation ohne Rechte darstellt“ (IANCU 1996: 46). Das war ein entscheidender Augenblick, als sich die „Deputierten der jüdischen Nation“ aus der „ganzen Moldau“ am 3. Dezember 1831 in einer Bittschrift an den Fürstlichen Diwan von Iași wendeten, die noch ganz im Namen eines Liberalismus sprach, im Rahmen dessen „die Toleranz aller Religionen und die Erlaubnis zur Ausübung aller Arten des Handels ohne Herabsetzung allgemein ist“ (UNGUREANU 1997: 80).

³ „Protochronismus“-These (70er Jahre), der zufolge verschiedene internationale Theorien und Strömungen ihre früheste Ausprägung in der rumänischen Literatur und Kultur erfahren hätten (Anm. d. Übers.)

⁴ Quasi-Verfassungen der Moldau und Walachei (1831-1832) unter russischem Einfluss (Anm. d. Übers.)

Die rumänische Generation der 1848er hatte für die Juden gemischte Gefühle, die zwischen Mitleid und Abneigung schwankten, wenngleich sie zugaben, dass diese „fremden Wanderer“, so notwendig sie doch für die Gesellschaft sind, dennoch der „Intoleranz und den wilden Vorurteilen des Volkes ausgesetzt“ seien. Der Jude, so schrieb Alecu Russo im Jahr 1840, „dieses degradierte und umherirrende Wesen, überall vertrieben, ziellos umherirrend, dieses Wesen, das die Gesellschaft auf den Index gesetzt hat und dennoch ohne ihn nicht auskommt, flößt Mitleid ein: der Jude wird verprügelt und man macht sich über ihn lustig, seine kriecherische Gemeinheit begegnet der Intoleranz und den wildesten Vorurteilen des Volkes“(RUSSO 1942: 109). Es ist kein Zufall, dass im Programm der rumänischen Revolutionäre von 1848 die „schrittweise Emanzipation der Israeliten“ (Moldau) und die „Emanzipation der Israeliten und politische Rechte für die Landsleute anderen Glaubens“ (Walachei) gefordert wurden (GYÉMÁNT/BENJAMIN 1999: 492). Doch sie sollten sich als illusorische Hoffnungen erweisen (IANCU 1996: 51-54).

Selbst nach der Vereinigung von Moldau und Walachei (1859), als einige der 1848er an die Macht gelangt waren, blieb die politische Emanzipation der Juden ein Desiderat. Bezugnehmend auf die „Rechte der rumänischen Israeliten“ erklärte der neue Herrscher Alexandru Ioan Cuza im Jahr 1864: „Ich wollte ihnen [den Juden] alles geben, aber es gelang nicht. Ihr werdet eine schrittweise Emanzipation bekommen. Überall, wo ich war, habe ich euch geliebt und keinen Unterschied in der Religion gemacht.“ Es war eine Epoche, in der es bei oberflächlicher Betrachtung dem Franzosen Thibault Lefèbvre scheinen konnte, dass die Juden in der Walachei „glücklich waren, in einem Land zu leben, wo die religiöse Toleranz extrem ausgeprägt ist“ (LEFEBVRE o.J.: 307).

Nach einigen antijüdischen Erhebungen in Călăraș, Bîrlad und Galați 1866-1868 (IANCU 1996:96) und als Folge der Proteste einiger westlicher Kanzleien, hielt es Prinz Carol für angezeigt, in seine Thronmitteilung an das rumänische Parlament im Jahr 1868 einige Bemerkungen zur „Frage der Israeliten“ aufzunehmen. „Wenn die rumänische Nation zu anderen

Zeiten nicht von den Prinzipien der Humanität und religiösen Toleranz abgewichen ist, dann wird sie nicht heute, im 19. Jahrhundert, unter meiner Herrschaft damit beginnen, diese Prinzipien zu verletzen.“

Beide Kammern der Gesetzgebenden Versammlung beeilten sich, dem Thron zu versichern, „in der delikaten Frage der Fremden israelitischen Ritus [könne keine Rede] von religiöser Verfolgung sein, denn die wäre unwürdig angesichts unserer nationalen Traditionen der Toleranz, dieses Jahrhunderts, in dem wir leben, wie auch des liberalen und erleuchteten Regimes Ihrer Majestät“. Die Parlamentarische Redaktionskommission, die die Antwort an den Souverän zu verfassen hatte, bestand aus C.A. Rosetti, Hasdeu, Kogălniceanu, Lahovary u.a. Niemand schien sich daran zu erinnern, dass erst eineinhalb Jahre zuvor, im Juni 1866, die erste Verfassung Rumäniens verabschiedet worden war, in der eine krasse politische Diskriminierung nach konfessionellen Kriterien zum Gesetz erhoben wurde. Artikel 7 sah vor, dass „nur Fremde christlichen Glaubens Rumänen werden können“. Das war ein Anachronismus vor dem Hintergrund der Gesetzgebung und der Mentalitäten im westlichen Europa, hat aber die politische Emanzipation der Juden in Rumänien auch nach den formalen Modifizierungen von 1879 über ein halbes Jahrhundert hinweg bis 1923 blockiert.

Die rege Debatte in Parlament und Presse, die in der Zeit zwischen 1866 und 1868 um die „Frage der Israeliten“ kreiste, veranlasste B.P. Hasdeu zu einer Studie mit dem Titel „Geschichte der religiösen Toleranz in Rumänien“.⁵ In dem Bemühen, die Vorstellung zu bekämpfen, die Rumänen seien fremdenfeindlich und vor allem antisemitisch, argumentiert der junge Abgeordnete Hasdeu mit der „jahrhundertelangen religiösen Toleranz unserer Vorfahren und Eltern“. Er begründet dieses „heilige Erbe“, diese „historische Tradition“ damit, dass die Rumänen nie ein Verlangen nach religiösem Fanatismus verspürt hätten (HASDEU 1868/1992: 22ff.). Der mehr oder weniger versteckte Antisemitismus dieser Schrift widerlegt die Thesen ihres Verfassers.

⁵ *Istoria tolerantei religioase în România* (1868).

Dieselbe Rhetorik findet sich auch bei Mihai Eminescu in den Jahren 1878-1879, während auf dem Pariser Kongress die Großmächte Druck auf die rumänischen Vertreter für die Emanzipation der Juden ausüben. Als Verfechter einer ökonomischen Diskriminierung der Juden war der Publizist Eminescu mit rassistischer und konfessioneller Verfolgung nicht einverstanden: „Religiöse Intoleranz gab es nie in Rumänien. Diese Überlegung ist völlig fehl am Platze, und das weiß nicht nur jedes Kind, sondern auch die *Israelitische Allianz*, die es allerdings nicht wahrhaben will. Es ist also völlig überflüssig, das zum hundertsten Male zu wiederholen. Katholiken, Protestanten, Calvinisten, Armenier, Lipovaner, Türken und schließlich auch Juden, alle christlichen und nichtchristlichen, alle möglichen und unmöglichen Religionen haben sich seit jeher größter religiöser Toleranz auf unserem Boden erfreut“, schrieb er in *Timpul* im März 1879 (EMINESCU 1998: 57).

Honoré Daumier, *Geld oder Leben!* Lithographie, 1985, die Karikatur zeigt die missbräuchliche Besteuerung der russischen Juden unter Zar Nikolaj I.



Das war auch die offizielle Position Rumäniens. Der Premierminister Ion C. Brătianu erklärte 1877

in einem Interview gegenüber der *Deutschen Zeitung*: „Religiöse Intoleranz ist mir wie auch meinem Lande fremd.“ Und das, obwohl Juden nach Rumänien einwandern, die „russischer Nationalität“ sind, „schlechteste Eigenschaften“ haben, „keine Steuern zahlen“, mit einem Wort „schlechte Bürger“ sind (IORGA 1913).

Am 10. Oktober 1879 stellt Vasile Alecsandri in einer Rede im Senat aus Anlass der Überarbeitung des Artikels 7 der rumänischen Verfassung die Rumänen den Juden gegenüber als die beiden Seiten einer Barrikade, als unversöhnliche Gegner. Das rumänische Volk sei „sanft, großzügig, gastfreundlich, klug, fortschrittsliebend, anpassungsfähig an die zivilisierten Nationen und tolerant in Glaubenssachen“, ein Volk, das von den Juden bedroht werde, die „Anhänger des blindesten religiösen Fanatismus, mit dem stärksten Ausschließlichkeitsanspruch unter den Völkern der Welt, unfähig zur Assimilation!“ seien, „deren Macht unermesslich [sei], da sie sich auf zwei andere Mächte – die Freimaurerei und das Gold!“ stütze (ALECSANDRI 1879: 4-5).

Nahezu alle deutschen Kommentatoren, die sich zum Rumänien des 18. und 19. Jahrhunderts äußerten, stellen immer wieder fest, dass sich die Religion bei den Walachen oder Rumänen in Äußerlichkeiten [...] erschöpfe“ (HEITMANN 1985: 238). Auch Radu Rosetti kommt 1909 zu einer vergleichbaren Aussage: den Rumänen sei „religiöser Fanatismus fremd“, ja mehr noch, die Rumänen litten an einem „Mangel an religiösen Gefühlen“. Daher sei von den „zahlreichen Vorwürfen der einheimischen und ausländischen Juden kaum einer so unbegründet wie derjenige der religiösen Intoleranz“. Intoleranz, Fanatismus und „exzessive religiöse Gefühle“ bewiesen hingegen gerade diejenigen, die den Rumänen Vorwürfe machten, nämlich die Juden in Rumänien (ROSETTI 1909: 9).

Eher ironisch geprägt, aber in dieselbe Richtung weisend, lauten die Äußerungen zum Mangel an Bigotterie bei den Rumänen von Constantin Rădulescu-Motru in *Sufletul neamului nostru* (Die Seele unseres Volkes) aus dem Jahre 1910. Bei der Aufzählung der guten und schlechten Eigenschaften des Rumänen stellt er fest, dieser sei gläubig, aber nur „vor aller Augen“. Und „mit seinem Nationalismus verhält es sich genauso“, fährt Rădulescu-Motru fort. „Der Rumäne brüstet sich gern mit seinen nationalen Gefühlen, aber nur bis Taten verlangt werden“ (RĂDULESCU-MOTRU 1990: 8). Anschließend verkündet er seine eigene Ideologie des nationalen Geistes: *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, 1936 (Rumänismus. Katechismus einer neuen Gesinnung), die er in Opposition

zur „nationalistischen Demagogie“, zur „Xenophobie“, zu „Rassismus“, „Antisemitismus“ und „Faschismus“ entwickelt (RĂDULESCU-MOTRU, 1998: 507-512). In der Auseinandersetzung mit Rădulescu-Motru erklärt Nichifor Crainic hingegen, dass ein Rumänismus ohne Xenophobie und Antisemitismus nicht entwickelt werden könne: „Das ist das Wesen und das Elend des Buches [von Rădulescu-Motru] – eine naive und konfuse Mystifizierung des Rumänismus“, schlussfolgert er 1938 (CRAINIC 1997: 111).

Mitunter übernahmen die Juden selbst den Stereotyp von der „sprichwörtlichen rumänischen Toleranz“. 1926 beispielsweise bemerkt der jüdische Abgeordnete Carol Klüger im Parlament Rumäniens zum „Charakter des rumänischen Volkes“, dass ihre „menschliche Toleranz und Güte die edelste Seite“ sei. Tatsächlich war diese Bemerkung nur der Donnerschlag zu Beginn seiner Rede, die sich anschließend gegen die wendet, die „Intoleranz, Schikane und unsere [der Juden] Versklavung“ predigen, die „die Jugendlichen anstiften und zu Gewalt anstacheln“ (*Monitorul Oficial* Nr. 10, Januar 1927; ȘERBĂNESCU 1998: 108). Ähnlich ist auch ein Artikel in der jüdischen Zeitung *Fraternitate* (Brüderlichkeit) von 1881 aufgebaut: „Es gab eine Zeit, da war Rumänien das Eldorado aller Flüchtlinge und Unterdrückten aus aller Welt. Hier herrschte große, unermessliche religiöse Toleranz, das Leben war patriarchal, alles Lebensnotwendige billig wie nirgends sonst, das Volk sanft und ohne Egoismus. Daher kamen Lipovaner, Bulgaren, Griechen, Ungarn und Israeliten ins Land, vor allem nach der Revolution 1848. Heute haben sich die Dinge geändert. [...] Der Egoismus, der sich nationale Verteidigung nennt, hat viele Einschränkungen herbeigeführt, so dass Fremde Rumänien nicht mehr als ein Land ansehen, wo man Glück und gutes Leben leichter als dort finden kann, woher sie kommen (EMINESCU 1998: 163).

„Judenhass finden wir in den beiden [rumänischen] Fürstentümern weit weniger als anderswo“, schreibt Iulius Barasch in einer in Wien veröffentlichten Arbeit 1854 (BENJAMIN 2002a: 32). Einige Jahrzehnte später übersetzt Elias Schwarzfeld diesen Text und veröffentlicht ihn im *Anuarul pentru isrealiți* (Heft IV, 1881: 1-29). Zur Erklärung der Schlussfolge-

rung von Barasch kommentiert er: „Das einzige reale Motiv scheint uns das heute von allen anerkannte zu sein – die Sanftmut und der Geist der Toleranz, die dem Rumänen angeboren sind“ (BENJAMIN 2002: 46). Nur wenige Jahre später allerdings hatte Schwarzfeld seine Meinung grundsätzlich geändert: „die Juden wurden eher geduldet“ in Rumänien, als dass ihnen „allgemeine religiöse Toleranz“ entgegen gebracht worden wäre (BENJAMIN 2002a: 82). Diese Nuancierung stammt aus dem Jahr 1885, dem Jahr also, in dem er gemeinsam mit Moses Gaster und einer Gruppe jüdischer Intellektueller unter dem Vorwand angeblicher anti-staatlicher Tätigkeit aus dem Land gewiesen wurde.

Mancher rumänische Intellektuelle behauptete die Toleranz der Rumänen gegenüber den Fremden, wie etwa der nationalistische Politiker Aurel C. Popovici, der 1910 erklärte: „Wir haben niemanden unterdrückt, niemanden geschunden. Wir haben niemandem einen Scheiterhaufen wegen seines Glaubens errichtet, niemanden seiner Nationalität entkleidet, seiner Seele. Ein Volk von sanftmütigen Menschen, gut und gottesfürchtig, waren und sind die Rumänen von biblischer Toleranz und Weisheit wie kaum ein Anderer“ (POPOVICI 1997: 58). Und Ion C. Brătianu spricht 1913 in seiner Warnung vor der Gefahr, die die „große Masse der Israeliten“ darstelle, davon, dass das rumänische Volk „die Gastfreundschaft immer für eine der größten Tugenden“ gehalten habe (STERN 2001: III, 64).

Im Jahre 1938 schrieb der Folklorist Artur Gorovei über die Konvertierung moldauischer Juden zum Christentum und über ihre Assimilierung in der rumänischen Gesellschaft teils stolz, teils indigniert: „Die Toleranz der Moldauer übersteigt jedes Vorstellungsvermögen“ (GOROVEI 1938: 128). Nur wenige Jahre später finden sich bei Simion Mehedinți ähnliche Ansichten: „Das Gefühl der Toleranz gibt es bei uns (den Rumänen) in außerordentlichem Maße“, der rumänische Bauer „ist der toleranteste Mensch in Europa“ (MEHEDINȚI 1995: 33, 39). Diese pathetischen Erklärungen gerieten allerdings in Widerspruch zur Alltagsrhetorik der Intellektuellen, Politiker und Publizisten der 20er und 30er Jahre. Selbst die Reden von Mehedinți waren stark von Xenophobie und Intoleranz

durchdrungen. So war er beispielsweise überzeugt davon, dass das große Unglück Rumäniens ausschließlich auf die Fremden zurückzuführen sei: die Ungarn, Bulgaren, Russen, Zigeuner und vor allem die Juden (MEHE-DINȚI 1995: 197).

Nichifor Crainic sprach 1937 von „religiöser Toleranz“ in einem programmatischen Text, der durch und durch von ganz außerordentlicher ethnischer Intoleranz zeugte. Auf ein und derselben Seite des Programms für einen Ethnokratischen Staat (*Programul Statului Etnocratic*), wo die Rede von „unserer sprichwörtlichen Toleranz“ ist, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Ungarn, Deutschen und vor allem die Juden Rumäniens gefährlich sind, denn sie „garantieren keine Sicherheit im offiziellen Organismus des Staates“, da sie „Elemente der Zersetzung und des Ruins“ sind. „Die Juden sind eine permanente Bedrohung für jeden Nationalstaat“ (CRAINIC 1938/1997: 246).

In einem von Marschall Ion Antonescu angeforderten Bericht zur Rechtfertigung der Diskriminierung und Deportation der Zigeuner aus Rumänien erklärt Sabin Manuilă 1942, dass sich „das Aufgehen (Assimilierung) der Zigeuner in der Mehrheitsbevölkerung“ durch die „große Menschlichkeit unseres Volkes“ erklärt. Dieses verbale und mentale Klischee wird allerdings durch die rassistischen Schlussfolgerungen des Berichts widerlegt: „die Zigeuner bleiben allerdings sozial und national wertlos und eine rassische Gefahr, da unser Volk für die Zukunft nach einer reineren biologischen Substanz trachtet und nach einem höheren rumänischen Ideal der Menschlichkeit strebt“ (NASTASĂ/VARGA 2001: 335, 342). Indem also die „außerordentliche Menschlichkeit“ als Makel wahrgenommen wird, schlägt der Verfasser des Berichts vor, mit rassistischen Maßnahmen zu einem „höheren Ideal der Menschlichkeit“ zu gelangen.

In der Zwischenkriegszeit werden die Ideen der „Menschlichkeit“ und der „rumänischen Toleranz“ entsprechend dem neuen soziopolitischen Kontext neu definiert. In der neuen Verfassung von 1923 erhielten die Juden wie auch die anderen nicht-christlichen Minderheiten volle politische und zivile Rechte. Aber das Phantom der Xenophobie und der ethnischen Intoleranz begann, mit bislang unbekannter Kraft durch Europa

und auch durch Rumänien zu toben. Und dank der neu gewonnenen Territorien war der Anteil ethnischer Minderheiten in Großrumänien auf 30%, in einigen Gebieten sogar auf bis zu 50% angewachsen. Für die Ultranationalisten galt die rumänische Toleranz nun nicht mehr als Tugend, die dem *Volksgeist* (dt. i. Orig.) entsprach, sondern als ein Defekt, als eine Schwäche, die wie ein Virus das gesamte „Immunsystem des nationalen Organismus“ zersetzte. Auf diese Weise würde die rumänische Gesellschaft von einem tödlichen Erreger verseucht, wie der Rechtsextreme Nicolae Roșu 1937 annahm: „der semitische Virus, der das soziale Gemeinwesen zersetzt und verfeindet, fragmentiert und zerstört“ (ANCEL 2001: I, 149). Etwa zur selben Zeit lehnt sich Alexandru Cantacuzino, der Prinz des Legionärsdenkens – wie in Horia Sima nennt – in vergleichbaren pseudo-medizinischen Begriffen gegen die „Schwäche“ und „Weichheit“ der Rumänen gegenüber der „fremden Horde“ und der „hergelaufenen Herrschaft“ auf. „Sie sind Abkömmlinge der Schwäche, die sich in den Nerven dieses Volkes eingenistet haben, sie sind das Ferment, das seinen Willen zersetzt und das rumänische Blut schwächt. Eine verfluchte Blutkrankheit, ein erbbedingter Wurm paralyisiert die motorischen Nerven des rumänischen Wesens und verhindert offen den Kampf dieser Nation“ (BORLEANU o.J.: 155).

Die britische Schriftstellerin Olivia Manning, die sich um 1939/1940 in Bukarest aufhält und ihren autobiographischen Roman *The Balkan Trilogy* schreibt, widerspiegelt den Zeitgeist: „So, in Ungarn jagen sie die Juden! Die haben Weisheit. Hier jagen sie sie nicht. In Rumänien ist es immer so – die Natur ist zu sanft“ (MANNING 1990: 222-223).

„Der Kampf gegen den Fremden“ wird, wie Leon Volovici zu Recht feststellt, für viele rumänische Intellektuelle jener Zeit „die bevorzugte Art, ihren Patriotismus und die nationale Spezifik zu bekunden“ (VOLOVICI 1995: 112). Doch die Auffassung, der zufolge rumänische Toleranz und Gastfreundschaft eine nationale Schwäche seien, existiert bereits seit Beginn der Neuzeit. Zur Mitte des 19. Jahrhunderts hob der liberale Herrscher der Moldau Grigore Alexandru Ghica bereits das Verbot gegen die Juden auf, „in Iași Läden zu unterhalten“, um seine Regierung nicht dem

Verdacht auszusetzen, sie sei „intolerant gegenüber den Fremden“. „Diese große Herzensgüte“ wird von Radu Rosetti als „eine Schwäche“ interpretiert, die „ihn hinderte, den <Jidden> gegenüber die notwendige Härte an den Tag zu legen“ (ROSETTI 1996: 225).

In dem Versuch, die neuen Festlegungen im „Gesetz zum ambulanten Handel“ 1884 zu rechtfertigen, definiert der damalige Außenminister und spätere Vorsitzende der Nationalliberalen Partei Dimitrie Sturdza explizit die Toleranz als Ausdruck von Schwäche und entsprechend die Intoleranz als Ausdruck der Stärke: „früher, als wir schwach waren, haben wir euch (die Juden) geduldet, jetzt, da wir stark sind, dulden wir euch nicht mehr“ (STERN 1915/2001: 46).

Als sich der russische Würdenträger Anatole de Demidoff über die fehlende Gastfreundschaft in der Moldau beklagte, kommentierte Mihail Kogălniceanu dies mit den Worten: „Woher kommt eigentlich dieser Anspruch der Ausländer, dass wir ihnen bei ihrer Ankunft unser Haus, unseren Tisch und unsere Ehrerbietung entgegenbringen müssten? Woher kommt er? Aus unserer überkommenen abscheulichen Angewohnheit, vor jedem daher gelaufenen Fremden in Entzückung zu geraten“ (CĂLI-NESCU 1982: 182). Und diese Entrüstung über die „abscheuliche Angewohnheit“ der rumänischen Gastfreundschaft erhielt in der Zwischenkriegszeit eine ideologische Ausformung.

„Es heißt, unser Volk sei tolerant und gastfreundlich gegenüber den Fremden“, schrieb Nichifor Crainic 1934. „Steht es denn wirklich so in Blüte, dass es die Gastfreundschaft als notwendig empfindet? Von fremden Eroberern in Armut gestürzt kann dieses Volk weder tolerant noch gastfreundlich sein. Toleranz setzt die Kraft voraus, sie sich erlauben zu können, und nicht die Schwäche des Unterlegenen. Gastfreundschaft setzt Wohlstand voraus, der zu geben bereit ist, und nicht diebisch zusammengekratzte Armut“ (ORNEA 1995: 129).

Selbst Emil Cioran beklagte Mitte der 30er Jahre „das Fehlen religiöser Intoleranz“ bei den Rumänen (VOLOVICI 1995: 100). Er empörte sich über die Tatsache, dass die Rumänen „zu gut, zu anständig“ gegenüber den

Fremden wären, was zu „unserem sicheren Untergang“ führen würde: „Die jüdische Vitalität ist so aggressiv, dass unsere Toleranz gegenüber diesem Volk ausgenutzt und zu unserem sicheren Untergang führen würde“. „Es gibt kein besseres Wesen als den Rumänen. Das ist unser Verderben“, schließt Cioran, indem er die Begriffe der traditionellen Gleichung verkehrt. Für ihn wurden „Güte“ und „Menschlichkeit“ zu falschen „nationalen Tugenden“, zu Lasten, „die uns so lange blockiert haben“. Demgegenüber müsse nun die wahre ethnische Tugend entdeckt und aktiviert werden – die Xenophobie: „Die Feindschaft gegenüber den Fremden ist für das rumänische Nationalgefühl so charakteristisch, dass sie davon nie abgetrennt werden kann; die nationale Reaktion des Rumänen ist [...] die Empörung gegen den Fremden“, und „es ist ein Mangel an Nationalinstinkt, nicht zu hassen und nicht auszuschließen“ (CIORAN 1936: 128-143; vgl. ORNEA 1995: 119-132). Es sei hinzugefügt, dass Cioran ein halbes Jahrhundert später diese und andere „Entgleisungen“ aus der zweiten Auflage des Buches *Schimbarea la față a României* für den Humanitas-Verlag entfernt und sie als präventios und stupid bezeichnet hat.

In einer politischen Erklärung vor den Wahlen im Dezember 1937 beklagte Corneliu Zelea Codreanu schließlich, dass die Toleranz die Rumänen „aufs Totenbett“ gebracht habe: „Herr Maniu sagt, dass seine Partei [Nationale Bauernpartei] Gerechtigkeit und Toleranz für die Minderheiten bringen wird. Ich bin für Gerechtigkeit ohne Toleranz. Denn wir haben so viel erduldet, dass wir auf dem Totenbett angelangt sind. [...] Denn es gibt keine Gerechtigkeit, die uns dazu verpflichten würde, unsere Rechte auf Herrschaft und Führung des Landes mit den Juden zu teilen“ (*Buna Vestire* Nr. 229, 1937). Im selben Jahr und in derselben Zeitschrift verleumdet auch Toma Vlădescu, einer der führenden Köpfe dieser Zeitschrift, die Gastfreundschaft der Rumänen, dank derer die Juden Rumäniens sich wie „ausgehungerte Gäste voller Appetit an unseren Tisch gesetzt haben, bald dick geworden sind und nun aus dem Bauch heraus die offiziellen Geschicke des Landes bestimmen“. Und daher, so schließt Vlădescu, „werden wir fanatische Antisemiten bis zum Exzess und zum Skandal werden, wenn es nötig ist“ (CESEREANU 2002: 15-17).

Auch Nicolae Iorga schrieb 1940 von „unserer Gutmütigkeit und Toleranz gegenüber der ‚Judenschaft‘“ und kommt zu der Schlussfolgerung, dass die „Rumänenschaft“ von einer „dümmlichen Güte gegenüber Gästen und Plünderern“ (IORGA 1940/1996: 37) sei. Bereits 1938 meinte er, für die Rumänen seien die Juden „Eindringlinge“ und „Fremde“, die sich „mitten in die lebenswichtigen Organe einer historisch stupiderweise gastfreundlichen Gesellschaft eingenistet“ hätten (VOLOVICI 1995: 165). Das heißt, für Iorga war die „Rumänenschaft“ gegenüber der „Judenschaft“ von „dümmlicher Güte“ und „stupider Gastfreundschaft“. Diese Rhetorik war damals sehr in Mode, so sehr, dass selbst ein politisch neutraler Intellektueller wie G. Călinescu ein wenig auf diese Bahn geriet. Im Kommentar zum Roman *Profeți și paiațe* (1931, Propheten und Narren) des jüdischen Autors Emil Dorian schreibt der Literaturkritiker 1941: „Den Rumänen wird [im Roman] lediglich die Eigenschaft eines <gastfreundlichen Volkes> zugeschrieben, was im Kern eine Schwäche ist, denn wie alle zivilisierten Nationen müssten die Rumänen einen gesunden Egoismus an den Tag legen und definitiv jede Einwanderung unterbinden“ (CĂLINESCU 1982: 851).

Mircea Eliade glaubt im Jahre 1935, dass derartige, mitunter alarmierende, Reaktionen Ausdruck eines „dummen Minderwertigkeitskomplexes“ den Fremden gegenüber sind. Bei dieser Gelegenheit macht er sich über die Toleranz der Rumänen lustig, ohne dieser den sprichwörtlichen Charakter abzusprechen, den er allerdings in Anführungszeichen setzt:

„Unsere <sprichwörtliche> Toleranz ist eine Stärke, keine Schwäche ... Ich verstehe nicht, warum wir schreien: Gefahr! Wo ist die Gefahr? Dass zu viele Minderheiten auf den Kommandohöhen sind? Wir werden sie im Wettstreit absetzen, mit unserer eigenen Kraft, mit Verwaltungsvorschriften, wenn nötig – aber von hier bis zu einer Gefährdung des <Rumänentums> ist ein langer Weg ... Wir brauchen keine Intransigenz und Intoleranz, die uns wesensfremde Laster sind“.



Zeichnung von Marcel Iancu, die die Plünderung und Brandstiftung einer Synagoge zeigt (Pogrom von Bukarest, 21.-23. Januar 1941)

Nur zwei Jahre später allerdings radikalisieren sich auch die Ansichten von Mircea Eliade – es sind auch nur noch zwei, drei Monate bis zu den Wahlen – auch wenn er überzeugt davon ist, dass „die Juden schreien werden, ich sei ein Antisemit, und die Demokraten, ich sei ein Hooligan oder Faschist“. Die rhetorische Frage von 1935, wo denn die Ge-

fahr sei, bekommt nun eine präzise Antwort. Die rumänische Nation „versinkt langsam“ wegen der „allogenen Elemente“; in erster Linie wegen der Juden, die „in die Dörfer der Maramureş und der Bukowina eingefallen“ seien und „in alle Städte Bessarabiens“, aber die Rumänen hätten „keinen Finger gerührt“, um sie aufzuhalten, aber auch wegen der Ungarn, der Ruthenen, der Bulgaren, Serben, Sachsen etc., weniger wegen der Schwaben, „den einzigen ehrlichen Verbündeten“ (VOLOVICI 1995: 138-140).

Einige Jahre später, zu Beginn des Krieges, nimmt auch der Interimsvorsitzende des Ministerrates Mihai Antonescu – ähnlich wie Mircea Eliade – das Risiko auf sich, „von einigen Traditionalisten missverstanden zu werden“, wenn er sich „für die gewaltsame Ausweisung des gesamten jüdischen Elements aus Bessarabien und der Bukowina, das über die Grenze geschickt werden muss“, ausspricht. In der Sitzung des Ministerrats vom 8. Juli 1941 zeigt sich Mihai Antonescu entsetzt davon, dass das „rührselige Mitleid“ der Rumänen und die „humanitäre Philosophie“, die ihnen von den Juden aufgepfropft worden sei, womöglich dazu führen könnte, „den historischen Augenblick“ für Rumänien zu verpassen, da man durch eine „totale ethnische Entfesselung“ das gesamte rumänische

Territorium [von Juden] reinigen könnte, wenn nötig „auch mit dem Maschinengewehr“. „Und so bitte ich Sie, seien Sie unerbittlich“, wendet er sich an die für die ethnische Säuberung verantwortlichen Regierungsvertreter Bessarabiens und der Bukowina.

Befehl von Marschall Ion Antonescu zur Deportation der Juden der Bukowina nach Transnistrien (4. Oktober 1941). Im Text heißt es: „Beschluss und Befehl zur Deportation. Stabsquartier Nr. 6651, 2. Sektion, 4. Oktober 1941 an die Kommandantur von Czernowitz. Entsprechend dem Befehl von Herrn Marschall Antonescu werden alle Juden der Bukowina innerhalb von zehn Tagen auf die Ostseite des Dnjestr geschickt. Erstellen Sie bis morgen 20 Uhr Raport.

HOTĂRĂREA ȘI ORDINUL DE DEPORTARE Nr. 86	
MARELE CARTIER GENERAL Secția II-a	Nr. 6651 4 Octombrie 1941 MARELE CARTIER GENERAL Secția 2-a către COMENDUIREA PIETII CERNAUȚI
In conformitate cu ordinul d-lui Mareșal Antonescu, toți evreii din Bucovina, să fie trimiși în 10 zile la Est de Nistru. Raportați până mâine la ora 20 de executare.	
D. O. Șeful Secției II-a Lt. Col. (ss) R. DINULESCU	Șeful Biroului Maior (ss) INDESCIFRABIL

„Rührseliges schwammiges Mitleid und Humanismus sind hier fehl am Platze. Auch ich habe eine Zeitlang geglaubt, dass diese Gefühle Anzeichen von Ehrlichkeit sein könnten, und erst kürzlich habe ich verstanden, was in Wahrheit dahinter steckt; hinter der humanistischen Philosophie versteckt sich ein klares rassisches Interesse einer Rasse, die alles beherrschen will, und abstrakte Prinzipien, hinter denen sich eine Religion verbirgt, die zu Lasten unserer von Sorgen geplagten Nation profitiert, und so wie unserer Nation geht es vielen anderen auch. Daraus folgt, dass wir den Augenblick nutzen müssen, um den rumänischen Boden und unsere Nation von dem Unglück zu säubern, das sie jahrhundertlang über das Land gebracht haben, in dem wir nie herrschen durften. Wenn nötig, nehmen Sie die Maschinengewehre“ (BENJAMIN 1996: 267).

Der propagandistische Diskurs zum Beweis der außerordentlichen Toleranz der Rumänen über die Jahrtausende hinweg überlebte auch in der nationalkommunistischen Epoche und sogar in der postkommunistischen Zeit. So haben die Rumänen für den Legionärs-Anhänger Ion Coja in seinen 1997-2000 publizierten Büchern neben anderen rassischen Eigenschaften auch die, „gütig und sanftmütig“ zu sein, wie auch von „Toleranz und Anstand“ geprägt zu sein, so dass die amerikanischen Soldaten

während des Zweiten Weltkrieges in rumänische Gefangenschaft geraten wollten (COJA 1997). Wenige Zeilen von Dan Amedeo Lăzărescu zeigen den nationalistischen Wahn, der zahlreiche Historiker und Wissenschaftler erfasste:

„[Die Rumänen] waren so verhängnisvoll tolerant, dass sie niemanden bekämpfen konnten. Daher erbten sie jene Neigung, die aus der *Miorița* bekannt ist und von Lucian Blaga so vortrefflich dargestellt wurde, zur Toleranz. Hier sind wohl, denke ich, Spuren des Zalmoxis-Kults und des dakischen Totenkults zu finden. [...] Wir haben jedes Interesse, tolerant zu sein, und deshalb findet man bei den Rumänen auch keine religiöse Verfolgung. [...] Auch gegen die Juden gab es keinerlei Bewegung in Rumänien“. Die Schlussfolgerung D.A. Lăzărescus kann nur als lächerlich bezeichnet werden: „Der Rumäne ist von sich aus tolerant“ (SOLOMOVICI 2001: I, 58).

Leon Volovici kommentiert das:

„Der Geist der Toleranz, der von rumänischen Historikern und Politikern so gern erwähnt und bis heute als Gemeinplatz zu propagandistischen und patriotischen Zwecken genutzt wird, ist real, bestätigt auch gegenüber den Juden. Er zeigt sich über die Jahrhunderte, indem die fremde Gemeinschaft, ja sogar die fremde Religion akzeptiert wird. Aber die Vorstellung, die Fremden als gleichberechtigt mit den Einheimischen zu begreifen, findet nur sehr schwer Eingang in das Bewusstsein aller sozialen Schichten einschließlich der Intellektuellen.“ (VOLOVICI 1995: 197).

Eigentlich geht es ja um unterschiedliche Ebenen und verschiedene Bedeutungen (mitunter auch mit negativen Konnotationen) von *tolerieren*, *dulden*, *ertragen*, *zugestehen* usw. In diesen Fällen wird Toleranz als ein paternalistischer Akt verstanden, als ein Akt der Begünstigung gegenüber einer Gemeinschaft, die von der Norm abweicht, also „a-normal“ ist. In einer herrschaftlichen Urkunde von der Mitte des 18. Jahrhunderts zum Beispiel wird den Fremden (Griechen, Albaner, Serben und anderen) untersagt, Bojaren zu werden und öffentliche Würden auszuüben, denn sie seien nur „geduldet“ (= toleriert), um hier zu wohnen und zu leben, auf dem Boden des Landes (IONCIOAIA 1996: 174). In einem Artikel von 1876 schrieb Eminescu, dass die Juden in Rumänien „nicht mehr erwarten können als geduldet zu werden“, denn sie seien „Fremde nichtchristlichen Glaubens“ und hätten „keinen Grund, über unsere Toleranz zu kla-

gen“ (EMINESCU 1998: 139). Und als schließlich die Juden von Iași im Jahre 1867 den Autoritäten gegenüber Klage führten, auf Anordnung von Minister Ion Brătianu seien einige von ihnen brutal aus dem Land gejagt worden,⁶ erwiderte ihnen der Bürgermeister der Stadt: „Das Recht, das wir Rumänen als Eigentümer dieses Landes haben, euch Juden jederzeit aus dem Land zu jagen, da ihr hier nur geduldet seid, steht außerhalb jedes Gesetzes. Daher müsst ihr begreifen, dass ihr das Land, in dem ihr euch nur in dieser Eigenschaft aufhaltet, nur verlassen könnt“ (IANCU 1996: 76). Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Tolerierung der Juden in bestimmten Regionen (Transsylvanien, Banat wie im gesamten Habsburgischen Reich) etwa im 18. Jahrhundert nur durch Zahlung einer Toleranztaxe oder einer *Taxa tolerantiali Judaeorum* erkaufte werden konnte (NEUMANN 1999: 14).

Es gibt auch Zeugnisse wirklicher Gastfreundschaft, die Rumänen im Laufe der Zeit an den Tag gelegt haben. „Ihre Gastfreiheit, welche sie ge-

⁶ Im Jahre 1867 waren 15 arme Juden (Männer und Frauen) in Iași wegen Vagabundierens verhaftet worden. Nachdem sie nach Galați eskortiert worden waren, warfen rumänische Soldaten sie auf höhere Anweisung in die Donau. Ein Jude ertrank, ein anderer verlor den Verstand. Die anderen wurden von türkischen Soldaten gerettet. Adolphe Stern erzählte diese „erschütternde Episode“, so wie sie in den Leipziger Zeitungen gemeldet wurde. Derartige Ereignisse scheinen in der Gegend kein Einzelfall zu sein. Gogol beschreibt im historischen Roman *Taras Bulba* (1835) eine ähnliche Situation: „... ihr verfluchten Juden! In den Dnjepr mit den Schweinen!“ Die Worte wirkten wie ein Signal. Sie packten die Juden und begannen sie ins Wasser zu werfen. Ein gottsjämmerliches Schreien kam von allen Seiten, aber die rohen Zaporoger lachten nur, als sie die mit Schuhen und Strümpfen bekleideten Beine der Juden in der Luft zappeln sahen.“ (*Taras Bulba*, 1922, 46) Um 1900 erklärte Rumäniens Premier-Minister Petre P. Carp im Abgeordnetenhaus: „Wir leben nicht mehr in einer Epoche, in der wir die Juden ins Wasser werfen können“ (SILVAIN, 1997: 331). Der rumänische Politiker irrte sich gründlich. Im Oktober/November 1941, als die Juden Bessarabiens und der Bukowina mit Flößen über den Dnjestr transportiert wurden, amüsierten sich die rumänischen Soldaten, indem sie sie in das kalte Wasser des Flusses warfen. „Das Weinen der von den Soldaten ins Wasser Geworfenen klingt mir heute noch in den Ohren“, erinnert sich einer der nach Transnistrien Deportierten. Die Juden eines anderen Konvois „mussten in den Dnjestr gehen und etwa die Hälfte von ihnen, einige Hundert, wurden im Wasser erschossen“. Oder „in der dunklen Nacht hörte man die Stimmen und Verzweiflungsschreie der ins Wasser Geworfenen [...]. Viele von ihnen ertranken“ (ANCEL 2001: II, 254, 290).

gen Fremde und Reisende ausüben, ist höchst lobenswert“, schrieb Dimitrie Cantemir um 1717, „denn, ob sie gleich wegen der Tatern Nachbarschaft sehr arm sind, so schlagen sie doch einem Gaste niemals Essen oder Herberge ab, und unterhalten ihn nebst seinem Pferde drey Tage lang umsonst. Den Ankömmling nehmen sie mit fröhlichem Gesichte auf, als wenn er ihr Bruder oder Verwandter wäre“ (CANTEMIR 1973: 289). Es bleibt natürlich eine Frage, inwieweit es sich hier um bloße rhetorische Übungen des rumänischen Prinzen handelt. Ähnliche Äußerungen gibt es über die Jahrhunderte hinweg auch von fremden Reisenden (HEITMANN 1985:§ 48, 202-209).

Man muss wohl dennoch vorsichtig mit dieser Art Äußerungen umgehen. Die Berichte über diese Zeit und Gegend sind doch recht widersprüchlich.⁷ In der Moldau, so versichern uns andere Reisende derselben Zeit, die aus dem Europa der Aufklärung kommen, mangle es an Gastfreundschaft der Einheimischen gegenüber den Fremden. So zum Beispiel das Zeugnis eines Zeitgenossen von Dimitrie Cantemir, des deutschen Offiziers der schwedischen Armee Karls XII., Erasmus Henrik Schneidern v. Weismantel. Als er 1713-1714 (also etwa zur gleichen Zeit wie Cantemir) in seinem *Compagnie Journal* eine Beschreibung des moldauischen Landes verfasste, fügte er auch ein Kapitel mit dem Titel ein „Sie sind unfreundlich und unhöflich zu den Fremden“: „Anfangs wollten sie uns nicht einmal in ihren Häusern aufnehmen ...“.⁸ Mitunter mussten die Bauern dazu gezwungen werden, Unterkunft, Verpflegung und Transport der Fremden zu übernehmen:

⁷ In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts behauptet Anton Verancsics, dass „die Leute [in der Walachei] wenig gastlich sind“. Um 1653-1657 meint Paul de Alep, „dass [die Muntenier] die Fremden mögen, nicht wie in der Moldau“, während 1742 Markos Antonios Katsaitis im Gegenteil beobachtet hatte, dass [die Moldauer] Fremde mögen, im Unterschied zu den Walachen (= Muntenier)“ (BARBU 2000: 16, 24, 29).

⁸ BRING, Samuel Ebbe: *E. H. Weismantells dagbok 1709 -1714* / Erasmus Henrik Schneidern. Utg. af Kgl. Samfundet för Utgifvande af Handskrifter rörande Skandinaviens Historia genom Samuel E[bbe] Bring. – Stockholm: Norstedt, 1928 (Historiska Handlingar; 28,1). (Bei Andrei Oișteanu rumänisch zitiert nach HOLBAN, Maria (1983): *Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII. – București: Ed. Științifică și Enciclopedică.).

„[Our conductor] established us in a good enough village, in which the poor inhabitants were constrained right away to bring provisions. A family promptly dislodged made place for us, and two sheep slaughtered, roasted and eaten without payment, together with several blows distributed unnecessarily, begun to put me in a mood against my conductor.“ (WOLFF 1994: 70)

Vergleichbare Erzählungen beziehen sich auf die Bauern der Walachei, des Banat und anderer Regionen Ostmitteleuropas (WOLFF 1994). Graf Maurice d’Hauterive meint jedoch zu den einfachen Leuten, denen er auf seiner Reise durch die Moldau nach Iași begegnete, wo er einen Posten als Sekretär am Hofe antreten wollte: „at the sight of a man who has the air of pertaining to the prince“ zeigten sie „extreme politeness“ (WOLFF 1994: 120). Alexandre Jean de Ribeaupierre hingegen beschreibt 1827 seine Ankunft in Bukarest wie folgt: „Alle erwiesen mir die Ehre und bewirteten mich, wie es in der Türkei üblich ist, wie einen Mann, den man fürchtet“ (MAJURU 2003: 123).

Mitunter galt die Gastfreundschaft nur dem „eigenen Fremden“, dem Christen/dem Rumänen, der nicht aus dem Dorf stammte, nicht aber dem auswärtigen Fremden, vor allem wenn er anderen Glaubens war. Ende des 19. Jahrhunderts resümierte B.P. Hasdeu die Auffassungen rumänischer Bauern, so wie er sie von seinen Lehrern gehört hatte: „Fremde, die ins Dorf kommen, werden von den Bewohnern gut aufgenommen, wenn sie Christen sind; man kümmert sich um sie und nimmt sie auf. Als Fremde betrachtet man meistens die, die anderen Glaubens sind oder ein anderes Recht haben. Die Juden hält das Volk für eine fremde Nation und eine fremde Religion mit schlechten Eigenschaften“ (SCHWARZFELD, M. 1892: 14-15). Etwa zur selben Zeit bemerkt der Schriftsteller Ion Slavici über den Rumänen: „Er ist äußerst gastfreundlich, aber nur den Rumänen gegenüber; Fremden ist sein Haus verschlossen, und man treibt es in manchen Gegenden so weit, daß man dem Fremden sogar ein Glas Wasser versagt“ (SLAVICI 1881: 149). Um 1644 bemerkt Paul Beke, ein ungarischer Jesuit und katholischer Priester in Iași, dass „der Moldauer gastlich ist zu dem, der seine Sprache spricht“ (HOLBAN 1973: 279), und einige Jahre später notierte Evlia Celebi, ein türkischer Autor, dass die Rumänen „mit den Armeniern gut auskom-

men, aber überhaupt nicht mit den Juden“ (ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU 1976: 717). Im Gegensatz dazu glaubte Cantemir, dass die Gastfreundschaft in der Moldau nicht von der Religion des Fremden oder von seiner Sprache abhängt, und manchmal scheint er wohl auch zu übertreiben: „Hervorzuheben ist die Art, wie die Fremden in allen Klöstern der Moldau empfangen werden. Denn jeder Reisende, der dort ankommt, sei er nun gläubig (orthodox) oder Jude oder Türke oder Armenier – nicht nur, dass er gut aufgenommen wird und wenn er wollte, auch ein ganzes Jahr bleiben könnte, [...] man gibt ihm zu essen und sorgt für ihn“ (SPIELMANN 1988: 31).

In der Diskussion um den Mythos der Gastfreundschaft bemerkt Lucian Boia völlig zu Recht, dass „nicht der Rumäne gastfreundlich [ist], sondern der rumänische Bauer, und nicht nur der rumänische Bauer, sondern der Bauer generell“ (BOIA 2003: 179). Mit anderen Worten: „Gastfreundlich sind die traditionellen Kulturen“ (ebenda).

Hinzuzufügen ist, dass zu Gefühlen der Gastfreundschaft, wie sie traditionellen Gesellschaften eigen sind, auch magische und rituelle Gründe führen können. „Früher war der Fremde – *xenos* – nicht nur eine Person, die Furcht einflößte oder Neugier, sondern auch umgeben von einer Art Mysterium. Wer ist er eigentlich? Woher kommt er? Und ist er wirklich der, der er zu sein vorgibt?“, schreibt Andrei Cornea. Vielleicht ist er ein Zauberer, ein *Solomonar*, der gekommen ist, um die Gottesfurcht der Dörfler zu prüfen (s. Kap. Jüdische Hexerei) (OIȘTEANU 1989, 1999c) oder womöglich ein „Doktor-ohne-Geld“ wie der Hl. Thalaleus Athanasios, der als *teleleu Tănase* umherzog und in den Dörfern die Krankheiten des Körpers und der Seele heilte, ohne Geld dafür zu nehmen (BOGREA 1971:129) oder gar ein verwandelter Gott, wie Homer sagte: „Denn oft tragen die Götter entfernter Fremdlinge Bildung; Unter jeder Gestalt durchwandern sie Länder und Städte“ (Odyssee, XVII Gesang, 485-486; Übers.: Joh. Heinr. Voß). Unter diesen Umständen, sagt Andrei Cornea, „wird die Gastfreundschaft – die Fußwaschung, die Verbeugung, das Schlachten von Tieren, das Gastmahl – zu einer weisen Vorsichtsmaß-

nahme gegen die Katastrophen, die eine verkleidete gehässige Gottheit jederzeit auslösen konnte“ (CORNEA 2002: 184-185).

Andererseits ist der Bauer *jetzt* gastlich zum „Fremden“ (dem „Anderen“), damit er und die Seinen *dann* (das ganze Jahr) Überfluss haben; der Bauer gibt *hier* dem „Fremden“ (dem „Anderen“), damit ihm und den toten Angehörigen *dort* (im Jenseits) gegeben werde. In diesem Sinne ist auch die orthodoxe Tradition der Totengabe, der Gabe, der Almosen an die Armen und Fremden zu verstehen. So wie das rumänische Sprichwort diese Mentalität fasst: „Wer gibt, gibt sich selbst“ (NICULIȚĂ-VORONCA, 1998: 311). Im Bedingungsgefüge der traditionellen Gastfreundschaft scheint die rituelle Vertragslogik einer magischen Gegenseitigkeit zu walten (*Do ut des* = „ich gebe damit du mir gibst“). Damit ist die rituelle Gastfreundschaft nicht so sehr von Gefühlen des Altruismus oder der Großzügigkeit bestimmt, sondern vielmehr von einem kulturellen Code der Gemeinschaft. Das ist nicht wenig, vor allem angesichts der vielen geschlossenen, isolierten und endogamen Gemeinschaften, die auf völlig andersartigen Codes beruhen, die einen **magischen Fremdenhass** enthalten, auf der Grundlage des Prinzips *hospes hostis* und der Regel *adversus hostem aeterna auctoritas*, ja sogar bis zum **rituellen Fremdenmord** (s. gleichnamiges Kap.).

Offenbar gibt es einen Unterschied zwischen „Gastfreundschaft“ und „Toleranz“, wenigstens in der rumänischen kollektiven Mentalität der Moderne. Die Gastfreundschaft ist eine „frivole Toleranz“, ein Gefühl der Sympathie, die keine grundsätzlichen (gesetzlichen oder institutionalisierten) Verpflichtungen enthält und sich nur hin und wieder für jeweils kurze Zeit äußert. Sie ist eine Übereinstimmung „zum Guten“, eine gesellige Generosität, die gemeinsam essen und trinken lässt. Nicht zufällig ist die Gastfreundschaft im Rumänischen etymologisch verwandt mit *hospes* > *a ospăta*, *ospăț* – der Fremde.

Die Rumänen halten Gastfreundschaft für eine bedeutende nationale Eigenschaft. Demgegenüber hält man Toleranz als solche für eine arge Schwäche, die den „Fremden“ erlaubt, die Rumänen zu überfahren, für eine dümmlische Gutmütigkeit, also für einen schweren nationalen Makel.

In allen Meinungsumfragen der 1990er Jahre geben die Rumänen an, sie seien sehr gastfreundlich. Dieser Autostereotyp ist fest verwurzelt und positiv konnotiert. Regelmäßig wird die „Gastfreundschaft“ als die am häufigsten sich selbst zugesprochene psychomoralische Eigenschaft angeführt. Umso auffälliger ist die Tatsache, dass in denselben Umfragen als die negativ konnotierte Eigenschaft der Rumänen die „Toleranz“ auftaucht. Von insgesamt 98 negativen psychomoralischen Eigenschaften nimmt die „Toleranz“ in der Häufigkeit der Selbstzuschreibung den 6. Platz ein (OIȘTEANU 2000: 7; CHELCEA 2000: 6). Ebenso wie die Intellektuellen der 1930er Jahre (Nichifor Crainic, Emil Cioran, Nicolae Iorga u.a.) halten auch die Rumänen der 1990er Jahre die „Toleranz“ für eine Untugend.

Mit Gastfreundschaft versuchen „wir“ zu erreichen, dass „sie“ sich „wie zu Hause“ fühlen. Daher sehen Anthropologen die Rolle der Gastfreundschaft zu Recht als „Integration des Fremden in die soziale Welt der Gastgeber [...]“. Gastfreundschaft und Feindschaft sind die zwei Seiten einer Medaille. Diese Tatsache ergibt sich schon aus der gemeinsamen Herkunft der Begriffe *hospes* und *hostis*“ (MIHĂILESCU 1999: 115). Und offensichtlich ist die ausgiebige Gastfreundschaft kein Zeichen von Toleranz. Der Fremde, der „Andere“ wird „anders“ behandelt. Fremdenfreundliche und fremdenfeindliche Gefühle annullieren die „kulturelle Differenz“ zwischen dem Einheimischen und dem Fremden nicht, sondern bringen sie zur Geltung. In dem Sinne ist die Fremdenfreundlichkeit eine Diskriminierung, wenn auch eine positive. „Ich bin nicht fremdenfeindlich. Ich bin aber auch nicht fremdenfreundlich“ sagt Petre Pandrea (PANDREA 2001: 15).

Die Tatsache, dass Xenophobie (Feindschaft gegenüber dem Fremden) und Xenophilie (Freundschaft gegenüber dem Fremden) in den verschiedenen Situationen und ein und derselben Gemeinschaft auftreten, ist nur scheinbar ein Paradox. Die kulturelle Differenz verschwindet erst, wenn jene In-Differenz praktiziert wird, die für städtische Agglomerationen, für „neutrale Gesellschaften“, multiethnische Gemeinschaften kennzeichnend ist, was von den Anthropologen als Phänomen des ethnischen

melting pot bezeichnet wird. Das ist das Phänomen, das der deutsche Reisende Ganz auf den engen Straßen Bukarests zu Beginn des 20. Jahrhunderts beobachtet:

„Wo Zigeuner, Armenier, Türken und Bulgaren mit ihren auffallenden Trachten gemächlich ihrem Erwerb nachgehen können, ist auch der Jude nichts schreckhaft Fremdes. Man beachtet ihn nicht – das Beste, das er sich wünschen kann.“ (Reiseskizzen aus Rumänien, 1903).

Wenn er vom „eigentliche(n)“ rumänischen Volk spricht (nicht von den führenden Schichten), bezeichnet er es als „gastfreundlich“ und sogar „national indifferent“ (HEITMANN 1985: 217).

In ländlichen Gemeinden ist ethnische In-Differenz allerdings schwer vorstellbar, nur als Ausnahme. In einem rumänischen Schwank „geht ein Zigeuner zum ersten Mal zum Barbier, um sich den Bart scheren zu lassen; danach geht er in die Kneipe, um gesehen zu werden, aber niemand nimmt von ihm Notiz. Und er ruft erleichtert aus: Gott sei's gedankt, endlich bin ich ein Mensch!“ (MESNIL 1997; MESNIL/POPOVA 1997: 226). Erst die In-Differenz der „Mehrheit“ gegenüber der „Minderheit“ macht aus dem Zigeuner einen „Menschen wie alle“ – eine ganz wesentliche Feststellung, denn die Zigeuner galten wie auch die Juden als „Nicht-Menschen“: Die Weide ist kein Baum, der Zigeuner kein Mensch“ (MUŞLEA/BÎRLEA 1970: 527; vgl. Kap. *Der Jude ist kein Mensch*).

Auch der jüdische Intellektuelle Felix Aderca sang ein Loblied auf die ethnische In-Differenz. Ende der 1930er Jahre kritisierte er nicht nur die Antisemiten, sondern auch die Philosemiten, die – wie er sagte –

„viel zu positiv eingeschätzt werden. Die Sympathie, die Zuneigung und Zuwendung vieler Juden ihnen gegenüber bereitet in meinen Augen keine Befriedigung und gibt keine Grundlage für seelische Ruhe ab. Diejenigen nämlich, die ausdrücklich und sogar im guten Glauben erklären, dass sie unser Volk mehr als alle anderen lieben, sind ebensolche Urheber von Diskriminierung. Ich schätze vor allem diejenigen, die die Frage nach der ethnischen Herkunft überhaupt nicht stellen [...]. Im Kern unterscheiden sich doch die Juden nicht von den anderen Menschen. Und daher rührt mich die Großzügigkeit der Philosemiten überhaupt nicht. Mein Traum ist es, mit Leuten zu tun zu haben, denen es gleichgültig ist, ob ich Jude bin oder nicht“ (ADERCA 1999: 135-136).

Dieselbe Idee findet sich bei ihm auch in aphoristischer Form: “Wenn mir jemand bedeutet, er sei Philosemit, werde ich misstrauisch. Wäre er doch lieber gleichgültig“ (ADERCA 1999: 177).

Nichifor Crainic hingegen unterscheidet klar zwischen „christlicher Toleranz“ und „demokratischer Gleichgültigkeit“. „Die Idee der Toleranz, wie sie die Juden von uns fordern, ist nicht christlich, sondern demokratisch“, schrieb er 1938. Die Juden „fordern ethnische und rassische Indifferenz“. „Das ist demokratische Toleranz, eine Toleranz, wie sie die jüdisch-freimaurerische Doktrin verlangt.“ Christliche Toleranz hingegen ist „menschlich zu Menschen“ und sie ist „Nachsicht gegen den Schurken“. Die Intoleranz tritt dann zutage, wenn „man in diabolischer Weise [...] den Willen zeigt, meinen Glauben zu zerstören, in dessen Namen ich dich toleriere. (CRAINIC 1997: 145). Es ist natürlich kein Zufall, dass Nichifor Crainic diese Theorien Ende der 30er Jahre verkündete: „Dem *demokratischen Staat* setzen wir den *ethnokratischen Staat* entgegen“, erklärte er 1937 (CRAINIC 1997: 241). Und tatsächlich wird ja in Rumänien 1938 die Demokratie aufgehoben und die Ethnokratie etabliert, und der Antisemitismus wird zur Staatspolitik.

Es ist sehr schwer, wenn nicht unmöglich, mit Konzepten wie *Volksgeist* (dt. i. Orig.), „Volksseele“ (Rădulescu-Motru), „nationale Tugenden“ (Emil Cioran) oder mit den „unserer Struktur fremden Untugenden“ (Mircea Eliade) umzugehen. Ich halte es für besser, sich auf die konkreten historischen Bedingungen zu stützen. Ion Petru Culianu meint beispielsweise, dass man für das Mittelalter tatsächlich von religiöser Toleranz sprechen könne und hält die schwache politische Autorität in den Fürstentümern und die mangelhafte Organisation der orthodoxen Kirche jener Zeit für die Ursachen (OIȘTEANU 1997: 338). Wenn Culianu Recht hat, dann sind das die Gründe für eine „Toleranz der Schwäche“, wie sie Nichifor Crainic 1934 genannt hätte, und damit würde es sich um eine Toleranz auf der Ebene der politischen oder religiösen Institutionen handeln.

Aber es gibt meines Erachtens auch einen gewissen Grad religiöser Toleranz im Volk, der sich aus dem von den Rumänen angenommenen Chris-

tentum herleitet, und der ein ziemlich komplexer religiöser Synkretismus, eine unauflösbare Mischung heidnischer und christlicher Mythologie, eine christliche Folklore ist oder, wie es Mircea Eliade nannte, ein „kosmisches Christentum“. Unter diesen kulturellen und kultischen Bedingungen bildete die Bevölkerung des rumänischen Raums keine allzu rigiden ausschließenden doktrinen Positionen aus und daher auch keine Intoleranzen gegenüber den Doktrinen anderer Religionen (mosaische, islamische) oder gegenüber den verschiedenen christlichen Häresien. Die konfessionelle Akzeptanz schlug sich in einer Reihe von Redewendungen nieder, die eine gewisse Toleranzmentalität anzeigen: „viele Hütten, viele Bräuche“, jeder Mensch „lebt nach seinem Gesetz“, wenn nicht gar „in Gottes Hand“.

Symptomatisch dafür ist die Tatsache, dass im rumänischen kulturellen Raum keine häretischen Bewegungen entstanden, die in der Regel dort entstehen, wo das offizielle Dogma rigide und allumfassend ist. Simion Mehedinți sagte zu Recht, dass „unser Volk von Häresien und Häretikern verschont blieb“ (MEHEDINȚI 1995: 66). Ähnliches findet sich auch 1934 bei Mircea Eliade: „Bei uns, im Osten, gab es kaum Häretiker“ (ELIADE 2001: 111). Mehr noch, die rumänischen Fürstentümer haben immer religiöse Dissidenten, die also doppelt fremd waren, aufgenommen, so dass der rumänische Raum eine Art Paradies der Häretiker zu sein schien, sei es, dass sie als Hesychasten und Bogomilen aus dem Süden kamen, als Lipovaner oder Skopzen aus dem Osten, als Hussiten aus dem Westen, die aus den christlichen Kirchen in Rumäniens Umgebung ausgeschlossen waren, die dogmatischer und intoleranter waren – „besser organisiert“, wie Culianu sagen würde. „Die verfolgten Religionen dieser Länder fanden häufig sicheres Asyl in der Moldau“, heißt es im Programm der moldauischen 1848er.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, dass ein jesuitischer Abbé Klage darüber führt, dass die „Häretiker“ und „Schismatiker“ aus den Nachbarländern Platz in Siebenbürgen fanden:

„Sie haben sich in diese Provinz zurückgezogen, wo einem Ausdruck Tacitus‘ zufolge alle Sünden wie in einer Kloake zusammen fließen. In Siebenbürgen gibt es Katholiken, Calvinisten, Lutheraner, Anabaptisten, Juden, Quäker, Arianer, Tolerante, Griechisch-Unierte, Schismatiker-Griechen usw.“ (HOLBAN 1997: 562).

Vergleichbare Reaktionen zeigten katholische Missionare auch in Bezug auf die Moldau und die Walachei. So notierte um 1677 Urbano Cerri, ein Gesandter des Papstes Innozenz XI., mit Missfallen, dass sich „am Hofe des Fürsten [der Walachei] Lutheraner und Calvinisten – die meisten aus Siebenbürgen – neben Juden und Türken aufhielten“ (HOLBAN 1981: 487). Antonio Angelini di Campi, ein Minoriten-Mönch auf dem Weg in die Moldau, notierte 1682, dass in Iași viele Schismatiker, Heiden und Häretiker leben: „die zahlreichen Türken, Armenier, Juden, Tataren, Griechen (Griechisch-orthodoxe) lassen einen an eine Stadt in Pentapolis⁹ denken.“ Da er die Situation als ein ethnisches, sprachliches und vor allem konfessionelles Babylon begriff, zog der Mönch den Schluss, „das Leben dort sei zügellos, gesetzlos und sittenlos“ (ESKENASY 1986: 120).

3. Die Tabuisierung des Juden

Zu den Schwierigkeiten bei der Dokumentation, mit denen ich während der Erarbeitung dieser vergleichenden Studie zur ethnischen Imagologie konfrontiert war, gehörte eine, die ich erwartet, deren Ausmaß ich allerdings unterschätzt habe. Das sind die nicht zu schließenden Lücken, die die kommunistische Zensur im Korpus der sozialwissenschaftlichen Literatur hinterlassen hat.

In der Mehrheit der Bücher, Veröffentlichungen und Studien zu Folklore und Ethnologie, die nach dem Krieg in Rumänien erschienen sind, ist nahezu überhaupt keine Rede von den Juden, denn dieses *nomen ethnicum* und alles, was mit ihm in Verbindung stand, war in großem Maße zum Tabu geworden. Nach einer Phase exzessiver, allerdings negativer Popularität des Themas in der Zwischenkriegszeit, als der Jude ohne sein

⁹ In der griechisch-römischen Antike war Pentapolis eine Region in der Kyrenaika (heutiges Libyen), bestehend aus fünf großen Städten mit religiös und ethnisch außerordentlich stark gemischter Bevölkerung (Griechen, Juden, Römer etc.).

Zutun zum Gegenstand vieler antisemitischer Bücher, Studien und Artikel geworden war, erlebte er nach der Etablierung des kommunistischen Regimes in Rumänien einen anderen Exzess: über ihn wurde nahezu nichts mehr geschrieben, als ob er nicht existierte – gemäß dem Prinzip totalitärer Regimes: „über wen nicht gesprochen wird, der existiert auch nicht“. Exzessives Schweigen ersetzte den exzessiven Lärm.

Diese „Scham“ machte auch nicht vor den höchsten Autoritäten Halt, unabhängig davon, ob sie Rumänen oder Juden waren. Anfangs benutzte Ceaușescu, um den offiziellen Diskurs „politisch korrekt“ zu gestalten, die berühmte Formulierung „unabhängig von der Nationalität: Ungarn, Deutsche, Juden“. Etwa ab Mitte der 1970er Jahre begannen die Juden aus dem Machtdiskurs zu verschwinden und unter dem aseptischen Ausdruck „andere Nationalitäten“ subsumiert zu werden – die Zigeuner wurden übrigens im offiziellen Diskurs überhaupt nie erwähnt. Einige der Offiziellen der jüdischen Gemeinde standen dem übrigens in nichts nach. Meiner Meinung nach machte der Oberrabbiner der jüdischen Gemeinde, Moses Rosen, – auch er ein Mensch mit autoritärem Auftreten – einen Fehler, als er in den 1980er Jahren dafür kämpfte, dass die sozialpolitische Publizistik von Mihai Eminescu mit Bezug auf die Juden nicht veröffentlicht wird (ROSEN 1991: 272f.). Natürlich war die Sorge des Oberrabbiners Rumäniens verständlich. Politische und kulturelle ultranationalistische Kreise brauchten die Legitimierung durch die xenophoben und antisemitischen Positionen der hohen Autorität des „Nationaldichters“. Aber Moses Rosen hätte seine Kraft und Autorität besser dafür verwenden sollen, dass in die Ausgabe der Gesamtwerte (Band 9 und 10) eine kritische Studie aufgenommen wird, die den antisemitischen Diskurs Eminescus nuanciert erläutert und in den Kontext einordnet. 1957 forderte Moses Rosen (zeitweise mit Erfolg) die Entfernung der ersten Seite aus dem Roman *Baltagul* von Mihail Sadoveanu, wo der Autor eine harmlose Volkslegende zu den verschiedenen Ethnien, einschließlich der Juden, eingefügt hatte.

In den insgesamt verdienstvollen Bänden zur Folklore, in den Sammlungen von Weihnachtsliedern, Balladen, Legenden und Schwänken etc., die

von anerkannten Wissenschaftlern herausgegeben wurden, sind die Erwähnungen von Juden sorgfältig zensuriert und im besten Falle mit Auslassungspunkten markiert worden. In diesem Falle wurde die Auslassung wenigstens sichtbar und ein Wissenschaftler konnte recherchieren und mit ein wenig Glück den vollständigen Text im Original finden. Die Gründe für diese Verfahrensweise wechselten im Laufe der Jahrzehnte, mitunter auf widersprüchliche Weise: Anfangs, in der Phase des „internationalistischen Kommunismus“, war es ein falsch verstandener Kampf gegen den Antisemitismus – dabei hatten die jüdischen Kommunisten sicher ein Wort mitzureden; später, in der Phase des „Nationalkommunismus“ war es ein exzessiver Nationalismus und sogar Antisemitismus. In den Kommentaren zu einem Bildband aus den 1980er Jahren über Iași, in dem kein Wort über die lange Geschichte der großen jüdischen aschkenasischen Gemeinde (über 51% der Bevölkerung vor dem 2. Weltkrieg) fällt, ebenso wenig wie über ihre wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen, glaubten die Wissenschaftler wohl, dass auf diese Weise die Juden aus der Geschichte der Stadt getilgt werden könnten. Es geht nicht um Zufälle. Noch 1999, also zehn Jahre nach der antikommunistischen Revolution, heißt der Satz von Curzio Malaparte: „Jassy è una città tipicamente ebraica e levantina“ in der rumänischen Übersetzung „Iașiul este un oraș levantin“ (Iași ist eine levantinische Stadt) (MALAPARTE 1999: 305).

Beispiele dieser Art gibt es zahlreiche. So ist etwa schwer vorstellbar, wie ein Autor, der 1982 ein Buch über Händler, Schankwirte, Kutscher, über die Tradition der Märkte und Jahrmärkte im rumänischen Raum herausgibt, nicht ein einziges Mal die Juden erwähnt (FAITER 1982).

Ich muss allerdings sofort ergänzen, dass das Phänomen beileibe kein spezifisch rumänisches oder spezifisch kommunistisches ist. Es entsteht und entwickelt sich üblicherweise in Regimes mit nationalistischen Zügen, in denen eine ethnozentrische und ethnokratische, wenn nicht gar eine ethnisch-exklusionistische kulturelle Perspektive eingenommen wird. Das heutige Griechenland mit seiner erklärten „ethnischen und religiösen Homogenität der griechischen Bevölkerung“ (angeblich 98%),

das die Existenz nationaler Minderheiten in Vergangenheit und Gegenwart offiziell ablehnt anzuerkennen, ist ein gutes Beispiel. Eine jüdische Intellektuelle aus Saloniki beschrieb die kulturelle Situation in der Stadt, in der 1913 über 50% der Bevölkerung sephardische Juden waren:

„Heute [Oktober 1990] gibt es an der Universität von Saloniki kein Seminar, keinen Kurs, nichts über die Juden – ebenso wenig über die Türken oder andere Bevölkerungsgruppen. Es gibt nichts in den historischen Instituten. Nichts in den Museen der Stadt. Kaum ein Buch [zu diesem Thema] in den griechischen Buchhandlungen. Nichts. Als hätte es uns hier nie gegeben.“ (KAPLAN 1993; dt. Ausg. 291).

Zurück zum Nachkriegsrumänien, wo ich einige Beispiele für die Zensur im Verlagswesen in Bezug auf den jüdischen Gegenstand geben möchte. In allen Nachkriegsausgaben des Werkes von Alecu Russo, im Text *Iașiul și locuitorii săi în 1840* (Iași und seine Einwohner 1840) sind alle Passagen zu den Juden drastisch reduziert (RUSSO 1942: 103–134). Der Brief XX (*Scrisoarea XX*) von Eminescu mit dem Titel *Ovrei* (Die Juden) wurde von der Zensur aus den Nachkriegsausgaben von *Scrisori către V. Alecsandri* von Ion Ghica völlig entfernt (GHICA 1887). Vasile Alecsandri selbst wurde zensiert, seine mehr oder weniger vollständigen Werke enthielten (mit wenigen Ausnahmen) nicht seine Texte zu den Juden vom Typ *Lipitorile satului* (Die Blutegel des Dorfes).

Auch die historischen Dokumente blieben von diesem Schicksal nicht verschont. 1959 publizierte Dan Simonescu die *Cronica lui Baltasar Walther despre Mihai Viteazul* (Chronik des Baltasar Walther über Michael den Tapferen) vom Ende des 16. Jahrhunderts (SIMONESCU 1959: 65). Der Literaturhistoriker entfernte folgenden Passus und ersetzte in durch eckige Klammern: „gleichfalls ersticht [Michael der Tapfere] alle Juden, die sich ihrem Brauch entsprechend als Ausverkäufer ihres Landes betätigten“ (PAPIU ILARIAN 1862: I, 13). Die Herausgeber der Folgeausgaben zur alten rumänischen Literatur übernahmen das auf diese Weise beschnittene Dokument, ohne wenigstens einmal nachzusehen, was die in Klammern ausgelassene Passage enthält. In einem jüngeren Buch entschuldigt Dan Horia Mazilu sowohl Dan Simonescu als auch die Herausgeber, vergisst allerdings, die wahren Schuldigen zu nennen:

„Nicht der verstorbene Professor Dan Simonescu trug die Verantwortung für die Auslassungen“, doch die „Naivität der Herausgeber scheint mir indiskutabel“ (MAZILU 1999: 169).

Eine vergleichbare Behandlung erfuhren auch ausländische Bücher, wie nur einige wenige Beispiele zeigen sollen. In allen rumänischen Ausgaben der *Canterbury Tales* von Geoffrey Chaucer wurde *The Prioress's Prologue and Tale* (Prolog und Erzählung der Priorin, verfasst 1387), die sich auf die „verdammten Juden“ bezieht, die des rituellen Kindsmordes beschuldigt werden, auf ein kleines irrelevantes Fragment verkürzt oder durch ein knappes neutrales Resümee ersetzt. Nicht einmal die kürzlich erschienene Ausgabe der Erzählungen korrigiert diesen Sachverhalt (CHAUCER 1998). Das berühmte Buch von Lion Feuchtwanger *Die Jüdin von Toledo* wurde ins Rumänische unter dem neutralen Titel *Balada spaniolă* (Spanische Ballade) übersetzt (FEUCHTWANGER 1973). Die Autorin des Vorwortes zu Elias Canettis Buch *Die gerettete Zunge* – ein autobiographischer Roman über die Kindheit des Autors in der jüdischen Gemeinde von Rusciuc – schafft es, nicht ein einziges Mal das Ethnonym (*horrible dictu!*) „Jude“ zu erwähnen, und wenn sie es gar nicht vermeiden kann, ersetzt sie es durch „Sepharde“: „neben den Bulgaren lebten [in der Stadt] viele andere Nationalitäten: Sepharden, Türken, Rumänen, Armenier, Russen“ (CANETTI 1984).

Im Zeitraum von August bis Oktober 1919 veröffentlichte Benjamin Fundoianu in der jüdischen Zeitschrift *Mîntuirea* eine Serie von elf Essays unter dem Titel „Judaism și elenism“ (Judaismus und Hellenismus). 1980 wurde ein Versuch zur Neuveröffentlichung dieses wichtigen Textes in einem Band mit der Publizistik von Fundoianu unternommen (FUNDIOIANU 1980). Letztendlich hat die Zensur die Publikation des Essays verhindert. Dieser bedeutsame philosophische Text wurde erst 1999, also nach 80 Jahren, wieder veröffentlicht (FUNDIOIANU 1999). Ebenfalls in Bezug auf Fundoianu schrieb Tudor Arghezi einen warmherzigen Artikel zum Gedenken an den „[in Auschwitz] mit Giftgas ermordeten Dichter“. Der Hinweis auf die jüdische Abstammung von B. Fundoianu wurde von

der Zensur getilgt, als der Text in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre publiziert wurde (ARGHEZI 1975: 27).

Mit der zunehmenden Verbreitung dieser Praxis begannen die Autoren, Selbstzensur zu üben. Silviu Angelescu beispielsweise erzählte mir, er habe, um die Veröffentlichung seines Romans *Calpuzanii* (Die Falschmünzer) nicht zu gefährden, freiwillig die Episode mit Rașelica, der Tochter eines „jüdischen Schankwirts, Herr Moişă sin Bercului, weggelassen (ANGELESCU 1987). Diese Seiten wurden erst in die 1999 erschienene zweite Auflage des Buches aufgenommen (ANGELESCU 1999: 50–53).

Im Jahre 1985 wurde in Rumänien ein Band mit Miniaturen und Texten, die um 1840 vom Küster Picu Păruț aus Săliștea Sibiului aufgezeichnet worden waren, veröffentlicht (PĂTRUȚ 1985: 124)¹⁰.

„Die Juden“ in der *Legende des Sf. Ioan cel Nou* waren aus dem Text entfernt worden, obwohl es sich um die Hauptgestalten handelt, denn der Tradition entsprechend waren sie ja diejenigen, die den Heiligen enthauptet hatten. Ich musste also das Manuskript suchen, um auf seiner Grundlage das von der Zensur gerissene Loch zu füllen. In der hoch gerühmten Perpessicius-Ausgabe der *Werke* von M. Eminescu ist das Märchen *Frumoasa lumii* im Band VI (1963), der die Volksliteratur enthält, unvollständig. Dort wurde die für die Erzählung wichtige Episode mit der Figur des „jüdischen Händler“, der die goldenen Eier des Zaubervogels beschaffen will, vollständig herausgenommen (EMINESCU 1963). In den Folgeausgaben ist diese Episode zwar enthalten, aber unvollständig, mit Klammern markiert (EMINESCU 1965: 351). Zum Vergleich musste ich eine Vorkriegsausgabe konsultieren, um den vollständigen Text zu rekonstruieren (EMINESCU 1941). Auch eine Anthologie von Studien zur *Legende vom Meșter Manole*, Untersuchungen von Lazăr Șăineanu aus dem Jahre 1896, wurde von der Zensur bearbeitet: die Opferung „eines Tür-

¹⁰ Auf Grund der Tatsache, dass diese Texte der Zensur unterlagen, habe ich die fehlenden Passagen aus dem Manuskript von Picu Pătruț, *Stihos adecă Viers*, pp. 729–735, ergänzt, das sich im Besitz von Herrn Mihai Ghibu befand, dem ich auf diesem Wege danken möchte.

ken oder Juden“ wurde durch Auslassungspunkte ersetzt (CORDOVEANU 1980: 84). In der Anthologie mit Studien von Vasile Bogrea (1971) entfernten die Zensoren das Ethnonym „Juden“ aus dem Text einer Legende, die von Sim. Fl. Marian gesammelt worden war (BOGREA 1971: 450). In einer monographischen Arbeit aus dem Jahre 1964 zum zentralen Motiv der rumänischen populären Mythologie, der *Miorița*, zählt Adrian Fochi den „Armenier“, den „Zigeuner“ und selbst den „Österreicher“ unter den ausländischen Hirten auf, die in den verschiedenen Varianten der Volksballade auftauchen (FOCHI 1964: 232), „Siehe, zu Tale ziehn/Drei Herden Schafe klein/Mit ihren Hirten drei’n./Einer ein Moldausproß;/Der wuchs in Ungarn groß;“¹¹ nur den „Juden“, der sich in einer Variante von 1926 in der Region von Vrancea als dritter Hirte findet, nennt Fochi nicht: (DIACONU 1930: 151). In einem Kommentar zu dieser bedauerlichen Leerstelle macht der Linguist Stelian Dumistrăcel die jüngeren Leser auf die „politische Scham“ (i.S. eines ironischen Euphemismus) aufmerksam, „die in der Zeit herrschte, als diese Monographie verfasst wurde“ (DUMISTRĂCEL 1997: 116).

Der markanteste Fall ist der Publikationsversuch eines Bandes *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei* des Ethnologen Petru Caraman aus Iași im Jahre 1972. Der Verlag Minerva knüpfte an die Veröffentlichung die Bedingung, dass aus den entsprechenden Kapiteln alle Bezüge auf Juden und Zigeuner zu tilgen seien. Dieses Verlangen des Verlages erscheint heute umso merkwürdiger als die genannten Ethnien mit Sympathie und Humor dargestellt waren. Der Ethnologe lehnte diesen Kompromiss mit dem Verlag ab, und das Buch erschien nicht. Erst im Jahre 1997 konnte es erscheinen (CARAMAN 1997). „Die Arbeit konnte [1972] nicht beim Verlag Minerva erscheinen, denn sie unterlag der Zensur; bekanntlich fand im Jahre 1971 die für ihre antikulturellen Folgen berückichtigte ideologische Plenartagung der Einheitspartei statt“, erläutert der Herausgeber Iordan Datcu (DATCU 1995: 278).

¹¹ Dt. Übersetzung: Alfred M. SPERBER, <http://spiritromanesc.go.ro/Miorita%20-Traduceri.html> (Anm. d. Übers.)

Wie gezeigt werden konnte, unterlagen auch die Zigeuner derselben Behandlung wie die Juden. Nach 1990 verlangten die Zigeuner selbst, den Gebrauch des Ethnonyms zu unterbinden, weil es mit abwertenden Bedeutungen versehen ist. Bereits in der nationalkommunistischen Periode hatte mir Romulus Vulcănescu sein Leid geklagt (1979), dass die Zensur ihm den gesamten Artikel zur Ziganologie aus seinem *Dicționarul de etnologie*, das er zur Veröffentlichung im Verlag Albatros vorbereitete, gestrichen habe. Er änderte dann den Titel des Artikels in „gipsologie“, und der Text konnte im Buch erscheinen (VULCĂNESCU 1979: 150). Diese Geschichte klingt lächerlich, ist aber symptomatisch. Sie zeigt, dass die allgemeine Dekadenz der kommunistischen Gesellschaft auch die Zensur erfasst hatte, die von unfähigem Formalismus geprägt war. Ein Werkzeug der Dekadenz wurde selbst dekadent. Die Zensurorgane der Ceaușescu-Epoche hatten mehr Angst vor Begriffen als vor den Ideen. Und in der Rangordnung der Tabu-Begriffe – eine ebenso lange wie dämmliche Liste – standen auch einige Ethnonyme wie „Jude“ und „Zigeuner“ – *nomina odiosa*.

Diese ausführliche Darstellung sollte nicht nur die forschungspraktischen Probleme in Vorbereitung dieses Buches demonstrieren, sondern auch zeigen, dass diese kulturell-politischen Probleme selbst einen Aspekt darstellen, der das Gesamtbild ergänzt.

Das physische Porträt

1. Gekrümmte Nase und dicke Lippen

„Silenus-Gesicht“

Im Frühjahr 1993 drehte der US-amerikanische Regisseur Steven Spielberg in Kraków die Szenen mit der Deportation der Juden (März 1943) aus dem Ghetto der Stadt für seinen Film *Schindlers Liste*. Um die entsprechenden Komparsen zu gewinnen, wurden Aushänge angebracht, auf denen es hieß, dass man „Darsteller mit jüdischem Profil“ suche (*Le Monde*, 11. Mai 1993; MONDZAIN 1996: 265). Nun kann man sich natürlich fragen, ob es wirklich ein typisches „jüdisches Profil“ gibt oder ob es sich um einen Stereotyp handelt, in diesem Falle um einen physischen. Üblicherweise versteht man unter einem „jüdischen Profil“ das sogenannte „Silenus-Gesicht“, d.h. dicke sinnliche Lippen (meist die Unterlippe etwas vorstehend) und vor allem eine große gekrümmte Nase. „Die Juden [der Bukowina] haben eine große und meist gekrümmte Nase, was ihre orientalische Herkunft verrät“, schrieb der Ethnograf Dimitrie Dan gegen Ende des 19. Jahrhunderts (DAN 1899: 7).

Zu Anfang des 9. Jahrhunderts (s. Stuttgarter Psalter) glänzte die westliche mittelalterliche Ikonographie durch karikaturenhafte Darstellungen des Juden mit teuflischen Zügen (AMISHAI-MAISELS 1999: 44–72). Natürlich war der beispielhafte Jude Judas, seltener Kain oder Kaiphas, dessen Bild alle physiognomischen Klischees der Identität umfasste: die Höckernase, die dicke und vorstehende Unterlippe, hervortretende Augen, Spitzbart, rotes Haar usw. Das „Silenus-Gesicht“ Judas, dargestellt als Grimasse, stand im starken Kontrast zum schönen und lieblichen Gesicht des Jesus. Zur leichteren Identifizierung und zur stärkeren Hervorhebung der karikaturenhaften Elemente wurde Judas in der Regel im Profil dargestellt und Jesus von vorn (CONSTANTINESCU 1996: 125). Diese übertriebenen Eigenschaften des „semitischen Gesichts“ überlebten lange Zeit auch in der laizistischen bildlichen Darstellung, sei es in den Darstellun-

gen des „Wanderjuden“ des 17. bis 19. Jahrhunderts, sei es in den Karikaturen, die den „Jidden“ in der antisemitischen Presse des 19. und 20. Jahrhunderts darstellen.



„Silenius-Gesicht“, Giambattista della Porta, *Schafsmensch*, Neapel 1602 und Étienne Gannetrel (nach Charles Le Brun), *Bocksmensch*, Paris vor 1706

Kunsthistoriker, die sich mit christlicher Kunst befassen (vor allem Elizabeth Revel-Neher), haben beobachtet, dass im Unterschied zu westlichen bildlichen Darstellungen die byzantinische Ikonographie mit wenigen Ausnahmen keine negativen physiognomischen Züge für den Juden oder allgemeiner für Judas (oder Kain oder Kaiphas) verwendet. Die Kennzeichnung der Identität des Judas erfolgt durch sein Handeln und nicht durch die übertriebene Darstellung seiner „semitischen Züge“, resümiert Marcel Dubois die Aussagen Elizabeth Revel-Neher:

„[...] in Byzantine art the representation of the Jew is more objective, more just and more respectful than which has been current in Western Europe. Byzantine iconography does not fall into deformed imagery or malicious caricature, by which the ostracism and hatred from a society with a purely negative view of the Jew are so often expressed.“ (REVEL-NEHER 1992: XIX).

Die Überzeugung, dass die Juden eine „Buckelnase“ haben, hinterließ auch ihre Spuren in der Volkssprache. Die Bauern in einigen Regionen Rumäniens (im Süden Siebenbürgens beispielsweise) nennen eine buckelige Nase eine „jüdische Nase“, während man in Südbessarabien von einer „Nase wie bei den Armeniern“ spricht (PETROVICI 1940: 9). Die

Hornscheide des Taubenschnabels, die ihn höckerig aussehen lässt, wird im Englischen als *jewing* bezeichnet. Möglicherweise ebenfalls auf Grund der Ähnlichkeit der Höckernase mit dem Krähenschnabel wird der Nachtreiber (*Nycticorax europaeus*) in der rumänischen Volkssprache als „Jude“ bezeichnet (*Dicționarul limbii române*, s.v. jidov, 1937). In Litauen erhalten diejenigen mit Höckernase und dicken Lippen den Spitznamen „Jude“ (*Zydas*) (BUTKUS 1995: 224). In Westeuropa sagt man über Menschen mit diesem Aussehen, wozu in der Regeln noch roter Bart, rotes Haar und rote Seitenlocken hinzukommen, sie hätten *Cara de Judas* (span.), *Judas Gesicht* (dt.) oder *Judas tronie* (niederl.) etc.

Auch Schriftsteller, selbst jüdische, nutzten diese stereotypen Bilder mit der großen und gebogenen Nase. Für Moses Gaster etwa waren die große Nase und das lange Gesicht, das in einen Spitzbart überging, typisch für den galizischen Juden (GASTER 1998:92,167).

„Ich war von meinem Aufenthalt in Frankreich nicht mehr daran gewöhnt, daß einem das Judentum ständig unter die Nase gehalten wird. Die meinige kann sich übrigens, was Geradheit angeht, getrost mit jeder ‚rein arischen‘ messen“ (EULENBERG 1947: 12, Heinrich Heine zitierend).

Der deutsch-jüdische Schriftsteller hielt die „große Nase für eine Art Uniform, an denen Jehova seine alten Untertanen erkannte, selbst wenn diese ihn (wie Heine selbst, der sich ja hatte taufen lassen) verlassen hatten“ (GILMAN 1991). Im Englischen gibt es sogar eine Redewendung in Reimen zum Thema: *Change their name of Moses, but do not change their noses* (STERN 2001: II, 99). Eine ähnliche Idee reimte gegen Ende des 19. Jahrhunderts Theodor Speranția in seiner Satire „Itziks Taufe“: „Einst ein Jude ließ sich taufen/und aus Itzik wurde Stan/doch es wechselt nur der Name/denn ansonsten bleibt’s ein Jud“.

Thomas Mann hingegen meinte:

„Überall als Fremdling kenntlich, das Pathos der Ausnahme im Herzen stellt der Jude eine der außerordentlichen Daseinsformen dar, die sich in einem erhabenen oder anrühigen Sinne von der gemeinen Norm auszeichnet [...]. Alle Kontraste und Kompliziertheiten seines Wesens, Freigeisterei und revolutionäre Neigungen

einerseits und perverser Snobismus andererseits [...] sind Ergebnisse dieser Außerordentlichkeit“ (MANN 1993: 174).

Bei einer seiner Figuren, dem jüdischen Doktor Sammet aus *Königliche Hoheit* (1909) „[verriet] der Blick aus den grauen Augen Intelligenz, und die gebogene Nase, die weit über seinen Schnurbart hinunter reichte, verwies auf seine jüdische Herkunft“ (IANOȘI 2002: 381). Und Leo Naph-ta aus dem *Zauberberg*, ein galizischer Jude,

„von ätzender Hässlichkeit [...] die gebogene Nase, die sein Gesicht beherrschte, der schmal zusammengekniffene Mund, [...] bleich, [...] dass er erkältet wirkte und auf eine schwächliche und unförderliche Art hustete“ (MANN 1974:528-529).



Karikatur eines sog. „semitischen Typs“ bei Menschen und Tieren, Postkarte, Deutschland, Ende 19. Jahrhundert

Bei seiner Reise durch die Bukowina sieht Nicolae Iorga überall „jüdische Gesichter“ mit „gekrümmten (oder krummen) Nasen“, „mit frommen Schläfenlocken neben den Ohren“ (IORGA 1905b: 12, 238, 244). Die jüdischen Händler von Bukarest ähneln für Henri Stahl am Anfang des 20. Jahrhunderts mit ihren gekrümmten Nasen „Raubvögeln mit Krummschnäbeln“ (STAHL 1910/2002: 117).

In seinem Tagebuch beschreibt der rumänisch-jüdische Schriftsteller Mihail Sebastian das Gesicht der Frau, die er liebt, die Schauspielerin Lena Caler mit den Worten:

„Sie ist hässlich. Die schmale Stirn, die jüdische Nase, der große Mund, auf der vorstehenden Unterlippe eine Warze. Sie ist schwächling, die Brüste sind klein und schlaff, ihre Arme zu schmal, die Haut glanzlos...“ (SEBASTIAN 2006: 197).

Der rumänische Schriftsteller Liviu Rebreanu macht aus einer seiner Figuren, dem jüdischen Schankwirt aus Fălticeni in der Nord-Moldau, Itzik Schtrul, eine Ansammlung von Identitätskennzeichen, die üblicherweise für typisch gehalten werden: er hat „sehr rote Haut“, die „mit braunen Sommersprossen wie übergossen“ ist, hat „wenig und schmutziges rot-braunes Haar“ und „inmitten des behaarten und rötlichen Gesichts erhebt sich auffällig beherrschend die schmale gekrümmte Nase“ (REBREANU 1968: 169). Auch Marcu Goldstein, ein Sattler aus einem Roman von Gala Galaction, hat „eine gekrümmte und gebogene Nase“ (GALACTION 1986: 150). Die Formulierung scheint von Calistrat Hogaș zu stammen, dessen Figur des Gastwirts Avrum aus der Nord-Moldau eine „trockene und gekrümmte Nase, ein langes Gesicht, umrahmt von einem wilden Bart, dessen Enden sich teilen, sowie die unvermeidlichen Schläfenlocken“ hat (HOGAȘ 1988: 83). Isaac Bashevis Singer greift zur selben Porträttechnik. In einem seiner Romane beispielsweise hat eine weibliche Figur „eine gekrümmte Nase wie ein Rabbiner“ (SINGER 1979: 37). Auch britische Schriftsteller kennzeichnen ihre jüdischen Figuren mit solcher Art „Defekten“, die auf bestimmte psychologische „Defekte“ zu verweisen scheinen: „Adlernase“ bei George Bernard Shaw (*An Unsocial Socialist*, 1884); „Höckernase“ oder „Krummschnabel“ bei Joseph Conrad (*Nostromo*, 1904); „jüdische Nase“ und „seine Nase hat einen Höcker“ bei G.K. Chesterton (*The Flying Inn*, 1914) etc. (CHEYETTE 1995: 91, 97, 195). Während ihrer Reise durch Deutschland ist Virginia Woolf ein wenig besorgt wegen der „zu jüdischen Nase – lang und gebogen“ ihres Mannes Leonard (CHEYETTE 1996: 6).¹² Das war die Zeit als die Legionärsstudien-

¹² Der sog. „höfliche Antisemitismus“ (genteel antisemitism) Virginia Woolfs, wie er von Kommentatoren genannt wurde, nahm mitunter allerdings auch radikalere

ten „auf Menschen einschlugen, die keine allzu orthodoxe Nase“ hatten, wie sich Eugène Ionesco erinnert (PETREU 2001: 140). Auch die von Matei Călinescu erschaffene Figur des Zacharias Lichter „mit der Physiognomie eines Metaphysikers und deutsch-jüdischen Aufklärers vom Ende des 18. Jahrhunderts“ hat eine „enorme semitisch gebogene“ Nase (CĂLINESCU 1971: 8). Für den rumänischen Philosophen jüdischer Abstammung Ion Ianoși sind die „biologischen Voraussetzungen“ zur ethnischen Identifizierung „voll und ganz unzureichend für eine auch nur halbwegs gültige Annäherung“. Und dennoch beschreibt er seinen Schwiegervater, einen sephardischen Juden, indem er ihm „prägnant jüdische Züge“ zuschreibt: „große und gebogene Nase“, „dicke Lippen“, „dunkel“ etc. (IANOȘI 1989: 120-121).

Der Führer der Konservativen Nicu Filipescu erklärte 1910, dass die geschwungene, „semitische“ Linie der Nase von Take Ionescu¹³ auf die Krümmungen und Bögen seines Charakters hinweise. „Zur Kennzeichnung unserer Zeiten lassen Sie mich die Gestalt dieses Schloim mit dem Gehabe eines Căsar [Take Ionescu] festhalten“, sagte er auf einer öffentlichen Veranstaltung in Iași 1910.

„Betrachten Sie ihn: eine semitische Krümmung der Nase, den Augenaufschlag eines Pelikans, die Stimme eines Itzik, ein affektiertes und scheinheiliges Auftreten, die olivenfarbene Blässe eines Menschen, der nicht errötet, außer er hat Angst, eine ölige Feigheit, die sein ganzes Wesen durchdringt; nur Krümmungen, Kurven und Bögen, die seiner ewig kalten feuchten Haut etwas Reptilienartiges verleihen ... etc.“ (ARGETOIANU 1991: 79).

In diesem abenteuerlichen Versuch der „Judaisierung des Kontrahenten“, wie er neutral von Constantin Argetoianu in seinen Erinnerungen festgehalten ist, lässt Nicu Filipescu nicht einen „Antisemitismus ohne Juden“ – wie im heutigen Rumänien – erkennen, sondern einen „Anti-

Formen an. So schrieb sie 1930 beispielsweise an eine Freundin: „How I hated marrying a Jew ... how I hated their nasal voices & their oriental jewellery and their noses and their wattles“ (CHEYETTE 1996: 136).

¹³ Take Ionescu, ursprünglich Mitglied der Liberalen Partei, wechselte zur Konservativen Partei, kam mit der Führung in Konflikt und begründete die Konservativ-Demokratische Partei.

semitismus ohne Judentum“, wie mir Șerban Foarță schrieb, dem ich auch den Hinweis auf diese Zeilen verdanke.

Um 1881 den Attentäter Ignatij I. Grinevickij, der das Attentat auf Zar Alexander II. verübte, zu „judaisieren“, beschrieb die antisemitische Zeitschrift *Novoe Vremja* ihn als „ein Individuum mit orientalischem Aussehen und Höckernase“ (POLIAKOV 2000: 80). In der antisemitischen Vorstellung war die Adlernase nicht nur ein negativer Anhaltspunkt unter ästhetischem Aspekt, sondern auch unter ethischem Aspekt. Sie sollte nicht nur die Hässlichkeit des Juden, sondern auch seine Perfidie zeigen. Für den chauvinistischen Historiker und Politiker Maurice Barrès (1862-1923) genügte es, zur Verurteilung von Alfred Dreyfus diese „Figur fremder Rasse“ anzusehen; seine Schuld ginge „bereits aus der Rasse und der Form seiner Nase“ hervor. Gegen Ende des Jahrhunderts ging Barrès dann auch in die Falle der Hirnforschung, die die „blonden Langschädel“ der „arischen Rasse“ den „brünetten Rundschädeln“ der „semitischen Rasse“ gegenüber stellte (LÉVY 1995: 29-37).

Physiognomie und Anthropologie

In der Antike und im Mittelalter war die Physiognomie die Kunst, den Charakter eines Menschen mithilfe seiner Gestalt zu ermitteln. Dabei war kein einziges Detail der Physiognomie nebensächlich, alles hatte seine Bedeutung: die Breite der Stirn, die Form der Ohren, der Abstand zwischen den Augen, der Sitz von Muttermalen usw. usf., aber wesentlich waren vor allem die Form der Nase und der Lippen. *Fronti nulla fides!* behaupteten die Ungläubigen. So ungenau diese „göttliche Wissenschaft“, diese seherische Kunst auch war, deren Voraussetzung darin bestand, dass die „Physiognomie die Seele widerspiegelt“, einige dieser Elemente überlebten die Jahrhunderte. So weckten zum Beispiel die Haken-nase und die wulstigen Lippen immer wieder die Abneigung einfacher Menschen, da sie von den „Physiognomen“ in der Regel negativ bewertet wurden. Sie wurden als physische Mängel angesehen, die einem moralischen Mangel entsprechen.

Für Bartolomeo Della Rocca und Alessandro Achelini (*Chyromantie ac physionomie*, Bologna 1503) ist der Mensch mit einer Hakennase roh und räuberisch wie ein Adler (BALTRUŠAITIS 1972: 17). Jean d'Indagine, der sein Buch zur Physiognomie und Chiromantie 1531 in Strasbourg veröffentlichte, meinte, dass Menschen mit einer schnabelähnlich gebogenen Nase cholerisch, frech und tyrannisch seien (SELIGMANN 1961: 297). Giambattista Della Porta wiederum schreibt in *De Humana Physiognomia* (Neapel 1586), die Nase in Form eines Krähen- oder Hahnschnabels sei ein Hinweis auf Scham- und Maßlosigkeit, und Menschen mit wulstigen und übereinander gestülpten Lippen seien ehrlos und hätten eine niedere Seele (BALTRUŠAITIS 1972: 19).

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schlägt Charles le Brun eine geometrische Methode vor, um aus der „Kunst“ eine „Wissenschaft“ zu machen, indem er die Gestalt von Tieren und Menschen in Linien und Winkel einteilt. „Die Urteile in Bezug auf die Krümmung der Nase bei Tieren lassen sich auch auf Menschen übertragen.“ Die große Adlernase verbunden mit einer schmalen Stirn ist das sichere Zeichen für einen schlechten Charakter. Eine Nase wie ein Papageischnabel verrät Hochmuth und Leichtfertigkeit, und ein Mensch mit einer Nase wie ein Krähenschnabel „ist dazu verdammt, den schlimmsten Leidenschaften zu erliegen“. Und schließlich ist für de Brun der Mensch mit gekrümmter Nase, überstehenden Lippen und großen Augen raffgierig (BALTRUŠAITIS, 1972: 30). Zu ähnlichen Folgerungen gelangt auch Caspar Lavater gegen Ende des 18. Jahrhunderts in seinem Buch *La Physiognomie ou l'Art de connaître les hommes par la Physiognomie* (Leipzig 1772 und Paris 1783). In dem Versuch, diese Wissenschaft zu erneuern, die „das Innere am Äußeren misst“, betonte er den „perfekten Zusammenhang“, der „zwischen Lippen und Charakter“ besteht, und widmete seine besondere Aufmerksamkeit „dem charakteristischen Winkel zwischen der Nasenspitze und der Oberlippe“ und – besonders wichtig – untersuchte die „nationale Physiognomie“ (ALEXANDRIAN 1994: 216-217).

Selbst Ende des 19. Jahrhunderts versuchte Cesare Lombroso mit wissenschaftlichem Anspruch zu demonstrieren, dass eine große und ge-

krümmte Nase ein physiognomisches Stigma ist, das den „geborenen Verbrecher“, den *homo criminalis*, kennzeichnet (LOMBROSO 1890).

Die vorliegende Studie ist keine Untersuchung zur physischen, sondern zur kulturellen Anthropologie. Aber selbst, wenn die anthropometrische Datenerhebung nicht ihr Ziel ist, so lohnt es sich doch, hier eine Zwischenbemerkung anzubringen. Arthur Koestler vertrat genau so einen Volksglauben, dem zufolge man die Juden sofort an bestimmten physiognomischen Zügen erkennen kann. Das Phantombild eines solchen „typischen Juden“ enthielte ihm zufolge unter anderem die „konvexe Nase“ (*aquiline, hooked*), die „sinnlichen Lippen“ (*sensuous lips*), „glotzende schrägstehende Augen“ (*bulging, Mongol eyes*) usw. (KOESTLER, 1977: 168-169). Und auch für die antisemitischen „Wissenschaftler“ waren die „sehr konvexe Nase“, die „fleischigen Lippen und die vorgewölbte Unterlippe“ (*des lèvres charnus, dont l'inférieure proémine souvent*) sowie die „hervortretenden Augen“ (*des yeux peu enfoncés dans les oribites*) die hervorstechendsten Merkmale der sogenannten „jüdischen Maske“ (*traits du masque juif*) (MONTANDON 1940: 23, 26).



Karikaturistische Zeichnung aus einer antisemitischen Publikation, Russland 1906



„Arischer Typus“ versus „semitischer Typus“, Aushang am Reichstag, 1920

„Die Gesichtsanomalien und die Missbildung des Gehirns sind die Visitenkarte, an der man den Jidden erkennt“, so hieß es in den 1930er Jahren in der antisemitischen Zeitschrift *Porunca vremii* (Das Gebot der Stunde). Auch die Karikaturen, die in dieser Art Publikationen erschie-

nen, trugen das Ihre zur Herausbildung eines visuellen Stereotyps vom Juden bei. Ruxandra Cesereanu stellte bei ihren Untersuchungen zum visuellen und sprachlichen Stereotyp in den Zeitschriften der extremen Rechten in der Zwischenkriegszeit einige Typen zur Darstellung des Juden fest:

„Neben den eigentlichen Artikeln gibt es riesige Karikaturen, die den aufgedunsenen, grinsenden und lüsternen Juden (dargestellt im Bild des Riesen) zeigen oder den rachitischen, langnasigen, wulstlippigen und satanisierten Juden präsentieren“ (CESEREANU 2002: 15–17).

Die von den Anthropologen erhobenen Daten bestätigen nur in geringem Maße die *opinio communis*, wonach man die Juden an einigen spezifischen Zügen „sofort erkennen“ könne. So wurde beispielsweise Anfang des 20. Jahrhunderts auf der Grundlage anthropometrischer und statistischer Untersuchungen festgestellt, dass nur 14% der in New York lebenden Juden eine sog. „jüdische Nase“ hatten (FISCHBERG 1911: 79). Zu ähnlichen Ergebnissen kamen Anthropologen bei Untersuchungen zur Nasenform bei Juden in Polen und in der Ukraine (RIPLEY 1900: 394 ff.). Mit anderen Worten: Man stellt bei Juden eine ausgeprägte Formenvielfalt der physiognomischen Gestalt fest. Auf Grund der spezifischen historischen Bedingungen, unter denen die jüdische Diaspora gelebt hat, gibt

es aus anthropologischer Sicht keinen bestimmten dominanten Typ des Juden. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen kamen auch einige rassistische Wissenschaftler (wie E. Renan) in dem Bemühen, eine einfache Gleichung in Bezug auf die Juden aufzustellen: ein einziger physiognomischer Typus entspricht einem einzigen psycho-moralischen Typus (üblicherweise sowohl der eine als auch der andere abstoßend).¹⁴ „Nach meiner Erfahrung gibt es diesen einen jüdischen Typus nicht, sondern mehrere Typen, die sich absolut nicht gleichen“, schrieb Renan 1883 (RENAN 1883: 25).

Die Mehrheit der Anthropologen gelangte mit wenigen Ausnahmen zu dieser Schlussfolgerung. In den *Lettres persanes* (1721) vertritt Montesquieu die Auffassung, „nichts sei einem Juden aus Asien ähnlicher als ein Jude aus Europa“ (POLIAKOV III, 2000: 85), doch dabei bezog er sich auf das intellektuelle und ethische Porträt eines Juden, nicht auf ein physisches. Um 1788 schrieb der amerikanische „Proto-Anthropologe“ John Ledyard folgendes in das Tagebuch seiner Russland- und Sibirien-Reise:

¹⁴ Im Grunde haben die Antisemiten nicht nur auf die anthropologische Uniformität der Juden gesetzt, sondern auch auf die „Diversität der jüdischen Typologie“. Hier zum Beispiel ein entfesselter Corneliu Vadim Tudor zu diesem Thema: „Ich selbst war, bin und werde nie ein Antisemit sein. Das würde ja bedeuten, die Bibel zu negieren. Aber das Volk der Schrift ist das Eine, und die internationalen Horden von Abenteurern und Betrügern, die dir die Augen ausstechen im Namen der Könige David und Salomon sind das Andere. Ich glaube nicht, dass von dem Volk der Bibel viel übrig geblieben ist, von jenen bewundernswürdigen Hirten, die der Mutter des Erlösers Obdach gewährten. Mehr und mehr bin ich davon überzeugt, dass die Juden, die seit 1000 Jahren auf dem Planeten herumwimmeln, Chasaren sind, eine türkischstämmige Bevölkerung, die zum mosaischen Glauben übergetreten ist. Anders lässt sich die außerordentliche Vielfalt der jüdischen Typologien auf der Welt nicht erklären, darunter auch die sehr merkwürdigen rötlichen Rundköpfe mit Sommersprossen, wie Sörös, eine Rasse, die sich bestimmt nicht im nördlichen Afrika oder im Spanien der Sepharden findet (wo der langschädelige brünette Typ dominiert), sondern sie kommen sicher aus der großen türkischstämmigen Masse.“ (*România Mare*, nr. 477, 3 sept. 1999; zit. nach: George VOICU: „Teme antisemite în discursul public“ (I-VIII), in: *Sfera politicii*, Bukarest, nr. 80-87, 2000-2001, VIII, S. 84). Vgl. dazu ebenfalls den später erschienen Band von George VOICU (2000): *Teme antisemite în discursul public*. – Bukarest: Ars Docendi.